

Zakāt in der Islamischen Ökonomik

Zur Normenbildung im Islam

Olaf Farschid



Zakāt in der Islamischen Ökonomik
Zur Normenbildung im Islam

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BAND 87

Zakāt in der Islamischen Ökonomik
Zur Normenbildung im Islam

Olaf Farschid

BEIRUT 2012

ERGON VERLAG WÜRZBURG
IN KOMMISSION

Umschlaggestaltung: Taline Yozgatian

Umschlagabbildung: Olaf Farschid

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-89913-925-9

ISSN 0067-4931

© 2012 Orient-Institut Beirut (Max Weber Stiftung)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung des Werkes außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Orient-Instituts Beirut. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmung sowie für die Einspeicherung in elektronische Systeme. Gedruckt mit Unterstützung des Orient-Instituts Beirut, gegründet von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Ergon-Verlag GmbH
Keesburgstr. 11, D-97074 Würzburg

Druck: PBtisk, Pribram
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Vorwort.....	11
I. Einleitung.....	13
1. Der Forschungsgegenstand „Islamische Ökonomik“ und „zakāt“	13
2. Die Institutionalisierung der Debatte um die Islamische Ökonomik.....	17
2.1 Internationale Konferenzen und Seminare	17
2.2 Institutionen der Forschung und Lehre.....	20
3. Quellen und Materiallage	22
3.1 „Islamische Ökonomik“ und „zakāt“ in den Veröffentlichungen der Islamischen Ökonomen	22
3.2 Quellen der <i>zakāt</i> -Forschung außerhalb der Islamischen Ökonomik	28
4. Forschungsstand zur „Islamischen Ökonomik“	30
4.1 Grundzüge der Darstellung der Islamischen Ökonomik in den okzidentalischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaften	30
4.2 Bewertung und politische Einordnung der Islamischen Ökonomik.....	34
4.2.1 Islamische Ökonomik als „dritter Weg“	34
4.2.2 Die Wertung als „nicht-alternative Wirtschaftstheorie“	36
4.2.3 Die Wertung als „nicht-authentisches Modell“	37
4.2.4 Die Wertung als „authentisch islamisch“	38
5. Ziele und Methoden der Untersuchung.....	43
5.1 Die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik	44
5.2 Die Konstruktion von <i>zakāt</i> -Theorien in der Islamischen Ökonomik	47
II. Historische Einordnung der <i>zakāt</i>	51
1. Etymologie des Begriffs <i>zakāt</i>	51
1.1 Die <i>zakāt</i> im Koran	51

1.2	<i>zakā</i> – <i>zakāt</i>	53
1.3	<i>ṣadaqa</i> – <i>zakāt</i>	54
2.	Die <i>zakāt</i> im <i>fiqh</i>	54
2.1	Konvergenzen der Rechtsschulen	54
2.2	Divergenzen der Rechtsschulen	61
3.	Entwicklung der <i>zakāt</i> -Gesetzgebung im frühen Islam (610-720)	65
4.	Die <i>zakāt</i> -Praxis unter Muḥammad und den „rechtgeleiteten Kalifen“	69
5.	Zusammenfassung.....	72
III.	Die Reaktivierung der <i>zakāt</i> im 20. Jahrhundert.....	77
1.	Die <i>zakāt</i> in der Diskussion um einen „islamischen Sozialismus“	77
1.1	Entstehung und Ideengeschichte	77
1.2	Grundzüge des „islamischen Sozialismus“	79
1.3	Kritik und Einordnung	80
2.	Der Entwurf für ein <i>zakāt</i> -Gesetz in Ägypten 1948.....	81
3.	Die Sicht der Orthodoxie auf die <i>zakāt</i>	84
3.1	Die Perzeption von Sozialismus	84
3.2	Entwürfe der Islamischen Forschungsakademie.....	86
3.3	Die Verrechtlichung der <i>zakāt</i> -Diskussion.....	87
4.	Die <i>zakāt</i> -Perzeption des politischen Aktivismus	90
4.1	Islamisten und Neo-Orthodoxie in den 1960er und 1970er Jahren.....	90
5.	Zusammenfassung.....	92
IV.	Der konzeptionelle Rahmen der Islamischen Ökonomik: das „Projekt der Islamisierung des Wissens“	95
1.	Institutionalisierung des „Projekts der Islamisierung des Wissens“	95
2.	Die „Dekonstruktion der westlichen Wissenschaften“	98
3.	Ansätze der Konstruktion von „islamischem Wissen“	100
4.	Die epistemologische Basis des Projekts.....	104
4.1	Das <i>tauḥīd</i> -Prinzip	104
4.2	Die „islamische Weltanschauung“	105
4.3	<i>ṣarīʿa</i> und <i>fiqh</i>	107

5.	Methodik der „Islamisierung des Wissens“	109
6.	Forderungen und Ziele des Projekts	112
7.	Zusammenfassung.....	113
V.	Die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik	117
1.	Die Begründung des „Systems“ Islamische Ökonomik.....	117
1.1	Die Ableitung einer ökonomischen Doktrin	117
1.2	Die Integration ethischer Prinzipien.....	118
1.2.1	Die Ethik der muslimischen Urgemeinde.....	118
1.2.2	Die Ethik des Mittelalters.....	119
1.2.3	Moderne ethische Prinzipien.....	120
1.2.4	Gleichheit und Gerechtigkeit in der Islamischen Ökonomik.....	122
1.2.5	Die „ethischen Axiome“ des Syed Nawab Haider Naqvi.....	125
1.3	Zusammenfassung.....	126
2.	Die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“	127
2.1	Das Verhältnis zu den westlichen Wohlfahrtstheorien	127
2.2	Die Bestimmung und Legitimation einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“.....	130
2.3	Das Konzept der Bedürfnisbefriedigung	132
2.4	Die Diskussion um die öffentlichen Güter	133
2.5	Zusammenfassung.....	136
3.	Die Staatskonzeption in der Islamischen Ökonomik.....	137
3.1	Legitimation und Funktionsbestimmung des „islamischen Staates“	137
3.2	Staatstyp und politische Organisationsform: die „islamische Demokratie“	140
3.3	Ökonomische und soziale Funktionen des Staates.....	145
3.4	Staatliche Intervention und Markt	149
3.5	Zusammenfassung.....	153
4.	Die Sichtweise auf das islamische Recht.....	155
4.1	Verständnis als System und Anspruch auf Permanenz.....	156

4.2	Unterschiedliche Perzeptionen der <i>šarī'a</i> als Ausdruck zweier konfligierender Ansätze des islamischen Modernismus	159
4.3	Zusammenfassung.....	161
5.	Das Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomik.....	163
5.1	Der Modellstaat Medina und die <i>sīra</i> des Propheten.....	163
5.2	Die Perpetuierung des traditionellen Selbst- und Weltbildes des Islam.....	165
5.3	Das mythische <i>zakāt</i> -Bild in der Islamischen Ökonomik.....	167
5.4	Zusammenfassung.....	172
6.	Der Anspruch der Islamischen Ökonomik als Wissenschaft.....	174
6.1	Der Anspruch als Wissenschaft und die Methodik der Legitimation.....	174
6.2	Paradigmenbau und die ökonomische Einheit „ <i>Muslimischer Mensch</i> “	176
6.3	Der Konflikt zwischen normativer und positiver Ökonomik	178
6.4	Die Forschungssituation in der Islamischen Ökonomik	182
6.5	Zusammenfassung.....	185
7.	Islamisierung als politisches Ziel	188
7.1	Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaften.....	188
7.2	Die Islamisierung des Erziehungs- und Bildungssektors.....	190
7.3	Die Islamisierung der menschlichen Verhaltensstrukturen.....	192
7.4	Sozialer Wandel und gesellschaftliche Reform.....	193
7.5	Islamisierung und existierende politische Strukturen.....	195
7.6	Zusammenfassung.....	197
VI.	Die Konstruktion der <i>zakāt</i> -Theorie in der Islamischen Ökonomik	201
1.	Kollektion der <i>zakāt</i> -Güter	201
1.1	Methodik zwischen alten und neuen Kriterien.....	201

1.2	Die <i>zakāt</i> zwischen minimalistischen und maximalistischen Versionen	205
1.3	Die Diskussion um neue Vermögensstände	206
1.3.1	<i>mustağallāt</i>	206
1.3.2	Aktien und Depositen	207
1.3.3	Löhne und Gehälter	208
1.4	Die Neudefinition der <i>zakāt</i> -Raten und des <i>niṣāb</i>	209
2.	Die Organisierung der <i>zakāt</i>	211
2.1	Staat, <i>zakāt</i> -Fonds, Islamische Banken	211
2.2	Kompetenzen der <i>zakāt</i> -Administration	214
2.3	Die Diskussion um säkulare Steuern	215
3.	Distribution und Verwendung der <i>zakāt</i>	216
3.1	Die Definition der Empfangsberechtigten	216
3.2	Distributionsmodi und Verwendung	222
4.	Steuerwirkungen der <i>zakāt</i>	224
4.1	Die Konsumfunktion	224
4.2	Die Sparfunktion	226
4.3	Die kombinierte Spar- und Investitionsfunktion	229
5.	Länderfallstudien	232
5.1	Syrien und Sudan	232
5.2	Saudi-Arabien	234
5.2.1	Regelungen zur saudischen <i>zakāt</i> -Praxis	234
5.2.2	Effektives <i>zakāt</i> -Aufkommen und hypothetisches <i>zakāt</i> -Potential	236
5.2.3	Ergebnisevaluierung der <i>zakāt</i> -Besteuerung in Saudi-Arabien	238
5.3	Malaysia	240
5.4	Gesamtbeurteilung der Länderfallstudien	242
6.	Zusammenfassung	243
VII.	Ansätze der Institutionalisierung der <i>zakāt</i>	247
1.	Die <i>zakāt</i> -Praxis in Pakistan	247
1.1	Politische Entwicklung der <i>zakāt</i> -/ <i>uṣr</i> -Verordnung von 1979/1980	247
1.2	Organisatorische Struktur	249

1.3	Kollektionsmodi.....	249
1.4	Distributionsmodi.....	251
1.5	Aufkommen und Steuereffekte.....	252
1.5.1	Makroökonomische Ebene.....	252
1.5.2	Mikroökonomische Ebene	253
1.6	Die schiitische <i>zakāt</i> -Perzeption.....	255
1.7	Gesamtbewertung der <i>zakāt</i> -Praxis in Pakistan	257
2.	Die <i>zakāt</i> -Praxis der Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE)	258
2.1	Organisatorische Struktur der FIBE	258
2.2	Aufkommen des <i>zakāt</i> -Fonds.....	259
2.3	Ausgaben und Verwendung des <i>zakāt</i> -Fonds	261
2.4	Evaluierung der <i>zakāt</i> -Praxis der FIBE	262
3.	Institutionalisierung der <i>zakāt</i> auf politischer Ebene.....	264
3.1	Internationale <i>zakāt</i> -Konferenzen	264
4.	Zusammenfassung.....	268
VIII.	Ergebnisbewertung: Das Verhältnis von Islamischer Ökonomik, <i>zakāt</i> -Theorien und Institutionalisierung der <i>zakāt</i>	273
1.	Die Wirkung des mythischen <i>zakāt</i> -Bildes auf die Konstruktion der <i>zakāt</i> -Theorie in der Islamischen Ökonomik.....	274
2.	Die Bedeutung des mythischen <i>zakāt</i> -Bildes für die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik	277
3.	Kritische Bewertung des mythischen <i>zakāt</i> -Bildes in der Islamischen Ökonomik	287
4.	Die Diskrepanz zwischen den Ansprüchen an die <i>zakāt</i> und den Resultaten simulierter und angewandter <i>zakāt</i> -Praxis	291
5.	Möglichkeiten und Grenzen der <i>zakāt</i> im Rahmen der Islamischen Ökonomik.....	293
	Literaturverzeichnis.....	301
	Primärliteratur	301
	Sekundärliteratur.....	311
	Zusammenfassung (abstract)	317
	Index.....	321

Vorwort

Die vorliegende Monographie basiert in ihren Grundzügen auf einer Dissertation am Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin, die 1999 bei Barber Johansen und Gudrun Krämer erfolgreich verteidigt wurde. Die Untersuchung behandelt ein Thema, das Ende der 1970er Jahre parallel zum Erstarken islamistischer Bewegungen aufkam und bald auch das Interesse okzidentaler Geistes-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften erweckte. Im Zentrum der Arbeit steht das an „islamischen“ Forschungseinrichtungen in Saudi-Arabien und Pakistan sowie an akademischen Institutionen „islamischer“ Organisationen in den USA und in Großbritannien konzipierte „Projekt der Islamisierung des Wissens und der Wissenschaften“. Hierzu gehören Entwürfe eines auf dem Zinsverbot und der Almosensteuer *zakāt* basierenden „islamischen Wirtschaftssystems“, das zugleich normative und objektive Aussagen zu treffen imstande sein soll. Ihren Höhepunkt erreichten die Debatten um die Begründung einer Wissenschaft des islamischen Wirtschaftens in den 1980er und 1990er Jahren. Dies reflektieren nicht zuletzt die zahlreichen in dieser Periode entwickelten Theorieansätze zur „Islamischen Ökonomik“, die den Grundstock des Materials der vorliegenden Untersuchung bilden. Seit dem Millennium lässt sich diesbezüglich allerdings ein deutlicher Rückgang an Debattierfreudigkeit, Konzepten und an relevanter Grundlagenliteratur feststellen, über dessen Gründe nur spekuliert werden kann.

Angesichts der zu beobachtenden Abnahme der Theorieproduktion zur „Islamischen Ökonomik“ und zur Almosensteuer *zakāt* stellt sich die Frage, ob die mit dem Entwurf eines „islamischen Wirtschaftssystems“ verknüpften Themen ihre Relevanz verloren haben. Aus meiner Sicht sprechen drei Gründe dagegen. Erstens veranschaulichen die Diskussionen um die Finanzmarktkrise 2008 und 2009, wie zentral die Frage der Beziehung zwischen Ethik und Wirtschaft nach wie vor ist und dass derartige Fragen keineswegs auf die industrialisierten Länder begrenzt sind. Zweitens ist es eine nicht allein akademische Erkenntnis, dass die Suche nach Gerechtigkeit ein klassisches Anliegen nicht nur des europäischen, sondern auch des „islamischen“ Denkens darstellt. Dies gilt für verschiedenste Ansätze der religiösen Begründung von Gerechtigkeit. In der muslimischen Welt sind derartige Bemühungen sowohl Bestandteil eines allgemeinen islamischen Diskurses als auch einer der wichtigen Bezugspunkte im Diskurs islamistischer Bewegungen. Dies betrifft vor allem die Almosensteuer *zakāt*, die nicht nur bei Islamisten das Zentrum eines „islamisch“ geprägten Steuerwesens bilden und als ein vielseitig einsetzbares Instrument für Einkommensredistribution, für eine gerechte Verteilung der Güter und für soziale Sicherheit sorgen soll. Drittens verdeutlichen insbesondere die Neufassungen der *zakāt* wie eine der wichtigsten Institutionen des Heiligen Rechts durch sozialwissenschaftliche Theoriebildung und Effizienzkriterien in staatlich gesetztes Recht umgewandelt und säkularisiert

wird. Insofern liefert die Auseinandersetzung mit der „Islamischen Ökonomik“ ein bezeichnendes Beispiel für die hiermit verbundene schleichende Säkularisierung des islamischen Rechts und behandelt somit ein Thema, das an Aktualität nichts verloren hat.

I. Einleitung

I.1. Der Forschungsgegenstand „Islamische Ökonomik“ und „zakāt“

Eine der zentralen Forderungen zeitgenössischer religiös-politischer Organisationen wie der Muslimbruderschaft ist die nach „Anwendung der *šarīʿa*“ (*taṭbīq aš-šarīʿa*), des islamischen Rechts. Diese umfasst – neben der Forderung nach Anwendung des islamischen Strafrechts (*ḥudūd*-Strafen) – hauptsächlich die Forderung nach Implementierung eines „islamischen Wirtschaftssystems“, in welchem die Almosensteuer *zakāt* das säkulare Steuerwesen ergänzen bzw. ersetzen solle. Diese Vorstellungen von einem „islamischen Wirtschaftssystem“ lassen sich auf die Existenz einer – allerdings noch in der Formierungsphase befindlichen – Wissenschaftsdisziplin zurückführen, die seit den 1970er Jahren unter dem Namen „Islamische Ökonomik“ (*al-iqtisād al-islāmī*) besteht. Dieser Begriff hatte sich im Laufe einer Jahrzehnte andauernden Debatte durchgesetzt: War in frühen Diskussionen der 1940er und 1950er Jahre noch von einem „ökonomischen System im Islam“ (*an-nizām al-iqtisādī fīʾl-islām*) die Rede,¹ das bald von dem Begriff der „Ökonomie des Islam“ (*iqtisād al-islām*) abgelöst wurde, setzte sich spätestens seit der *First International Conference on Islamic Economics* 1976 in Mekka die Formulierung *Islamische Ökonomik*² (*al-iqtisād al-islāmī*) durch.

Ein „islamisches Wirtschaftssystem“ basiert nach Auffassung seiner Verfechter hauptsächlich auf zwei Elementen: zum einen auf dem koranischen Verbot der Zinsnahme (*ribā*-Verbot), der darauf aufbauenden *qirād* / *mudāraba*-Vertragskonstruktion der „Gewinnbeteiligung“ sowie der Vergabe zinsloser Kredite durch Islamische Banken und zum anderen auf der gleichfalls koranischen Almosensteuer *zakāt*, die als das positive Pendant zum Zinsverbot verstanden wird. Die *zakāt* soll hierbei das Zentrum eines „islamischen Steuerwesens“ bilden und für Einkommensredistribution, eine gerechte Verteilung der Güter und soziale Sicherheit sorgen.

Diese sehr weitgehenden Ansprüche an das ökonomische Instrument *zakāt*, die sich in der Substanz kaum von den Vorstellungen der religiös-politischen Gruppierungen unterscheiden, waren der Anlass, sich um eine realitätsbezogene Einschätzung dieser Steuer zu bemühen. Allerdings bildete die Frage nach der tatsächlichen und der potentiellen Kapazität der *zakāt* nicht das alleinige Motiv. Vielmehr interessierte die Frage, welche Implikationen die Übertragung einer frühislamischen Finanzinstitution auf die Gegenwart besitzt. Dies erforderte zu-

¹ Vgl. Nabahānī, Taqī ad-Dīn an- 1953: *an-Nizām al-iqtisādī fīʾl-islām*, im folgenden Nabahānī 1953.

² In Abgrenzung zum Begriff *Ökonomie*, der sowohl eine Wirtschaftstheorie als auch eine existierende Wirtschaft bezeichnet, soll hier der Begriff *Ökonomik* verwendet werden, der mehrheitlich für eine Wirtschaftstheorie bzw. ein Teilgebiet einer Wirtschaftstheorie steht.

nächst eine Klärung der Stellung der *zakāt* im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode. Erst vor diesem Hintergrund konnte eine Behandlung der Frage erfolgen, wie sich der Normenbildungsprozess im Rahmen der Bemühungen um die Neukonzipierung, Vergesetzlichung und staatliche Durchsetzung der religiösen Steuer *zakāt* im 20. Jahrhundert vollzieht. Welche Methoden werden in der Islamischen Ökonomik für die Aktualisierung und die Legitimation dieser Institution angewandt? Gibt es Hinweise – und hierin bestand zugleich eine der Arbeitshypothesen – auf eine Umgehung der Regeln der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) und auf ein direktes Zurückgehen auf die „materiellen Quellen“ Koran, das Wort Gottes und die Sunna, die vorbildhafte Lebenspraxis des Propheten Muḥammad? Als gesichertes „historisches“ Material kann in diesem Zusammenhang lediglich das *zakāt*-Gesetz gelten, das in den Bestimmungen der islamischen Rechtsschulen seit mehr als 1000 Jahren vorliegt. Dieses klassische *zakāt*-Gesetz bildet – obwohl in seinen Details selbst höchst heterogen – noch heute die Grundlage für jegliche Neufassungen der *zakāt*, gleichwohl auch für ihre Grenzen. Kurz gefasst definiert es die *zakāt* als eine Sozialabgabe auf den Wertzuwachs verschiedener Vermögensarten, die einmal jährlich erhoben wird und deren Aufkommen an acht im Koran genannte Empfängergruppen verteilt werden soll.

Ziel der Studie ist die Untersuchung der Funktion zeitgenössischer *zakāt*-Theorien im Rahmen der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik. Die modernen *zakāt*-Konzepte sollen hierbei nicht allein unter ökonomischen Fragestellungen – etwa unter dem Aspekt ihrer Effizienz und Umsetzbarkeit – behandelt werden. Vielmehr geht es um die Frage, in welchem Verhältnis die Bildung von *zakāt*-Theorien und die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik zueinander stehen. Sind es, so die zentrale Problemstellung, die auf einer spezifischen Perzeption des klassischen *zakāt*-Gesetzes beruhenden *zakāt*-Theorien, die die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik bestimmen, oder sind es konstitutive Merkmale der Islamischen Ökonomik – etwa die dem neuen Theoriesystem zugrundeliegenden Ethikkonzepte, das Staatsverständnis oder eine spezifische Epistemologie –, die ihrerseits die Bildung von *zakāt*-Theorien determinieren?

Folglich werden nicht nur die diversen Ansätze zur Aktualisierung der *zakāt*-Steuer behandelt, sondern der Gegenstand „Islamische Ökonomik“ hinsichtlich der Theoriebildung und der Vielzahl der ihr zugrundeliegenden Prämissen untersucht. Diese Perspektiverweiterung soll übergreifende Erkenntnisse über einen wichtigen Bereich aktueller Normenbildung im Islam liefern. Über eine funktionalistische Beschreibung der Islamischen Ökonomik hinaus sollen Aussagen erarbeitet werden, die über in der Islamwissenschaft bereits getroffene hinausgehen – etwa die, dass die im Rahmen einer „islamischen Wirtschaftsordnung“ erhobene Forderung nach einem starken Staat als Ausdruck der Interessen der bürgerlichen Mittelklasse zu werten sei.

In diesem Kontext soll die Funktion des islamischen Rechts in der Islamischen Ökonomik, die in aktuellen Untersuchungen zur „Anwendung der *šarīʿa*“ oft nur

auf der Ebene der politischen Relevanz behandelt wird, geklärt werden. Durch die Identifikation spezifischer Sichtweisen der Islamischen Ökonomen auf die *šarī'a* und die islamische Geschichte soll untersucht werden, inwieweit dem islamischen Recht hierbei die Funktion eines metahistorischen Bezugssystems zukommt, das für den Entwurf von ökonomischen Theorien und Paradigmen vor allem Legitimierungsbedürfnissen Rechnung trägt.

Schließlich geht es darum, die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik in die politischen Entwicklungen des Vorderen Orients einzuordnen, was bedeutet, die vorliegenden Konzepte und ihre Akteure einer der beiden Strömungen des islamischen Modernismus, d.h. den politischen Aktivisten (resp. den Islamisten) und den muslimischen Säkularisten (s.u.), zuzuordnen. Zu diesem Zweck werden sowohl die an der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik beteiligten Akteure identifiziert als auch jene Akteure, die an der Reaktivierung der *zakāt* in der Phase vor der Formierung der Islamischen Ökonomik entscheidend mitwirkten. Bei beiden Gruppen handelt es sich um ein extrem heterogenes Personenspektrum, das unterschiedlichen Fachrichtungen – etwa dem islamischen Recht oder den Wirtschaftswissenschaften – entstammt. Jene Akteure, die sich dem Prozess der Konstruktion der Islamischen Ökonomik zuordnen lassen, werden als *Islamische Ökonomen* (engl. *Islamic Economists*)³ bezeichnet.

Für die Behandlung der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik und die Bildung von *zakāt*-Theorien wird es als nicht zweckmäßig erachtet, zu Anfang eine längere Debatte um die politischen Begrifflichkeiten zu führen. Vielmehr wird eine im folgenden kurz dargestellte Terminologie politischer Gruppierungen herangezogen, deren Typologie aus den vorliegenden *zakāt*-Konzepten entwickelt wurde und die eine aussagefähige Klassifizierung der ökonomischen Konzepte und der Akteure ermöglicht. Inhaltlich ausgefüllt werden die Zuordnungen zu einer politischen Gruppierung dann in den einzelnen Kapiteln anhand der unterschiedlichen Vorstellungen zur *zakāt* und zur Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik.

Die am Prozess der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik und der Bildung von *zakāt*-Theorien beteiligten politischen Strömungen werden in fünf Hauptgruppen unterschieden: erstens die „Islamischen Ökonomen“, zweitens die „politischen Aktivisten“ (respektive die „Islamisten“), drittens die „muslimischen Säkularisten“, viertens die „Orthodoxie“ und fünftens die „Traditionalisten“. Diese Terminologie lehnt sich zum Teil an eine Definition von Shepard an.⁴

³ Im Gegensatz zur arabischen Sprache hat sich im Englischen mit *Islamic economists* eine Bezeichnung für die Protagonisten der Islamischen Ökonomik etabliert, vgl. Khan, Fahim 1995: *Essays in Islamic Economics*: 35; im folgenden Khan F. 1995.

⁴ Shepard unterscheidet fünf politische Hauptströmungen im Islam: erstens den „Säkularismus“, zweitens den „islamischen Modernismus“, drittens den „radikalen Islamismus“, viertens den „Traditionalismus“ und fünftens den „Neo-Traditionalismus“; vgl. Shepard, William E. 1987: *Islam and Ideology: Towards a Typology*; im folgenden Shepard 1987.

Keiner gesonderten Begründung bedarf die Einordnung früher Reformen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wie Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1839-1897) und Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) als „Modernisten“. In Abweichung zu Shepard werden unter den Oberbegriff „islamischer Modernismus“ allerdings zwei Strömungen gefasst: erstens die dominierende Strömung des „politischen Aktivismus“ wie ihn beispielsweise Muslimbrüder wie Sayyid Quṭb (1906-1966) oder „Islamisten“⁵ aus dem pakistanischen Spektrum wie Abū'l-Aʿlā al-Maudūdi (1903-1979) verkörpern.⁶ Wichtigste Kennzeichen dieser Strömung, deren Perspektive auch als „integralistisch“ bezeichnet wird,⁷ sind die Betrachtung des Islam als ein „System“,⁸ die Bindung des Fortschrittsgedankens an das Vorbild der ersten islamischen Gemeinde in Medina im 7. Jahrhundert sowie eine uneingeschränkte Bejahung des Prinzips der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*).⁹

Zur zweiten wichtigen Strömung des „islamischen Modernismus“ werden die „muslimischen Säkularisten“ – etwa Fazlur Rahman (1919-1988) oder Muhammad Arkoun (1928-2010) – gezählt. Sie plädieren für eine Chronologisierung des Koran mit historisch-soziologischem Bezug und für eine neue, systematisierende Interpretation der *šarīʿa*, die ihre ethischen Inhalte in Zusammenhang mit Wandel bringt.

Der Begriff islamische „Orthodoxie“ bezieht sich auf jenen Kreis von Rechtsglehrten und Theologen (*ʿulamāʾ*, Sing. *ʿālim*), wie ihn etwa die Azhar-Hochschule in Kairo repräsentiert.

Als „Traditionalisten“ werden wiederum Personen bezeichnet, die dem zeitgemäßen Verständnis oder der Neuinterpretation frühislamischer Finanzinstitutionen restriktiv bis ablehnend gegenüberstehen.¹⁰ Bei ihnen handelt es sich nicht zwangsläufig um Theologen.

⁵ Reissner bevorzugt gegenüber dem von ihm als diffamierend bewerteten Begriff des „Fundamentalismus“ die Begriffe „Islamismus“ und „islamischer Diskurs“, vgl. Reissner, Johannes 1993: *Islamischer Fundamentalismus – Zur Tauglichkeit eines Begriffs bei Erklärung der heutigen islamischen Welt*: 87; im folgenden Reissner 1993.

⁶ Shepard subsumiert die hier als „politische Aktivisten“ und „Islamisten“ apostrophierten Akteure unter dem Begriff „radikaler Islamismus“, vgl. Shepard 1987: 314-7.

⁷ Dieser Begriff beruht auf einer Übersetzung des bedeutungsgleichen französischen Adjektivs *intégriste* (mit dem Nomen *Intégrisme*), den ich für präziser als den weitverbreiteten Begriff *fundamentalistisch* bzw. *Fundamentalismus* halte: „*Intégrisme* (...): Doctrine qui tend à maintenir la totalité d'un système (*spécialt.* d'une religion)“, vgl. Robert, Paul 1979: *Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française*: 1016; allerdings wird hier nicht von *Integralisten* die Rede sein, sondern lediglich von einer „integralistischen Perspektive“ auf den Islam. Inzwischen wird im Deutschen auch der eng an das französische Original angelehnte Begriff des *Intégrismus* benutzt.

⁸ Vgl. Shepard 1987: 316; Reissner wertet die Behauptung, dass der Islam ein eigenes „System“ darstelle, sowohl als Abwehrhaltung gegen jegliche Art von Fremdbestimmung als auch als Anpassungsstrategie „hinsichtlich der in der islamischen Welt selbst stattfindenden Prozesse funktionaler Ausdifferenzierung, die den Kern von Säkularisierung bildet.“ Vgl. Reissner 1993: 94/5.

⁹ Ebd. 314-5.

¹⁰ Ebd. 318.

Was die formale Seite betrifft, wird das Adjektiv „islamisch“ nur dort groß geschrieben, wo es sich um eine – jedenfalls in den diesbezüglichen Fachkreisen inzwischen verbreitete – Eigen- oder Namensbezeichnung wie im Falle „Islamische Ökonomik“ (engl. *Islamic Economics*) oder „Islamische Banken“ handelt. Hieraus folgt, dass es zwar „Islamische Ökonomik“, aber „islamisches Erbsystem“ oder „islamischer Staat“ heißen wird. In Zusammenhang mit einigen in der Islamischen Ökonomik seltener verwendeten Begriffen wie „islamische Demokratie“, „islamisches Wissen“ oder „islamische Wohlfahrtsfunktion“ wird das Adjektiv „islamisch“ entsprechend klein geschrieben; allerdings sind diese Begriffe, um die Verwendung als Eigenname oder als Typenbezeichnung hervorzuheben, mit Anführungszeichen markiert. Diese Hervorhebung soll dem eventuellen Missverständnis vorbeugen, dass die mit den Begriffen einhergehenden Vorstellungen, es gäbe eine bzw. nur eine einzige essentiell „islamische“ Form der genannten Kategorien, geteilt werden würden. Schließlich wird die im Arabischen mit *al-iqtisād al-islāmī* und im Englischen mit *Islamic Economics* wiedergegebene Bezeichnung im Deutschen mit „Islamische Ökonomik“ statt mit „islamische Wirtschaftsordnung“ oder „Islamische Ökonomie“ übersetzt. Ferner werden eingedeutschte Begriffe wie Koran (anstelle des korrekten *qurʿān*) oder Sunna (*sunna*) in der vereinfachten Schreibweise belassen, um eine Einheit mit dem wortverwandten adjektivischen Gebrauch (z.B. koranisch) zu gewährleisten. Kleingeschrieben und durch Kursivsetzung hervorgehoben werden dagegen Begriffe aus dem islamischen Recht (etwa die Methode der selbstständigen Rechtsfindung *iğtibād*) oder aus der islamischen Geschichte (z.B. die muslimische Gemeinde *umma*) sowie Termini, die frühislamische Finanzinstitutionen wie die *zakāt* bezeichnen.

1.2. Die Institutionalisierung der Debatte um die Islamische Ökonomik

1.2.1 Internationale Konferenzen und Seminare

Ein erster Schritt zur Konzeptionalisierung der Islamischen Ökonomik auf internationaler Ebene erfolgte auf der *First International Conference on Islamic Economics* 1976 in Mekka, an der fast 400 Wirtschafts- und Rechtswissenschaftler sowie Journalisten teilnahmen. Diese Konferenz, deren Zweck nicht zuletzt in der Zusammenführung der bis dahin eher regional wirkenden Akteure bestand, nannte in ihrem Abschlusskommuniqué 20 zentrale Forschungsthemen im Bereich der „Geld- und Steuerpolitik“.¹¹ Um den Forschungsvorhaben einen institutionellen

¹¹ Die auf dieser ersten internationalen Konferenz zur Islamischen Ökonomik vorgetragenen Ideen zur Funktionsweise eines „islamischen Wirtschaftssystems“ stießen bereits in den 1980er Jahren auf fachinterne Kritik. Rückblickend bewerten Kritiker die Resultate der Konferenz als ein buntes Konglomerat unzusammenhängender Themen, was sich nicht mit dem damaligen Entwicklungsstand der noch jungen Disziplin Islamische Ökonomik entschuldigen lasse. Vgl. Manzoor, S. Parvez/Sardar, Ziauddin 1986: *Disciplines at Turning*

Rahmen zu geben, wurde die Gründung des *International Centre for Research in Islamic Economics (ICRIE)*¹² mit Sitz in Jidda beschlossen, die ein Jahr später realisiert wurde. 1980 publizierten Khurshid Ahmad¹³ und Ahmad Sakr¹⁴ die Ergebnisse der Konferenz.¹⁵

Als von geringerer Tragweite für die Diskussion und Theoriebildung der Islamischen Ökonomik erwiesen sich hingegen die 1977 in London vom *Islamic Council of Europe* veranstaltete Konferenz mit dem Titel „The Muslim World and the Future Economic Order“¹⁶ sowie ein Symposium in Genf 1980 mit dem Titel „Islam and a New International Economic Order – The Social Dimension“, als deren Veranstalter das *International Institute for Labour Studies (International Labour Organisation)* auftrat.¹⁷

Eine Straffung und deutliche Qualitätssteigerung erfuhren die Konzeptionen zur Islamischen Ökonomik hingegen auf zwei internationalen Seminaren mit dem Titel „Monetary and Fiscal Economics of Islam“, die 1978 in Mekka¹⁸ und 1981 in Islamabad¹⁹ unter der Regie des *International Centre for Research in Islamic Economics*

Points: The New Undergraduate and Postgraduate Courses on Offer at the International Institute of Islamic Economics in Islamabad: 27; im folgenden Manzoor/Sardar 1986.

¹² Das *ICRIE* wurde in den späten 1980er Jahren in *Centre for Research in Islamic Economics (CRIE)* umbenannt.

¹³ Khurshid Ahmad war Bundesminister für Entwicklung und Planung Pakistans. In den 1980er Jahren war er Leiter der von ihm gegründeten *Islamic Foundation* in Leicester, Chairman des Governing Council des *International Institute of Islamic Economics (IIIE)* an der *International Islamic University*, Islamabad, Leiter des *Institute of Policy Studies* in Islamabad sowie Mitglied des pakistanischen Senats, vgl. Klappentext zu Ahmad, Kh. (ed.) 1980; ders. 1987: 77.

¹⁴ Ahmad Sakr (Muḥammad Ahmad Ṣaqr) erhielt eine Professur für Wirtschaftswissenschaften an der *King Abdul Aziz University* in Jidda, vgl. Ahmad (ed.) 1980: Conference Participants: 358.

¹⁵ Die Hälfte der Konferenzpapiere ist von Khurshid Ahmad in englischer Sprache veröffentlicht worden, vgl. Ahmad, Khurshid (ed.) 1980: *Studies in Islamic Economics*; im folgenden Ahmad, Kh. (ed.) 1980. Die zweite Hälfte wurde von Ahmad Sakr in arabischer Sprache publiziert, vgl. Ṣaqr, Ahmad Muḥammad (ed.) 1980b: *al-Iqtisād al-islāmī: buḥūṭ muḥtāra min al-mu'tamar al-'ālamī al-awwal li'l-iqtisād al-islāmī*, im folgenden Sakr 1980b.

¹⁶ Vgl. *The Islamic Council of Europe* (ed.) 1979: *The Muslim World and the Future Economic Order*. Fachintern kritisierten Parvez Manzoor und Ziauddin Sardar die Ansätze dieser Konferenz als „naive und anmaßende Tagträumereien“, die als Resultat der infolge des Ölbooms entstandenen Aufbruchstimmung in der muslimischen Welt ökonomisches Denken weitgehend vermissen ließen. Vgl. Manzoor/Sardar 1986: 28.

¹⁷ Vgl. *The International Institute for Labour Studies Geneva*, (*International Labour Organisation*) (ed.) 1980: *Islam and a New International Economic Order – The Social Dimension*; im folgenden *The International Institute for Labour Studies Geneva* (ed.) 1980.

¹⁸ Die Ergebnisse wurden publiziert in Ariff, Mohamed (ed.) 1982: *Monetary and Fiscal Economics of Islam*; im folgenden Ariff (ed.) 1982; Mohamed Ariff wurde Professor of Analytical Economics an der *Faculty of Economics and Administration* der *University of Malaya*, Kuala Lumpur, vgl. Iqbal (ed.) 1988: Participants: 359.

¹⁹ Vgl. Ahmad, Ziauddin/Iqbal, Munawar/Khan, M. Fahim (eds.) 1983a: *Money and Banking in Islam*; im folgenden Ahmad, Z./Iqbal/Khan (eds.) 1983a; vgl. ferner dies. (eds.) 1983b: *Fiscal Policy and Resource Allocation*, im folgenden Ahmad, Z./Iqbal/Khan (eds.) 1983b.

(ICRIE) stattfanden und deren Ergebnisse Ziauddin Ahmad²⁰, Munawar Iqbal²¹ und Fahim Khan²² veröffentlichten. Bis zur zweiten internationalen Konferenz zur Islamischen Ökonomik vergingen dann allerdings einige Jahre: Erst 1983 fand in Islamabad die *Second International Conference on Islamic Economics* statt, deren Ergebnisse von Munawar Iqbal 1986 unter dem Titel „Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy“ publiziert wurden.²³ Die dritte internationale Konferenz zum Thema Islamische Ökonomik wurde 1990 in Zusammenarbeit mit der *Islamic Development Bank (IDB)* und den inzwischen gegründeten Institutionen *IUU* und *International Association of Islamic Economics (IAIE)* in Kuala Lumpur abgehalten.²⁴

Eine Vorreiterrolle bei der Konzeptionalisierung der Islamischen Ökonomik nimmt die bereits 1971/72 in den USA gegründete *Association of Muslim Social Scientists (AMSS)* ein, der älteste Zusammenschluss von Wissenschaftlern zur Islamischen Ökonomik, aus der wichtige Protagonisten dieser Disziplin – etwa Muhammad Nejatullah Siddiqi,²⁵ Umar Chapra,²⁶ Monzer Kahf²⁷ und Muham-

²⁰ Ziauddin Ahmad promovierte 1963 an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Harvard Universität. Zwischen 1978 und 1983 war er Deputy Governor der *State Bank of Pakistan* und von 1983 bis 1988 Leitender Direktor des *IIIE* in Islamabad. Ferner gehörte er dem pakistanischen *Council of Islamic Ideology* an und arbeitete u.a. als Berater des Internationalen Währungsfonds, vgl. Klappentext zu Ahmad, Z. 1991.

²¹ Munawar Iqbal promovierte 1979 an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der kanadischen Simon Fraser University. Er arbeitete am *Pakistan Institute of Development Economics* und als Leiter der Forschungsabteilung am *IIIE* an der *School of Economics* der *International Islamic University* in Islamabad. Ferner war er für das *CRIE* in Jidda tätig, vgl. Klappentext zu Iqbal (ed.) 1988; ders. 1985: 45.

²² Fahim Khan, in Wirtschaftswissenschaften in Boston promoviert, arbeitete zunächst für das Ministerium für Planung und Entwicklung in Islamabad. 1984 wurde er Direktor der *School of Economics* der *International Islamic University* in Islamabad. 1988 stieß er zur *Islamic Development Bank (IDB)* in Jidda und fungierte ab 1990 als Vorsitzender der Forschungsabteilung des *Islamic Research and Training Institute (IRTI)*, vgl. Klappentext zu Khan, F. 1995.

²³ Vgl. hier die zweite Auflage von Iqbal, Munawar (ed.) 1988: *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*; im folgenden Iqbal (ed.) 1988.

²⁴ Vom 28.-30.1.1990; vgl. Konferenzbericht im *American Journal of Islamic Social Sciences* 9, 1992, 3, 427-431.

²⁵ Muhammad Nejatullah Siddiqi arbeitete zunächst als Wirtschaftswissenschaftler, dann als Professor für „Islamische Studien“ an der indischen *Aligarh Muslim University*. Anfang der 1980er Jahre stieß er zum *CRIE* der *King Abdulaziz University* in Jidda. 1982 erhielt er den *King Faisal International Prize for Islamic Studies*, vgl. Klappentext zu Siddiqi, M.N. 1996.

²⁶ Umar Chapra gilt ebenfalls als einer der frühen Wegbereiter der Islamischen Ökonomik. Er arbeitete unter anderem als Wirtschaftsberater für die *Saudi Arabian Monetary Agency*. Als Anerkennung für seine Verdienste erhielt er 1990 den *Islamic Development Bank Award in Islamic Economics* und den *King Faisal International Award in Islamic Studies*; vgl. Klappentext zu Chapra 1992.

²⁷ Monzer Kahf, in Wirtschaftswissenschaften in den USA promoviert, war in den 1970er Jahren Vorsitzender der *Economists Group* der *AMSS*. Er arbeitete unter anderem für das *IRTI* und die *IDB* in Jidda. Vgl. Kahf 1980: 19; ders. 1992: 155.

mad Arif²⁸ – hervorgingen. Die *AMSS*, die in den 1980er Jahren zunächst hinter andere namhafte Organisationen zurückgetreten war, gewann in den 1990er Jahren wieder an Bedeutung.²⁹ Sie organisiert seit 1988 alle zwei Jahre internationale Konferenzen zum Gesamtkomplex Islamische Ökonomik, so z.B. 1990 zum Thema „Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework“³⁰ und 1992 zum Thema „Economic Growth and Human Resource Development in an Islamic Perspective“.³¹

Als ein weiteres Zentrum der Konzeptionalisierung der Islamischen Ökonomik besteht seit 1981 in Herndon, USA, das *International Institute of Islamic Thought (IIIT) (al-Maʿhad al-ʿĀlamī liʾl-Fikr al-Islāmī)*,³² das sich als länderübergreifende „islamische“ Institution vor allem dem „Projekt der Islamisierung des Wissens“ verschrieben hat. Das *IIIT* veranstaltet zahlreiche Seminare und Konferenzen zur Islamischen Ökonomik. Zusammen mit anderen Institutionen ediert das *IIIT* ferner die *Islamic Economic Series*³³ sowie die Reihe *Islamization of Knowledge*, von der inzwischen mehr als 20 Monographien und Sammelbände existieren.³⁴

I.2.2 Institutionen der Forschung und der Lehre

Als zentrales Forschungsinstitut der Islamischen Ökonomik gilt das 1977 in Jidda gegründete *International Centre for Research in Islamic Economics (ICRIE)*³⁵ – später

²⁸ Muhammad Arif war in den 1980ern Co-Chairman der Research Group for Economics der *AMSS* in den USA und arbeitete am Research Department der *State Bank of Pakistan*, vgl. Arif 1985b: 87; ders. 1987a: 51; er ist nicht zu verwechseln mit Mohamed Ariff, dem Herausgeber von „Monetary and Fiscal Economics of Islam“, vgl. Ariff (ed.) 1982a.

²⁹ Generalsekretär der *AMSS* wurde in den 1980er Jahren Seyyid M. Syeed, vgl. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5, 1988, 2, 397.

³⁰ Die Ergebnisse wurden publiziert in Sattar, Zaidi (ed.) 1992: Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework. Proceedings of the Third International Islamic Economics Seminar 1990; im folgenden Sattar (ed.) 1992; vgl. ferner *The American Journal of Islamic Social Sciences* 9, 1992, 3, 427-31.

³¹ Vgl. Ahmed, Ehsan (ed.) 1993: Economic Growth and Human Resource Development in an Islamic Perspective. Proceedings of the Fourth International Islamic Economics Seminar 1992; im folgenden Ahmed, E. (ed.) 1993; vgl. ferner *The American Journal of Islamic Social Sciences* 9, 1992, 4, 584-6.

³² Präsident des *IIIT* wurde Taha Jabir al-Alwani, Generaldirektor Abdul Hamid Abu Sulayman; weitere Vertreter waren Jamal Barzinji und Gamal Atiyyah, vgl. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 8, 1991, 1, 181-184.

³³ Vgl. z.B. Band 17 der *Islamic Economic Series*: Chapra, M. Umar 1992: Islam and the Economic Challenge.

³⁴ Vgl. die *Islamization of Knowledge Series* No. 1: Abu Sulayman, Abdul Hamid (ed.) 1989: Islamization of Knowledge – General Principles and Work Plan, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, USA.

³⁵ Vgl. die offizielle Zielsetzung des *ICRIE*: „*The International Centre for Research in Islamic Economics*, King Abdul Aziz University, Jeddah, has been established to initiate, sponsor and coordinate research into different aspects of Islamic Economics, to develop a rigorous Islamic critique of contemporary economic theory and policy and to reconstruct economic

in *Centre for Research in Islamic Economics (CRIE)* umbenannt – , das vor allem Fragen der Grundlagenforschung behandelt und seit den 1970er Jahren zahlreiche Forschungsarbeiten publiziert hat. In das *CRIE* sind ferner wichtige Protagonisten der Islamischen Ökonomik wie etwa Muhammad Nejatullah Siddiqi und Muhammad Abdul Mannan³⁶ institutionell eingebunden.³⁷ 1983 begann das Forschungszentrum mit der Herausgabe des arabisch- und englischsprachigen *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī (JRIE)*, einer wissenschaftlichen Publikation mit beachtlichem theoretischen Niveau, die ursprünglich zweimal jährlich erscheinen sollte.³⁸ Später kamen mehrere Fachzeitschriften hinzu, darunter seit 1988 das *Journal of Islamic Economics*, ab 1991 der *Review of Islamic Economics/Mağallat Buḥūt al-Iqtisād al-Islāmī* (Leicester), ab 1994 die *Islamic Economic Studies* (Jidda), sowie das *American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS)* aus Plainfield, das seit 1983 kontinuierlich erscheint und zudem einen relativ hohen Verbreitungsgrad aufweist.

Als weiteres neu gegründetes Institut ist das *Islamic Research and Training Institute (IRTI)* zu nennen, das 1981 von der sechs Jahre zuvor gegründeten *Islamic Development Bank (IDB)* ins Leben gerufen wurde. Das in Jidda ansässige *IRTI* befasst sich in erster Linie mit Grund- und Anwendungsfragen der Islamischen Ökonomik und bearbeitet – mit den thematischen Schwerpunkten zinslose Bankgeschäfte, Entwicklungsprobleme und Fragen der Wirtschaftsbeziehungen zwischen den islamischen Ländern – mehr als 40 Forschungsprojekte.³⁹

Seit den späten 1970er Jahren gibt es ferner die *Islamic Foundation* in Leicester, die sich nach eigenen Aussagen als Organisation versteht, die sich der Erziehung der Menschen und der Forschung widmet. Sie unterhält Forschungsabteilungen zu den Themen Islamische Ökonomik, christlich-muslimische Beziehungen und muslimische Minderheiten in Zentralasien. Ferner gibt die *Islamic Foundation* vierteljährlich den *Muslim World Book Review* mit dem Supplement *Index of Isla-*

theory and policy in the light of the values, principles and ideals of Islam.“ Vgl. Klappentext zu Ahmad, Kh. (ed.) 1980.

³⁶ Muhammad Abdul Mannan promovierte in Wirtschaftswissenschaften an der Michigan State University in den USA. In den 1960er Jahren war er Assistent an der *Federal Planning Commission* Pakistans. Seit Anfang der 1980er Jahre unterhält er eine Forschungsprofessur am *CRIE* in Jidda. Unter anderem arbeitete er als Berater der *Asian Development Bank* sowie für die *IDB* und das *IRTI* in Jidda, vgl. Klappentext zu Mannan 1984b.

³⁷ Später erfolgte der Zusammenschluss wichtiger Protagonisten der Islamischen Ökonomik in der *International Association of Islamic Economics (IAIE)*. Generalsekretär der *IAIE*, die ein Koordinierungskomitee besitzt und einmal im Jahr zusammentritt, wurde Munawar Iqbal; vgl. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 9, 1992, 3, 431.

³⁸ Allerdings wurde das Erscheinen des *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* nach Heft 3/1985 bereits wieder eingestellt.

³⁹ Vgl. Yalcintas, Nevzat 1987: Problems of Research in Islamic Economics: General Background: 34/5; im folgenden Yalcintas 1987.

mic Literature heraus, der sich als wertvolle Quelle für die Erfassung aktueller Literatur zur Islamischen Ökonomik erwiesen hat.⁴⁰

Schließlich ist das 1983 gegründete *International Institute of Islamic Economics (IIIE)* zu erwähnen, das der *School of Economics* an der zwei Jahre zuvor gegründeten *International Islamic University* in Islamabad angegliedert ist und einen integrierten Studiengang in Rechts- und Wirtschaftswissenschaften anbietet.⁴¹ Das *IIIE* befasst sich einerseits mit der Erarbeitung von Lehrmaterialien und der Organisation von Konferenzen, andererseits brachte es eine Reihe theoretischer und anwendungsbezogener Studien und Forschungsarbeiten heraus. Weitere, allerdings weniger bekannte Lehr- und Forschungsstätten befinden sich an der 1983 gegründeten ökonomischen Fakultät der *International Islamic University* von Malaysia (*IIU*),⁴² dem 1979/80 eingerichteten *Department of Islamic Economics* an der *Imam Mohammad Bin Saud Islamic University* in Riad sowie seit 1976 im *Islamic Research Bureau (IERB)* in Dhakka/Bangladesch.⁴³ Während sich diese Institutionen vorrangig mit gesamtwirtschaftlich-theoretischen Fragestellungen beschäftigen, werden Fragen der praktischen Anwendung – so zur Funktionsweise zinsloser Islamischer Banken – von der 1977 gegründeten *International Association of Islamic Banks* mit dem Hauptsitz in Jidda behandelt. Anwendungsbezogene Forschung unternimmt seit 1981 auch das im türkischen Teil Nikosias gegründete *International Institute of Islamic Banking*.⁴⁴

1.3. Quellen und Materiallage

1.3.1 „Islamische Ökonomik“ und „zakāt“ in den Veröffentlichungen der Islamischen Ökonomen

Der Großteil der Untersuchung stützt sich auf Primärliteratur der Islamischen Ökonomen aus den 1970er, 1980er und 1990er Jahren. Bei dieser Literatur ist zu berücksichtigen, dass es sich hierbei um Material handelt, das extrem heterogene, unsystematische und z.T. inkonsistente Züge aufweist, was zunächst als Ausdruck

⁴⁰ Vgl. Klappentext zu Chapra 1992. Ferner gibt die *Islamic Foundation* zusammen mit dem *IIIT* die *Islamic Economic Series* heraus, vgl. Band 20 der *Islamic Economic Series*: Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1996: *Role of the State in the Economy. An Islamic Perspective*.

⁴¹ Zur fachinternen Kritik am Lehrfach *Islamische Ökonomik* vgl. Kapitel V.7.2 Die Islamisierung des Erziehungs- und Bildungssektors.

⁴² Mit Abdul Hamid Sulayman wurde in den 1990er Jahren ein prominenter Verfechter des Projekts der „Islamisierung des Wissens“ zum Rektor der *International Islamic University of Malaysia* ernannt.

⁴³ Vgl. Yalcintas 1987: 36/7.

⁴⁴ Vgl. Nienhaus, Volker 1981b: *Islamische Ökonomik – Entwicklungen, Inhalte und Probleme*: 251/2; im folgenden Nienhaus 1981b; eine Zusammenstellung aller relevanten Institutionen findet sich bei Presley, John R. (ed.) 1988: *Directory of Islamic Financial Institutions*; vgl. ferner Doha, Shahid S./Gul, Abdullah (eds.) 1984: *A Directory of Islamic Development Banks, Member Countries Research and Training Institutions in the Field of Economics, Finance and Banking*.

dafür zu werten ist, dass sich die Theorie der Islamischen Ökonomik noch in einer Phase der Diskussion und Ausarbeitung befindet. Die starke Divergenz der Konzepte sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht lässt sich auch darauf zurückführen, dass an dem Prozess der Konstruktion der Islamischen Ökonomik Akteure aus unterschiedlichen Fachrichtungen – etwa aus dem islamischen Recht oder den Wirtschaftswissenschaften – beteiligt sind.

Als vorrangig erwies sich eine Systematisierung des Materials und seine Unterscheidung in apologetisch-oberflächliche einerseits und fundierte Arbeiten andererseits. Zu differenzieren war insbesondere zwischen älteren Arbeiten,⁴⁵ die von pakistanischen Autoren zwischen 1950 und 1970 meist ohne Kenntnisse wirtschaftswissenschaftlicher Zusammenhänge angefertigt worden waren,⁴⁶ und den von inhaltlicher und methodischer Substanz zeugenden Arbeiten⁴⁷ aus den erwähnten Forschungsinstituten zur Islamischen Ökonomik. Die Publikationen dieser Forschungsinstitute wie etwa des *CRIE* in Jidda, des *IIIE* in Islamabad, des *IIIT* in Herndon und der *Islamic Foundation*⁴⁸ in London stehen im Zentrum der vorliegenden Untersuchung. Bei diesem Material handelt es sich mehrheitlich um die schriftlichen Fassungen von Vorträgen, die auf internationalen Konferenzen zur Islamischen Ökonomik gehalten und anschließend als Sammelbände veröffentlicht wurden.⁴⁹ Der Großteil dieser zumeist in Aufsatzform und nur in geringerem Maße in Monographien vorliegenden Arbeiten lässt einen allmählichen Übergang von der Beschäftigung mit wirtschaftsethischen, -rechtlichen und -praktischen Fragen zu einer Thematisierung wirtschaftstheoretischer Fragen erkennen. Im Gegensatz zu entsprechenden Ansätzen schiitischer Autoren⁵⁰ erreichen diese Arbeiten trotz vorhandener Inkonsistenzen in der Theoriebildung ein beachtliches theoretisches Niveau, das eine ernsthafte wissenschaftliche Auseinandersetzung rechtfertigt. Jede Untersuchung, die den Stand der Theoretisierung der Islamischen Ökonomik

⁴⁵ Vgl. beispielsweise die bereits 1948 erschienene Publikation von Siddiqi, S.A. 1982: *Public Finance in Islam*.

⁴⁶ Vgl. u.a. Afzal-ur-Rahman 1974: *Economic Doctrines of Islam*; Ahmad, Shaikh Mahmud 1968: *Economics of Islam. A Comparative Approach* (Erstveröffentlichung 1951); Ajijola, Alhaji Adeleke Dirisu 1977: *The Islamic Concept of Social Justice*; Muslehuddin, Muhammad 1974: *Economics and Islam*; Sharif, M. Raihan 1963: *Islamic Social Framework*; Yūsuf, S.M. 1971: *Economic Justice in Islam*.

⁴⁷ Hierzu sind zu zählen: Ahmad, Z./ Iqbal, M./ Khan, F. (eds.) 1983a; Ariff, Mohamed (ed.) 1982a; Iqbal (ed.) 1988; Mannan 1984a; Sattar (ed.) 1992.

⁴⁸ Zu erwähnen ist ferner das *Islamic Research and Training Institute (IRTI)*.

⁴⁹ Die Vorträge wurden mit anschließenden Kommentar- und Diskussionsbeiträgen veröffentlicht. Letztere stellten weiteres wertvolles Material dar und fanden entsprechende Berücksichtigung, vgl. The Islamic Council of Europe (ed.) 1979; Ahmad, Kh. (ed.) 1980; Sakr (ed.) 1980b; The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980; Iqbal (ed.) 1988.

⁵⁰ Als die repräsentativsten Arbeiten schiitischer Autoren gelten die von Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und Abū'l-Ḥasan Banī Ṣadr, vgl. Ṣadr, Muḥammad Bāqir aṣ- 1991: *Iqtisādunā; Banī-Ṣadr, Abū'l-Ḥasan 1979: Iqtisād-i tauḥidī*. Vgl. Kap. V.6 Der Anspruch der Islamischen Ökonomik als Wissenschaft.

zu beurteilen versucht, muss dem Umstand Rechnung tragen, dass der Diskurs der Fachdisziplin Islamische Ökonomik inzwischen auf wissenschaftlicher Ebene geführt wird. Folglich muss sie vorrangig die Arbeiten der einschlägigen Forschungsinstitute zur Islamischen Ökonomik behandeln, wie es hier versucht werden soll. Aus der Entscheidung, sich vorrangig auf die diesen Forschungsinstituten entstammenden Entwürfe eines „Systems“ Islamische Ökonomik zu konzentrieren, folgt allerdings nicht, dass hiermit der Anspruch verfolgt wird, etwa eine generelle Anwendung „islamischer Wirtschaftskonzepte“, wie sie beispielsweise der Iran zu praktizieren vorgibt, zu untersuchen.⁵¹

Von seiten der Islamischen Ökonomen liegt inzwischen eine Anzahl an Bibliographien vor, die allerdings von unterschiedlicher Qualität und stark von den persönlichen Präferenzen der Verfasser abhängen.⁵² Die erste und wichtigste Bibliographie zur Islamischen Ökonomik wurde 1978 von Muhammad Nejatullah Siddiqi publiziert.⁵³ Siddiqi differenziert fünf Themenschwerpunkte der Islamischen Ökonomik: erstens die „ökonomische Philosophie des Islam“, zweitens das „ökonomische System des Islam“, drittens die „islamische Kritik zeitgenössischer ökonomischer Theorien und Systeme“, viertens die „Entwicklung der ökonomischen Analyse innerhalb eines islamischen Rahmens“ und fünftens die „Geschichte des ökonomischen Denkens im Islam“.⁵⁴ Im Rahmen dieser fünf Themenschwerpunkte bildet er ca. 50 Sachgruppen zur Islamischen Ökonomik, wobei seine Zuordnung allerdings nicht immer nachvollziehbar ist. So subsumiert er beispielsweise die Themen Eigentum, Konsum, öffentliche Finanzen (hierunter fasst er beispielsweise die *zakāt*), zinsloses Bankwesen und Theorie des „profit-sharing“ – teils mit wechselnder, teils mit derselben Begrifflichkeit – sowohl unter den Bereich „ökonomisches System des Islam“ als auch unter „Entwicklung der ökonomischen Analyse innerhalb eines islamischen Rahmens“.⁵⁵

In der Gesamtbetrachtung erweist sich Siddiqis Bibliographie trotz der angeführten 700 Titel, zu je einem Drittel Englisch, Arabisch und Urdu, als sehr selektive Auswahl, die zudem zahlreiche unvollständige bzw. falsche Angaben enthält.⁵⁶ Ferner ist zu bemängeln, dass seine Bibliographie selbst für den Stand des Jahres 1980 nicht die aktuellsten und repräsentativsten Titel zur Islamischen Ökonomik

⁵¹ Vgl. die entsprechenden Arbeiten von Kooroshy, Javad 1990: Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik Iran. Anspruch und Wirklichkeit; Schirazi, Asghar 1987: The Problem of the Land Reform in the Islamic Republic of Iran: Complications and Consequences of an Islamic Reform Policy.

⁵² Vgl. Khan, Tariqullah 1984: Islamic Economics: A Bibliography; Khan, Muhammad Akram 1983: Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu – Vol. I; Khan, ders. 1991: Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu – Vol. II.

⁵³ Hier wird die weitgehend identische zweite Fassung von 1980 verwendet, vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1980: Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature; im folgenden Siddiqi, M. N. 1980.

⁵⁴ Ebd. 271/2.

⁵⁵ Ebd. 191-269.

⁵⁶ Ebd. 297/8.

aufführt und nicht nur Primärquellen zitiert, sondern zu einem erheblichen Teil auch Sekundärliteratur: So muss es den an dem Thema Islamische Ökonomik interessierten Forscher verwundern, in Siddiqis Bibliographie auch Arbeiten aus der westlichen Islamwissenschaft vorzufinden, die mit der Theoriebildung der Islamischen Ökonomik nichts zu tun haben. Dies betrifft etwa eine Untersuchung zur historischen Bedeutung einer spezifischen Finanzinstitution,⁵⁷ die Übersetzung einer Theorie muslimischer Gesellschaften⁵⁸ oder eine soziologische Betrachtung des Verhältnisses von Religion und Wirtschaftsverhalten im Islam.⁵⁹

Die unter den Begriff „Islamische Ökonomik“ subsumierbaren Themen und Unterthemen weisen eine erhebliche Varianz und Bandbreite auf: Diese reichen etwa von Wohlfahrt über Entwicklung bis zur Finanzpolitik. Zu den dominierenden Themenbereichen der Islamischen Ökonomik, die sich nach Sichtung der einschlägigen Literatur ermitteln ließen, gehören zunächst die Geld- und Finanzpolitik.⁶⁰ Hierzu zählen auch Arbeiten zum *ribā*-Verbot⁶¹ und zum „profit-sharing“ – wie etwa die Untersuchung von Muhammad Nejatullah Siddiqi.⁶² Beide Bereiche bilden die Grundlage für die Entwicklung von Theorien des zinslosen islamischen Bankwesens, die neben Siddiqi etwa von Chapra und Khan ausführlich behandelt werden.⁶³ Ein weiteres wichtiges Thema ist das Versicherungswesen, dem sich ebenfalls Siddiqi in einer Monographie zuwendet.⁶⁴

Untersuchungen, die explizit der Konstruktion von *zakāt*-Theorien in der Islamischen Ökonomik gewidmet sind, gibt es sowohl in Form von Einzelstudien, wie die von Faridi⁶⁵ und Darwiš/Zain⁶⁶ oder in Form von Sammelbänden wie der von Zaman.⁶⁷ Ausführlich wird die *zakāt* auch innerhalb von Monographien oder grö-

⁵⁷ Vgl. Siddiqis Hinweis auf Gibb, H.A.R. 1955: The Fiscal Rescript of ‘Umar II, ebd. 278.

⁵⁸ Vgl. den Hinweis auf Rosenthal, Franz 1958: Ibn Khaldūn: The Muqaddimah. An Introduction to History, ebd. 312.

⁵⁹ Vgl. die Anführung von Rodinson, Maxime 1966: Islam et Capitalisme, ebd. 281.

⁶⁰ Vgl. etwa die als Sammelbände publizierten Arbeiten von Ariff, Mohamed (ed.) 1982a: Monetary and Fiscal Economics of Islam; Ahmad, Ziauddin/Iqbal, Munawar/Khan, M. Fahim (eds.) 1983a: Money and Banking in Islam; Dies. (eds.) 1983b: Fiscal Policy and Resource Allocation.

⁶¹ Vgl. etwa Institute of Policy Studies (ed.) 1994: Elimination of Riba from the Economy.

⁶² Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1985a: Partnership and Profit in Islamic Law.

⁶³ Vgl. Chapra, Umar 1985: Towards a Just Monetary System; Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1983: Banking without Interest; Khan, Waqar Masood 1985: Towards an Interest-Free Islamic Economic System.

⁶⁴ Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1985b: Insurance in the Islamic Economy.

⁶⁵ Fadlul Rahman Faridi war Dozent an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der indischen Aligarh Universität, bevor er Chairman am Department of Socio-Technical Studies der *King Abdul Aziz University* in Jidda wurde. Vgl. Faridi 1980: 119; ders. 1983: 27.

⁶⁶ Vgl. Faridi, Fadlul Rahman 1980: Zakāt and Fiscal Policy; Darwiš, Aḥmad Fu’ād / Zain, Maḥmūd Şiddiq 1984: Aṭar az-zakāt ‘alā dālat al-istiḥlāk al-kullī fi iqtisād islāmī. Aḥmad Fu’ād Darwiš und Maḥmūd Şiddiq Zain waren Dozenten an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der *King Abdul Aziz University* in Jidda, vgl. Darwiš/Zain 1984: 52.

⁶⁷ Vgl. den Sammelband von Zaman, M. Raquibuz (ed.) 1980a: Some Aspects of the Economics of Zakāh, der auf eine von der *AMSS* zur *zakāt* veranstaltete Konferenz in den

ßeren Arbeiten zum Gesamtsystem Islamische Ökonomik behandelt, wie beispielsweise in den Arbeiten von Mannan, Chapra und Choudhury⁶⁸ der Fall.⁶⁹ Gegenstand der Untersuchung ist die *zakāt* ferner in einigen Länderfallstudien, welche – wie etwa die Arbeiten von Salama,⁷⁰ Salleh/Ngah,⁷¹ Zarqa⁷² und Zaman – die Einführung dieser Steuer in ausgewählten Wirtschaften des Vorderen Orients simulieren.⁷³ Die meisten Untersuchungen zur *zakāt* finden sich jedoch in Arbeiten, die der Theoretisierung der Geld- und Finanzpolitik, – wie die von Metwally,⁷⁴ Kahf, Salama oder Faridi⁷⁵ – und der Einkommens- und Vermögensdistribution, – wie die von Zarqa, Ahmad oder al-Jarhi⁷⁶ – gewidmet sind. Ausführlich behandelt wird die *zakāt* ferner in Arbeiten zur Theorie eines „islamischen Konsumverhal-

USA zurückgeht. Raquibuz Zaman wurde Professor of Finance and International Business an der *School of Business* des *Ithaka College* in New York. Er arbeitete ferner als Senior Research Economist am *Bangladesh Institute of Development Economics* und ist Berater für die Weltbank und die Vereinten Nationen. Vgl. Zaman 1980b: 209; ders. 1988: 17.

⁶⁸ Masudul Alam Choudhury war Assistant Professor of Economics am *Department of Socio-Technical Studies* an der *King Abdul Aziz University* in Jidda und Associate Professor of Economics am kanadischen University College of Cape Breton, Nova Scotia, vgl. Choudhury 1980: 158; ders. 1992: 45.

⁶⁹ Vgl. Mannan, Muhammad Abdul 1970: *Islamic Economics. Theory and Practice*; ders. 1984a: *The Making of Islamic Economic Society*; Chapra, M. Umar 1970: *The Economic System of Islam. A Discussion of its Goals and Nature*; Choudhury, Masudul Alam 1986: *Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics*.

⁷⁰ Abidin Ahmed Salama arbeitete in den 1980er Jahren für die *Faisal Islamic Bank of Sudan* in Khartum, vgl. Iqbal (ed.) 1988: Participants: 370.

⁷¹ Ismail Muhd Salleh und Rogayah Ngah gehörten der *Faculty of Economics and Management der Universiti Kebangsaan Malaysia* und der *National University of Malaysia*, in Bangi, Selangor an, vgl. Salleh/Ngah 1980: 80.

⁷² Muhammad Anas az-Zarqa (Muḥammad Anas az-Zarqāʾ), Sohn von Muṣṭafāʾ az-Zarqāʾ, eines führenden Mitglieds der syrischen Muslimbruderschaft, war Anfang der 1980er Jahre Associate Professor an der *King Abdul Aziz University* in Jidda, vgl. Zarqa 1980: 3; 18; Reissner 1980: 430.

⁷³ Vgl. Salama, Abidin Ahmed 1982: *Fiscal Analysis of Zakāh with Special Reference to Saudi Arabia's Experience in Zakāh*; Salleh, Ismail Muhd/Ngah, Rogayah 1980: *Distribution of Zakāh Burden on Padi Producers in Malaysia*; Zarqāʾ, Muḥammad Anas az- 1984: *Nuzum at-tauzīʿ al-islāmīya*; Zaman, M. Raquibuz (ed.) 1980b: *Policy Implications of Introducing Zakāh into Bangladesh and into Saudi Arabia*.

⁷⁴ Mukhtār Muhammad Metwally (Muḥtār Muḥammad Mitwalli) arbeitete in den 1980er Jahren als Dozent an der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Queensland sowie an der *King Saud University* in Riad, vgl. Metwally 1983: 59; ders. 1985: 148.

⁷⁵ Vgl. Metwally, M. M. 1983: *Fiscal Policy in an Islamic Economy*; Kahf, Monzer 1982b: *Fiscal and Monetary Policies in an Islamic Economy*; ders. 1983: *Taxation Policy in an Islamic Economy*; Salama, Abidin Ahmed 1983: *Fiscal Policy in an Islamic State*; Faridi, Fadlul Rahman 1983: *A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State*.

⁷⁶ Vgl. Zarqāʾ, Muḥammad Anas az- 1984: *Nuzum at-tauzīʿ al-islāmīya*; Ahmad, Ziauddin 1991: *Islam, Poverty and Income Distribution*; Jarhi, Mabid Ali al- 1985: *Towards an Islamic Macro Model of Distribution: A Comparative Approach*. Mabid Ali al-Jarhi war Senior Economist am Department of Research and Statistics des *Arab Monetary Fund* in Abu Dhabi, vgl. al-Jarhi 1985: 1.

tens“ – wie beispielsweise bei Kahf, Khan und Iqbal⁷⁷ –, in Abhandlungen, die die Spar- und Investitionsfunktion in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ zum Gegenstand haben,⁷⁸ sowie in Arbeiten, die – wie die von Hasanuz Zaman – sich der Rekonstruktion der historischen Rolle der *zakāt* widmen.⁷⁹

Auch Arbeiten zum Thema eines künftigen „islamischen Staates“, den die Islamischen Ökonomen als eine Bedingung für die Verwirklichung eines „islamischen Wirtschaftssystems“ betrachten, weisen eine erhebliche Bandbreite auf. Detaillierte Abhandlungen der politischen und ökonomischen Staatsfunktionen finden sich etwa in den Arbeiten von Siddiqi, Chapra und Sakr⁸⁰ oder in Untersuchungen, in denen wiederum staatliche Eingriffe in den Wirtschaftskreislauf im Mittelpunkt stehen, wie es bei Mubārak⁸¹ und Naqvi⁸² der Fall ist.⁸³ Wie anhand der mit „Islamic Environmental Systems Engineering“ betitelten Monographie von Husaini ersichtlich,⁸⁴ geben allerdings längst nicht alle Titel, die sich als wertvoll für die Untersuchung der Rolle des Staates in der Islamischen Ökonomie erwiesen haben, einen unmittelbaren Hinweis auf eine detaillierte Abhandlung dieses Themenbereiches.

Wie die in den Kurzbiographien vorgestellten Lebensläufe zeigen, basiert die vorliegende Arbeit hauptsächlich auf der Literatur eines inneren Kreises von Islamischen Ökonomen, der nicht mehr als 40 Wissenschaftler umfasst. Die Arbeiten dieser Hauptakteure bilden den Grundstock für die Herausarbeitung der wichtigsten konstitutiven Merkmale der Islamischen Ökonomie. Hierzu gehören

⁷⁷ Vgl. Kahf, Monzer 1980: A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society; Khan, M. Fahim 1986: Macro Consumption Function in an Islamic Framework; Iqbal, Munawar 1985: Zakāh, Moderation and Aggregate Consumption in an Islamic Economy.

⁷⁸ Vgl. Kahf, Monzer 1982a: Saving and Investment Functions in a Two-Sector Islamic Economy.

⁷⁹ Vgl. etwa Hasanuz Zaman, S.M. 1991: Economic Functions of an Islamic State (The Early Experience). S.M. Hasanuz Zaman war Leiter der Islamic Economics Division der *State Bank of Pakistan*. Ferner war er Mitglied des *Council for Islamic Ideology* seines Landes und gehörte jenem Expertengremium an, das die Durchsetzung der *zakāt*-Gesetze in Pakistan vorbereitete, vgl. Klappentext zu Hasanuz Zaman 1991.

⁸⁰ Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1996: Role of the State in the Economy. An Islamic Perspective; Chapra, M. Umar 1980: The Islamic Welfare State and its Role in the Economy; Sakr, Muhammad Ahmad 1980a: The Role of The State in the Economic System of Islam.

⁸¹ Muḥammad al-Mubārak gehörte der Faculty of Dawah in Mekka an, vgl. Ahmad (ed.) 1980: Conference Participants: 368.

⁸² Syed Nawab Haider Naqvi war Professor am *Pakistan Institute of Development Economics* in Islamabad, vgl. Iqbal (ed.) 1988: Participants: 365.

⁸³ Vgl. Mubārak, Muḥammad al- 1980: Tadaḥḥul ad-daula al-iqtiṣādī fi'l-islām; Naqvi, Syed Nawab Haider 1983: The Margins of State Intervention in an Islamic Economy.

⁸⁴ Vgl. etwa Husaini, S. Waqar Ahmed 1980: Islamic Environmental Systems Engineering. Waqar Ahmed Husaini arbeitete als Associate Professor im *Department of Civil Engineering and Socio-Technical Studies* an der *King Abdul Aziz University* in Jidda. Unter anderem war er Berater für die *Organisation der Islamischen Konferenz* und verschiedene Unterorganisationen der Arabischen Liga, vgl. Klappentext zu Husaini 1980.

die Ableitung einer ökonomischen Doktrin des Islam, die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“, das Staatsverständnis, die wichtigsten epistemologischen Grundlagen sowie den Wissenschaftsanspruch und die politischen Ziele des „Systems“ Islamische Ökonomik.

Was dagegen die Bewertung der historischen Rolle der *zakāt*, des Prozesses ihrer Reaktivierung im 20. Jahrhundert und ihres praktischen Vollzugs anhand der Fallbeispiele Pakistan und der *Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE)* angeht, stützt sich die Untersuchung auch auf die Literatur eines äußeren Kreises von Islamischen Ökonomen, der weitere 50 bis 60 Akteure umfasst, sowie auf Quellenmaterial, das über den engeren Bereich der Islamischen Ökonomik hinausgeht.

1.3.2 Quellen der *zakāt*-Forschung außerhalb der Islamischen Ökonomik

Wie erwähnt, behandelt die Untersuchung die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik im allgemeinen, die Konstruktion von *zakāt*-Theorien im Rahmen der Islamischen Ökonomik im besonderen und schließlich die Theorie und Praxis der *zakāt*-Steuer in Geschichte und Gegenwart. Für den Teil der Untersuchung, der sich der Klärung der historischen und rechtlichen Stellung der *zakāt* im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode widmet, wurde eine erneute Untersuchung der Primärquellen für nicht ergiebig gehalten, da die wichtigsten diesbezüglichen Fragen in der islamwissenschaftlichen Sekundärliteratur bereits weitgehend erarbeitet worden sind. Ältere Arbeiten zur Stellung der *zakāt* im islamischen Recht liegen anhand der umfangreichen und detaillierten Abhandlung von Aghnides vor, der die *zakāt*-Regeln aus der Sicht der vier dominierenden islamischen Rechtsschulen darstellt,⁸⁵ sowie anhand der Arbeiten von Hurgronje⁸⁶ und Schacht,⁸⁷ die den historischen Vollzug der *zakāt* betrachten.

Zu den jüngeren *zakāt*-Untersuchungen gehört die von Mohammed Akhtar Saeed Siddiqi, der die frühe Entwicklung der *zakāt*-Gesetzgebung unter dem Aspekt der Anwendung des *ijtihād*, der Methode der selbstständigen Rechtsentscheidung, betrachtet.⁸⁸ Wichtig ist ferner Calders Untersuchung zur spezifischen *zakāt*-Perzeption der größten schiitischen Rechtsschule, der Zwölferschia (Imāmīya),⁸⁹ die sich für eine Bewertung von Spezifika der aktuellen *zakāt*-Praxis in Pakistan als wertvoll erwies. Zu den jüngeren Arbeiten gehören auch die Un-

⁸⁵ Vgl. die folgende Sekundärliteratur von Aghnides, Nicolas Prodromou 1916: *Mohammedan Theories of Finance*.

⁸⁶ Vgl. Hurgronje, C. Snouck 1882: *La Zakāt*; u. ders. 1894: *Une Nouvelle Biographie de Mohammed*.

⁸⁷ Vgl. Schacht, Joseph 1934: *Zakāt*.

⁸⁸ Bei der Untersuchung von Siddiqi, Mohammed Akhtar Saeed 1983: *Early Development of Zakāt Law and Ijtihād* handelt es sich um eine Dissertation an der Universität Edinburgh.

⁸⁹ Vgl. Calder, Norman 1981: *Zakāt in Imāmī Shī‘i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.*.

tersuchungen Johansens, der die *zakāt*-Regeln aus der Sicht der wichtigsten und größten islamischen Rechtsschule, der Ḥanafīya, behandelt. Im Zentrum von Johansens Arbeiten steht die Betrachtung jener feinen Differenzierungen, die das klassische *zakāt*-Gesetz für die Vermögenswerte der ruralen und urbanen Bevölkerungssegmente trifft und die eine höchst unterschiedliche Behandlung der Steuerdestinataren zur Folge hat.⁹⁰ An anderer Stelle analysiert er jene Konsequenzen, die sich für die Besteuerten aus der im hanafitischen Recht vorgesehenen Differenzierung zwischen den Gegenständen des persönlichen Bedarfs und den Handelswaren ergeben.⁹¹

Jener der Reaktivierung der *zakāt* im 20. Jahrhundert gewidmete Teil der Untersuchung beruht zum Großteil auf Primärquellen. Bei diesen handelt es sich etwa um Material zum Thema des „islamischen Sozialismus“ – wie in den Arbeiten von Afġānī, Quṭb und Sibā'ī der Fall –,⁹² um ein ägyptisches *zakāt*-Gesetz aus dem Jahre 1948,⁹³ um Resolutionen der Islamischen Forschungsakademie⁹⁴ und schließlich um einzelne Monographien, deren Autoren dem islamistischen Spektrum zuzuordnen sind.⁹⁵ Für die Einordnung der Phase des „islamischen Sozialismus“ wurde ferner einschlägige Sekundärliteratur – etwa die Arbeiten von Hanna / Gardner sowie von Reissner⁹⁶ – herangezogen.

Grundlage des Teils der Untersuchung, der die *zakāt*-Praxis Pakistans und der *Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE)* behandelt, bilden – neben der oben erwähnten Literatur eines äußeren Kreises von Wissenschaftlern zur Islamischen Ökonomik – offizielle Verlautbarungen der Presse⁹⁷ und der Regierung⁹⁸ sowie die Jahresberichte der betreffenden Islamischen Bank.⁹⁹ Zahlen und Stellungnahmen liegen ferner in

⁹⁰ Vgl. Johansen, Baber 1981: *Amwāl Zāhira and Amwāl Bāṭina: Town and Countryside as reflected in the Tax System of the Ḥanafite School*.

⁹¹ Vgl. Johansen, Baber 1995: *Household, Trade and Stock-Breeding: Spheres of Consumption and of Value Production in Muslim Fiscal Law*.

⁹² Vgl. al-Afġānī, Ġamāl ad-Dīn (o.J.): *al-A'māl al-kāmila li-Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī*; Quṭb, Sayyid 1978: *al-Adāla al-iġtimā'īya fi'l-islām* (Erstauflage ca. 1945); Sibā'ī, Muṣṭafā as-1961: *A propos du „Socialisme de l'Islam“*.

⁹³ Wākīd, Imām / Raġab, Maṣṣūr 'Alī / Bakīr, Ṣāliḥ / Abū Zahra, Muḥammad (eds.) (o.J.): *Mašrū' Qānūn az-zakāt*.

⁹⁴ Maġma' al-buḥūṭ al-islāmīya – ġāmi'at al-Azhar 1965: *Qarārāt wa-tauṣīyāt al-fiṭra aṭ-ṭāniya min al-mu'tamar aṭ-ṭāni li-Maġma' al-Buḥūṭ al-islāmīya*; Ṣāltūt, Maḥmūd 1963: *aḍ-Ḍarā'ib lā taġzā' an az-zakāt*.

⁹⁵ Vgl. Ṣaḥḥāta, Ḥusain 1987: *Muḥāsabat az-zakāt: mafhūman wa-niẓāman wa-taṭbīqan*; Maudūdī, Sayyid Abū'l-A'lā 1970: *Naẓarāt fi'z-zakāt*; Qaraḍāwī, Yūsuf al- 1980: *Daur az-zakāt fi 'ilāġ al-muškilāt al-iqtišādīya*.

⁹⁶ Vgl. Hanna, Sami A./Gardner, George H. 1969a: *Islamic Socialism*; dies. 1969c: *Al-Afġhānī. A Pioneer of Islamic Socialism*; Reissner, Johannes 1980: *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Šiṣakli 1952*.

⁹⁷ Vgl. Uzair, Mohammad 1981: *The Philosophical Content of the Budget*; Mubasher, Yusuf 1980: *Zakat – Plenty for the Poor*.

⁹⁸ Vgl. Zia-ul-Haq, Mohammad 1979: *Introduction of Islamic Laws – Address to the Nation*.

⁹⁹ Vgl. *Faisal Islamic Bank of Egypt/Bank Faiṣal al-islāmī al-miṣrī* 1985: *FIBE Annual Report*; dies. 1987: *Naṣāṭ ṣundūq az-zakāt*.

Form von unabhängigen Bewertungen – etwa in den Studien von Clark, Mayer und Hassan – vor.¹⁰⁰ Für die Bewertung der spezifischen *zakāt*-Perzeption der schiitischen Bevölkerungsminderheit in Pakistan wurde weitere einschlägige Sekundärliteratur – etwa die Untersuchungen von Lambton, Keddie und Sachedina – herangezogen.¹⁰¹ Der Stand der Institutionalisierung der *zakāt* auf politischer Ebene wurde schließlich auf der Basis von Pressemitteilungen sowie entsprechender Konferenzberichte der Islamischen Ökonomen analysiert.¹⁰²

I.4. Forschungsstand zur „Islamischen Ökonomik“

I.4.1 Grundzüge der Darstellung der Islamischen Ökonomik in den okzidentalischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaften

Seit den frühen 1980er Jahren ist die selbst kaum ältere Disziplin der Islamischen Ökonomik Gegenstand des Interesses der okzidentalischen Sozial- und Wirtschaftswissenschaften, wie sich allein schon anhand der inzwischen erschienenen Bibliographien zeigt.¹⁰³ Waren frühe westliche Arbeiten zum Thema Islam und Wirtschaft¹⁰⁴ vorrangig der Widerlegung der Weber'schen These gewidmet, dass ökonomische Entwicklung im Vorderen Orient durch dem Islam inhärente wirtschaftsfeindliche Tendenzen behindert werde¹⁰⁵ – ein Ansatz, der, obwohl eine überflüssige Diskussion eröffnend,¹⁰⁶ noch 1989 Nachahmung fand,¹⁰⁷ debattierten Ende der 1970er Jahre westliche, insbesondere deutsche Sozialwissenschaftler die Frage, ob der Islam ein spezifisches Gesellschafts- und Wirtschaftssystem begründen könne oder nicht. In diesem Zusammenhang wurde diskutiert, ob eine

¹⁰⁰ Vgl. Clark, Grace 1986: Pakistan's Zakāt and 'Ushr as a Welfare System; Mayer, Ann Elizabeth 1986: Islamization and Taxation in Pakistan; Hassan, Riaz 1985: Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan.

¹⁰¹ Vgl. Lambton, A.K.S. 1981: State and Government in Medieval Islam; Keddie, Nikki R. 1969: The Roots of the 'Ulamā's Power in Modern Iran; Sachedina, Abdulaziz 1980: Al-Khums: the Fifth in the Imāmi Shī'ī Legal System.

¹⁰² Vgl. Mu'tamar az-zakāt al-awwal 1984: Tausiyāt al-mu'tamar wa'l-fatāwā al-mustaḥlaṣa min nadawāt al-lağna al-'ilmīya li'l-mu'tamar; Arif, Muhammad 1990: The Third International Zakah Conference, Kuala Lumpur, May 14-17 1990.

¹⁰³ Vgl. Nienhaus 1982b: Literatur zur Islamischen Ökonomik in Englisch und Deutsch; Otto, Ingeborg/Schmidt-Dumont, Marianne 1986: Islamische Wirtschaft in Theorie und Praxis. Eine Auswahlbibliographie.

¹⁰⁴ Vgl. Rodinson, Maxime 1966: Islam et Capitalisme.

¹⁰⁵ Zu Webers These, ökonomische Rückständigkeit und das Ausbleiben einer kapitalistischen Entwicklung im Orient seien auf die Religion des Islam zurückzuführen, vgl. Schluchter, Wolfgang 1987: Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams: 90 ff.; im folgenden Schluchter 1987.

¹⁰⁶ Vgl. Hegazy, Hoda A.S. 1987: Islam and Capitalism: the Irrelevance of a Problematic: 86/87; im folgenden Hegazy 1987.

¹⁰⁷ Vgl. Barthel, Günther 1989: Islam und Wirtschaft – Versuch einer Bewertung; im folgenden Barthel 1989.

„Islamische Ökonomik“ den Anforderungen des technischen Zeitalters zu entsprechen imstande sei und ob sich hierauf ein komplexes Wirtschaftssystem oder eine spezifische Wirtschaftspolitik gründen ließe. Zu denjenigen, die dieser These ablehnend gegenüberstanden, gehörten Uwe Simson¹⁰⁸ und Bassam Tibi, als Befürworter der These ist in Deutschland vor allem Volker Nienhaus zu nennen.¹⁰⁹ Die teilweise vehement geführte Debatte¹¹⁰ fand indes keine Fortsetzung. An die Stelle der Diskussion des Gesamtsystems Islamische Ökonomik traten in den Analysen der darauffolgenden Jahre zunehmend Fragen der Implementierung „islamischer Wirtschaftslehren“ und ihrer ökonomischen Instrumente.

Betrachtet man die diversen Ansätze zur Bewertung der Islamischen Ökonomik, so sticht zunächst die Ungleichgewichtigkeit der Themen ins Auge: Etwa vier Fünftel der anglo-amerikanischen und deutschen wirtschaftswissenschaftlichen Untersuchungen konzentrieren sich auf das Zinsverbot (*ribā*) im Islam, die darauf aufbauende Theorie eines zinslosen islamischen Bankwesens¹¹¹ und die sogenannten Islamischen Investmentgesellschaften.¹¹² Diese Themen werden vorrangig unter funktionalistischen Aspekten behandelt – d.h. in Form von Studien zur Machbarkeit der Islamischen Ökonomik, zu Fragen der Umsetzung ökonomischer Einzelkonzepte und zum Stand der Implementierung.¹¹³ Diese inhaltliche und methodische Beschränkung hat allerdings, wie anhand von Beispielen zu zeigen sein wird, Folgen für die Bewertung der Islamischen Ökonomik in der westlichen Forschung.

Eine funktionale Schwäche der Sekundärliteratur liegt zum Teil in der mangelhaften bis fehlenden Klassifizierung des umfangreichen Quellenmaterials, was eine aussagekräftige Einschätzung der diversen Konzepte der Islamischen Ökonomik erschwert. So wird vielfach nicht zwischen den älteren Arbeiten eher apologetischen Charakters, die pakistanische Autoren in den 1950er, 1960er und 1970er Jahren meist ohne wirtschaftswissenschaftliche Bezüge anfertigten,¹¹⁴ und den von

¹⁰⁸ Vgl. Simson, Uwe 1980: Wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen zu Gesellschaften im Zeichen der Reislamisierung.

¹⁰⁹ Vgl. Nienhaus in einer Rezension zu Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1980: Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature, in: *Orient* 22, 1981, 2, 312-314.

¹¹⁰ So warf Nienhaus etwa Tibi vor, mit seiner Einordnung der Islamischen Ökonomen als „Fundamentalisten“ „Zerrbilder der islamischen Wirtschaftslehre“ zu zeichnen, hinter der entweder „Unkenntnis“ oder eine „Strategie“ stecke, ebd. 313.

¹¹¹ Vgl. Karsten, Ingo 1982: Islam and Financial Intermediation; Moore, Clement Henry 1988: Islamic banks: financial and political intermediation in Arab countries; Nienhaus, Volker 1982a: Islam und Moderne Wirtschaft.

¹¹² Vgl. Rycx, Jean-François 1987: Islam et dérégulation financière, banques et sociétés islamiques d'investissement: le cas égyptien; Darüber hinaus sind zahlreiche Arbeiten den sog. Islamischen Finanzinstitutionen gewidmet, vgl. Presley 1988; Wilson, Rodney 1990: Islamic Financial Markets.

¹¹³ Vgl. etwa Roy, Delwin A. 1991: Islamic Banking.

¹¹⁴ So etwa Karsten, der Ahmad, S.M. 1968 (Erstveröffentlichung 1951) anführt, vgl. Karsten 1982: 110; Kuran bezieht sich auf Ajijola 1977 und auf Afzal-ur-Rahman 1974, vgl. Kuran 1989: On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought: 171; 185-6; Wilson schließlich führt Siddiqi, S.A. 1948 an, vgl. Wilson 1980: 122.

inhaltlicher und methodischer Substanz zeugenden Arbeiten aus den Forschungsinstituten zur Islamischen Ökonomik¹¹⁵ unterschieden.

Dieser mangelhaften Klassifizierung des Materials entspricht die unzureichende Einordnung der Akteure der Islamischen Ökonomik in eine der politischen Strömungen.¹¹⁶ So ist etwa in ein und demselben Aufsatz einmal von „muslimischen“ Autoren¹¹⁷, ein anderes Mal von „sunnitischen“ Autoren die Rede.¹¹⁸ Oder derselbe Verfasser stellt – unter Verzicht auf jegliche Einordnung – Fazlur Rahman (gest. 1988), der wegen zu weitgehender *zakāt*-Neufassungsvorschläge seines Amtes als Leiter des Islamischen Forschungsinstituts in Islamabad enthoben wurde,¹¹⁹ lediglich als „a Pakistani economist (Sunni)“¹²⁰ vor. Wie anhand der unten vorgestellten Ansätze zur Einordnung der Islamischen Ökonomik zu sehen sein wird, kommt es in der Sekundärliteratur wiederholt zu willkürlichen,¹²¹ auch falschen,¹²² oder an den eigenen wirtschaftspolitischen Präferenzen orientierten Einordnungen der Akteure¹²³ wie auch des gesamten Prozesses der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik.¹²⁴ Oder es gibt die Vorgehensweise, die Bewertung der Islamischen Ökonomik wiederum fast ausschließlich auf westliche Sekundärliteratur zu stützen.¹²⁵

Der Großteil der etwa seit Mitte der 1980er Jahren vorliegenden Ansätze westlicher Wirtschaftswissenschaftler lässt eine Bewertung und politische Einordnung der Islamischen Ökonomik weitgehend vermissen, da nur selten die gesellschaftspolitischen Aussagen und Konstitutionsbedingungen des „islamischen Wirtschaftssystems“ Beachtung fanden. Ein Indiz hierfür ist die Tatsache, dass diese Ansätze die juristischen und historischen Bezüge der Islamischen Ökonomik entweder nicht perzipieren oder sie ohne ausreichende Kenntnisse des isla-

¹¹⁵ Vgl. Kapitel I.3.1 „Islamische Ökonomik“ und „*zakāt*“ in Veröffentlichungen der Islamischen Ökonomen.

¹¹⁶ Eine der wenigen Ausnahmen ist Behdad. Er betrachtet die Debatte um die Islamische Ökonomik und ihre Grundlagen wie etwa das Prinzip der Einheit Gottes (*tauhīd*) als Ausdruck der populistischen Orientierung rechtsgerichteter islamistischer Bewegungen wie der Muslimbruderschaft oder der pakistanischen Jamāʿat-i Islāmī-Partei, vgl. Behdad, Sohrab 1992: Property Rights and Islamic Economic Approaches: 77; 82/3; im folgenden Behdad 1992.

¹¹⁷ Vgl. Hosseini, Hamid 1988: Islamic Economics in Iran and other Muslim Countries: Is a New Economic Paradigm in the Making?: 39; im folgenden Hosseini 1988.

¹¹⁸ Ebd. 34; Als positiv ist allerdings zu werten, dass sich Hosseini bei seiner Analyse der nichtschiihischen Islamischen Ökonomik ausschließlich auf die Literatur der einschlägigen Forschungsinstitute zur Islamischen Ökonomik stützt.

¹¹⁹ Vgl. hierzu Kap. III.3.3 und VI.1.1

¹²⁰ Ebd. 29.

¹²¹ Vgl. Nienhaus 1982a: 125ff.

¹²² Vgl. Weiss, Dieter 1985: Aspekte der Re-Islamisierung der Wirtschaft im arabisch-islamischen Orient: 476; im folgenden Weiss 1985.

¹²³ Nienhaus 1982a: 107ff.

¹²⁴ Weiss 1985: 475ff.

¹²⁵ So etwa bei Barthel 1989.

mischen Rechts und der islamischen Geschichte zu bewerten versuchen.¹²⁶ Einige Rezipienten tendieren darüber hinaus dazu, spezifische, von den Protagonisten der Islamischen Ökonomik als authentisch „islamisch“ dargestellte Erklärungsmuster ungeprüft zu übernehmen. Dies hat zur Folge, dass sich in westlichen Abhandlungen Aussagen zur historischen Rolle und Funktion frühislamischer Finanzinstitutionen finden, die auf entsprechende Sichtweisen der Apologeten der Islamischen Ökonomik zurückgehen. Diese Sichtweisen reproduzieren vor allem den seitens der Islamischen Ökonomen erhobenen Anspruch, dass der Islam ein eigenes „System“ entwerfe, aus dem heraus sich ein spezifisch „islamisches Wirtschaftssystem“ ableiten lasse.¹²⁷ Die Übernahme dieser Perspektive führt häufig zu einer verzerrten und oft nur bedingt aussagefähigen Bewertung der Islamischen Ökonomik in den westlichen Wissenschaften.

Gegenüber den zahlreichen Abhandlungen zur Funktion eines zinslosen islamischen Bankwesens mangelt es in der Sekundärliteratur an Untersuchungen zur Einkommensdistribution in der Islamischen Ökonomik, insbesondere zur Almosensteuer *zakāt*.¹²⁸ Dies ist insofern unverständlich, als die Islamischen Ökonomen in der *zakāt* neben dem Zinsverbot einen der Hauptpfeiler des „Systems“ Islamische Ökonomik sehen. Der Mangel an Arbeiten über die *zakāt* in den okzidentalen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften korrespondiert allerdings mit deren Gewichtung innerhalb der Islamischen Ökonomik, deren Vertreter der *zakāt* – allen Ansprüchen zum Trotz – doch eher eine marginale Rolle zuweisen. Wie in den Schriften des in den letzten Jahren verstärkt in Erscheinung getretenen politischen Islam¹²⁹ oder von Vertretern der islamischen Orthodoxie¹³⁰ stellt die *zakāt* auch bei manchen Protagonisten der Islamischen Ökonomik eher einen rhetorischen, denn einen ernsthaft theoretisierten Bestandteil der Diskussion um ein „islamisches Wirtschaftssystem“ dar.¹³¹

¹²⁶ Vgl. Nienhaus, Volker 1981a: Die „islamische Wirtschaftslehre“ – Politik zwischen Pragmatismus und Utopie; Ghaussy, Ghanie 1986: Das Wirtschaftsdenken im Islam.

¹²⁷ Auf die Übernahme dieser von Protagonisten der Islamischen Ökonomik vertretenen Sicht weist u.a. die folgende Aussage von Nienhaus hin, der in einer Replik auf eine These von Uwe Simson (in: *Orient* 21, 1980, 572) schrieb: „Aber auch und gerade dann ist es nicht zu akzeptieren, die mit großer Bestimmtheit vorgetragene These, der Islam habe keine ordnungspolitischen Konsequenzen, lediglich mit dem Hinweis auf Rodinsons (inzwischen schon 15 Jahre alte) Arbeit zu belegen. Denn muslimische Autoren behaupten heute noch – und mit mindestens der gleichen Bestimmtheit –, dass der Islam sehr wohl solche Konsequenzen hat.“ Vgl. Nienhaus in einer Rezension zu Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1980: *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*, in: *Orient* 22, 1981, 2, 312.

¹²⁸ Vgl. Pryor, Frederic L. 1985: *The Islamic Economic System*.

¹²⁹ Vgl. Šaḥḥāta, H. 1987; Qaradāwī, Yūsuf al- 1980: *Daur az-zakāt fī ‘ilāğ al-muškilāt al-iqtišādiya*.

¹³⁰ Vgl. Nofai, Abd el-Razzaq (Omar Amin von) (o.J.): „Al-zakāt“. Die Armensteuer.

¹³¹ Vgl. etwa Badawi, M.A. 1979: *Zakāt and Social Justice*; Faridi 1980.

In der zeitgenössischen westlichen Islamwissenschaft wird wiederum die Existenz der Islamischen Ökonomik bisher kaum wahrgenommen.¹³² In dieser Fachdisziplin wird größtenteils die historisch-rechtliche Relevanz der *zakāt* behandelt, d.h. die Frage, welche Bedeutung der *zakāt* in einer spezifischen Phase des Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode zukam. Der Großteil dieser Fragen kann – trotz bestehender Kontroversen – als weitgehend von der Islamwissenschaft geklärt betrachtet werden.¹³³ Diese Einschätzung wird ungeachtet des Umstands vertreten, dass uns in Fragen zur frühen Rolle der *zakāt* angesichts der lückenhaften Kenntnisse über den Verlauf der ersten 70 Jahre der islamischen Geschichte abschließende Klarheit fehlt.

I.4.2 Bewertung und politische Einordnung der Islamischen Ökonomik

Die im folgenden dargestellten Ansätze zur Rezeption der Islamischen Ökonomik werden nicht unter dem Aspekt betrachtet, wie hierin die diversen ökonomischen Funktionen der Islamischen Ökonomik beurteilt werden. Vielmehr geht es um die Frage, wie die Konstruktion des Gesamtsystems Islamische Ökonomik bewertet und in den politischen Kontext eingeordnet wird.

I.4.2.1 Islamische Ökonomik als „dritter Weg“

In einem Teil der westlichen sozial- und wirtschaftswissenschaftlichen Untersuchungen wird das Entstehen der Disziplin Islamische Ökonomik vor dem Hintergrund der „Suche nach der eigenen Identität“,¹³⁴ der Debatte um Reislamisierung¹³⁵ und als legitimes Streben muslimisch geprägter Staaten nach einem „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus diskutiert. Fernab der Frage, wie sie die ökonomischen Einzelfunktionen bewerteten, kommen diese Beobachter zu einer positiven Gesamteinschätzung der Islamischen Ökonomik. Deren Entstehen beschreiben sie etwa als „Suche nach Kontinuität und Selbstidentifikation mit dem islamischen Erbe“¹³⁶ und „Wiederbelebung traditioneller islamischer Werte“,¹³⁷ als „Mittelweg“¹³⁸ zwischen extremen Positionen oder als „dritten Weg“¹³⁹

¹³² Eine der Ausnahmen ist Issawi, Charles 1984: *The Adaptation of Islam to Contemporary Economic Realities*.

¹³³ Vgl. Hurgonje 1882; ders. 1894; Aghnides 1916; Schacht 1934; Siddiqi, M.A.S. 1983; Johansen 1981; ders. 1995; Calder 1981.

¹³⁴ Vgl. Weiss 1985: 469-71.

¹³⁵ Ebd. 478.

¹³⁶ Vgl. Nanji, Azim A. 1985: *Ethics and Taxation: The Perspective of the Islamic Tradition*: 174; im folgenden Nanji 1985.

¹³⁷ Vgl. Wilson, Rodney 1983: *Islam and Economic Development*: 119; im folgenden Wilson 1983.

¹³⁸ Nanji 1985: 174.

zwischen dem kapitalistischen und dem sozialistischen Wirtschaftssystem. Entgegen der Absicht der Rezipienten, den der Islamischen Ökonomik zugrundeliegenden emanzipatorischen Ansatz wohlwollend zu unterstützen,¹⁴⁰ kommt es hierbei allerdings unfreiwillig zu Fehlinterpretationen. Viele Autoren lassen eine präzise Einordnung der Akteure der Islamischen Ökonomik und ihrer gesellschaftspolitischen Zielsetzungen vermissen, was sich besonders in der undifferenzierten Verwendung des Attributes „islamisch“ zeigt.¹⁴¹ So erschließt sich dem mit der Thematik nicht vertrauten Leser der Inhalt spezifischer Begriffe nur schwer, wenn – wie in einem Fall – von „den islamischen Autoren“¹⁴² die Rede ist oder Termini wie „‘islamische’ Lösungen in freier Interpretation obiger islamischer Grundregeln“¹⁴³ oder „Realisierung der Totalität der islamischen Prinzipien“¹⁴⁴ verwendet werden. Andererseits wird etwa der Prozess der Konstruktion der Islamischen Ökonomik auf eine Auseinandersetzung zwischen der islamischen „Orthodoxie“ und sogenannten „Modernisten“ reduziert und diesen beiden Richtungen inadäquate Attribute zugeordnet. So wird etwa die islamische Orthodoxie als traditionalistisch und als „auf dem geoffenbarten Text“ beharrend charakterisiert.¹⁴⁵ Die Modernisten werden ihrerseits lediglich als eine „Aufklärer“ umfassende, „fortschrittliche“ Richtung identifiziert, die um eine Islaminterpretation bemüht sei, die „den geistigen Wert der tradierten Regeln bewahrt.“¹⁴⁶ Ohne die gesellschaftspolitische Ziele der Akteure zu berücksichtigen, werden so mit Syed Nawab Haider Naqvi und Muhammad Nejatullah Siddiqi zwei Protagonisten der Islamischen Ökonomik dieser „fortschrittlichen“ Richtung zugeordnet.¹⁴⁷ Gerade die gesellschaftspolitischen Vorstellungen von Muhammad Nejatullah Siddiqi liefern allerdings, wie zu zeigen sein wird, einen Beleg dafür, wie bedingt aussagefähig eine bloße Einordnung als „fortschrittlich“ und „Aufklärer“ sein kann.

¹³⁹ Cummings, J.T./Askari, H./Mustafa, A. 1980: Islam and Modern Economic Change: 44; im folgenden Cummings/Askari/Mustafa 1980.

¹⁴⁰ So geht es Nienhaus nach eigenen Aussagen darum, „Zerrbilder der islamischen Wirtschaftsordnung“ durch „Zugang zu den Schriften der anderen Seite“ zu beseitigen und den Anspruch der Islamischen Ökonomik auf Authentizität und die Wahl eines eigenständigen Weges zu rechtfertigen, vgl. Nienhaus in: *Orient* 22, 1981, 2, 313; Auf dem Klappentext seines 1982 erschienenen Buches „Islam und moderne Wirtschaft“ wird ferner die Absicht geäußert, etwaige gegenüber der Islamischen Ökonomik bestehende „Vorurteile zu erkennen und kritisch zu überprüfen“, vgl. Klappentext zu Nienhaus 1982a.

¹⁴¹ Vgl. Nienhaus 1982a: 153.

¹⁴² Vgl. Weiss 1985: 471.

¹⁴³ Ebd. 473.

¹⁴⁴ Ebd. 477.

¹⁴⁵ Ebd. 475; Ferner versteht Weiss unter den „tradierten Texten“ das „geoffenbarte göttliche Wort“, ebd. 473.

¹⁴⁶ Ebd. 475/6.

¹⁴⁷ Ebd. 476.

I.4.2.2 Die Wertung als „nicht-alternative Wirtschaftstheorie“

Eine detaillierte und kritische Diskussion der Islamischen Ökonomik, die frei von falsch verstandener Solidarität ist, liegt in den Arbeiten Timur Kurans vor. Kuran unterzieht insbesondere die den ökonomischen Prinzipien der Islamischen Ökonomik zugrundeliegenden Verhaltensnormen einer eingehenden Prüfung. Er sieht in der Theorie der Islamischen Ökonomik vor allem eine Tendenz zur Überbewertung von als authentisch „islamisch“ bezeichneten Normen, deren Ursache in der – von einer tendenziösen Perzeption der islamischen Geschichte¹⁴⁸ und des Instrumentariums der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*)¹⁴⁹ geprägten – Methodologie liege. Die Normen selbst – etwa das Verbot der Zinsnahme oder der Versicherungen¹⁵⁰ – kritisiert er als hinderlich für das Wirtschaftswachstum und als zu allgemein, zu statisch¹⁵¹ und in sich ambivalent.¹⁵²

Ferner müsse, so Kuran, das in der Islamischen Ökonomik favorisierte Prinzip des Altruismus¹⁵³ in Zusammenhang mit dem Faktor der Größe einer Gesellschaft diskutiert¹⁵⁴ und seine Nichtanwendbarkeit in den modernen, komplexen – auf Arbeitsteilung und Spezialisierung beruhenden – Gesellschaften der Gegenwart erkannt werden.¹⁵⁵ Anders als in der vielleicht 1500 Mitglieder umfassenden Urgemeinde von Medina, die in der Islamischen Ökonomik als die historische Realisierung des ethisch-juristischen Normensystems des Islam angesehen wird, seien Normen in den modernen Gesellschaften institutionalisiert¹⁵⁶ und durch Gesetze weitgehend ergänzt oder vollständig ersetzt worden.¹⁵⁷ An die Stelle von „brüderlicher Zusammenarbeit“ als Form sozialer Organisation sei heute der Zwang des

¹⁴⁸ Kuran, Timur 1986: *The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment*: 159; im folgenden Kuran 1986. Eine weitere kritische Untersuchung liegt von Philipp vor, der in der innerhalb der Islamischen Ökonomik geübten Kapitalismuskritik Parallelen zu „reaktionärem deutschem Wirtschaftsdenken“ vor dem zweiten Weltkrieg sieht. Ferner konstatiert er bei den Apologeten der Islamischen Ökonomik eine Tendenz zur Orientierung an einer „Vergangenheit, die nie existierte“. Vgl. Philipp, Thomas 1990: *The Idea of Islamic Economics*: 136-8; im folgenden Philipp 1990.

¹⁴⁹ Vgl. Kuran 1989: 183-6.

¹⁵⁰ Vgl. Kuran, Timur 1983: *Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics*: 376; im folgenden Kuran 1983.

¹⁵¹ Kuran 1986: 137.

¹⁵² Kuran 1989: 178-185.

¹⁵³ So lasse die Islamische Ökonomik das von der neoklassischen Theorie intensiv diskutierte „free-rider“-Problem, d.h. die Wahrnehmung eines ökonomischen Nutzens ohne die Bereitschaft, die hierfür anfallenden Kosten zu übernehmen, weitgehend unbeachtet, vgl. Kuran 1983: 355/6 u. ders. 1986: 138/9. Einer der wenigen unter den Islamischen Ökonomen, die sich dieses Themas inzwischen annehmen, ist Muhammad Nejatullah Siddiqi, vgl. Siddiqi, M.N. 1987: *Public Expenditure in an Islamic State*: 26/27; im folgenden Siddiqi, M.N. 1987.

¹⁵⁴ Vgl. Kuran 1986: 138/9.

¹⁵⁵ Kuran 1983: 364-9.

¹⁵⁶ Ebd. 375.

¹⁵⁷ Ebd. 356.

Staates (insbesondere im Steuersektor) und anderer Organisationen getreten.¹⁵⁸ Kuran hält ferner die Beschreibung der Staatsfunktionen in der Islamischen Ökonomie als zu statisch und die des Marktes als nicht ausreichend dargestellt.¹⁵⁹ Er gelangt deshalb zu dem Fazit, dass die Islamische Ökonomie eine simplifizierende Theorie mit zahlreichen Mängeln und Inkonsistenzen sei und keine Alternative zur neoklassischen oder marxistischen Wirtschaftstheorie darstelle.¹⁶⁰

1.4.2.3 Die Wertung als „nicht-authentisches Modell“

Ein weiterer, allerdings nur sehr vereinzelt anzutreffender Ansatz liegt „aus der Sicht der marxistisch-leninistischen politischen Ökonomie“¹⁶¹ vor. Dieser Diskurs, für den exemplarisch die Untersuchung Schatters steht, spricht der Islamischen Ökonomie jegliche Merkmale von Authentizität, theoretischem Gehalt und historischem Bezug ab. Schatter ordnet die Islamische Ökonomie in den Antagonismus von Kapitalismus und Sozialismus ein und betrachtet ihre Konzeptionalisierung als Ergebnis kapitalistischer Entwicklungspolitik, die „eine Entwicklung in Richtung Kapitalismus (...) nicht gegen, sondern durch traditionelle Strukturen, Institutionen und Verhaltensweisen“ zu erreichen bestrebt sei.¹⁶² Er konstatiert eine „Verschmelzung islamischen ökonomischen Denkens mit der bürgerlichen Vulgärökonomie“ und bewertet dies als „Anpassungsversuch und Reformbestrebung der islamischen Wirtschaftslehren“.¹⁶³ Die Motive zur Konzeptionalisierung der in der „Methodologie des bürgerlichen Wirtschaftsdenkens“¹⁶⁴ befangenen Islamischen Ökonomie, die auf internationalen Konferenzen und von Institutionen wie der *Islamic Foundation* in Leicester oder des *International Institute of Islamic Banking* im türkischen Teil Nikosias „stabsmäßig“ betrieben werde,¹⁶⁵ führt Schatter auf den Versuch „feudaler und bürgerlicher Klasseninteressen“ zurück.¹⁶⁶ Diese seien angesichts der „Bedingungen der ökonomisch-sozialen Unterentwicklung in den ehemals kolonialen Ländern“¹⁶⁷ darum bemüht, den „wachsenden Einfluss des realen Sozialismus (...) und die Anziehungskraft des Marxismus-Leninismus (...) zu paralysieren.“¹⁶⁸

¹⁵⁸ Kuran 1986: 141.

¹⁵⁹ Kuran 1983: 376/7.

¹⁶⁰ Ebd. 377.

¹⁶¹ Vgl. Schatter, Manfred 1984: Islamische Wirtschaftslehren: Methodologisch-theoretischer Grundgehalt, politökonomische Einordnung und Kritik: 420; im folgenden Schatter 1984.

¹⁶² Ebd. 425.

¹⁶³ Ebd. 424/5.

¹⁶⁴ Ebd. 430.

¹⁶⁵ Ebd. 425.

¹⁶⁶ Ebd. 428.

¹⁶⁷ Ebd. 431.

¹⁶⁸ Ebd. 428.

Wie für Vertreter dieser Denkrichtung typisch, zeigt sich bei Schatter eine Auffassung von Religion als ein gefährliches und konservatives Element, wenn er „frühislamisches ökonomisches Denken“ in Anlehnung an Karl Marx und Friedrich Engels als „atheoretisch“ wertet und darin einen „konservativen und erkenntnisthemmenden Zug“ sieht.¹⁶⁹ Entsprechend kritisch wertet er das Prinzip der Einheit Gottes (*tauhīd*), auf das in der Islamischen Ökonomik häufig rekurriert wird, und die „erkenntnistheoretischen Wurzeln dieses ‘hybriden’, auf eklektische Vermengung hinauslaufenden ökonomischen Denkens“ als ahistorisch.¹⁷⁰ Vor diesem Hintergrund verweigert er der Islamischen Ökonomik jeglichen Anspruch auf theoretische und ideologische Authentizität. Schatter zufolge befindet sich die Islamische Ökonomik außerhalb der wichtigsten Strömungen in der Geschichte der politischen Ökonomie.¹⁷¹

1.4.2.4 Die Wertung als „authentisch islamisch“

Als ein Beispiel dafür, zu welcher partiellen Aussagen eine aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive vorgenommene Einordnung der Islamischen Ökonomik führen kann, soll hier der Ansatz von Volker Nienhaus dargestellt werden. Obwohl es Nienhaus nach eigenen Aussagen vor allem darum geht, „Zerbilder der islamischen Wirtschaftslehre“ durch „Zugang zu den Schriften der anderen Seite“ zu beseitigen,¹⁷² neigt er doch seinerseits zu Fehlinterpretationen in der Gesamtbewertung der Islamischen Ökonomik. Dies verdeutlicht beispielsweise die Einordnung von Syed Nawab Haider Naqvi und Umar Chapra, zweier Hauptakteure der Islamischen Ökonomik. Vor dem Hintergrund seiner eigenen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Präferenzen bezichtigt Nienhaus den ersten Autor, sich bei dem Entwurf eines „islamischen Wirtschaftssystems“ eines „unislamischen“ Verfahrens zu bedienen, während er dem zweiten Autor eine von ihm als authentisch „islamisch“ betrachtete Methodik zugesteht.

Nienhaus' Vorgehensweise lässt sich exemplarisch anhand seines Verständnisses der vier von Syed Nawab Haider Naqvi formulierten Axiome eines „islamischen Wirtschaftssystems“,¹⁷³ das des „Monotheismus“ (*tauhīd*), das des „Gleichgewichts“ (*equilibrium*) zwischen materiellen und geistigen Wünschen, das des „freien Willens“ (*free will*) des Menschen sowie das der „Verantwortlichkeit“ (*re-*

¹⁶⁹ Ebd. 420-4.

¹⁷⁰ Ebd. 424; 427. Das Vorherrschende eines „methodischen Eklektizismus“ konstatiert für die Islamische Ökonomik auch Behdad. Diese Tendenz sei ferner von einem „Populismus“ der Islamischen Ökonomen auf politischer Ebene begleitet, vgl. Behdad 1992: 77.

¹⁷¹ Ebd. 430.

¹⁷² Nienhaus in einer Rezension zu Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1980: Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature, in: *Orient* 22, 1981, 2, 313.

¹⁷³ Vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider 1978: Ethical Foundations of Islamic Economics; ders. 1981: Ethics and Economics: An Islamic Synthesis.

sponsibility) des menschlichen Handelns vor Gott, verdeutlichen. Nienhaus gelingt es nicht, diese Axiome im Rahmen des islamischen Begriffsystems zu werten. So betrachtet er das *tauhīd*-Prinzip als nicht operational und wenig konkret und hält es für unvereinbar mit dem „Pluralismus von Werten, Weltanschauungen und Lebensweisen“¹⁷⁴ des Westens. In dem zweiten Axiom Naqvis, dem des „Gleichgewichts“, erkennt Nienhaus wiederum eine Forderung nach „Gleichheit der Einkommen“ und unterstellt Naqvi, Egalitarismus und Kollektivismus mit „eigentumsfeindlichen Konsequenzen“ anzustreben.¹⁷⁵ Das dritte, den „freien Willen“ des Menschen bezeichnende Prinzip sowie das Postulat Naqvis, dass der freie Wille des Einzelnen nicht in Konflikt mit der öffentlichen Wohlfahrt geraten dürfe, interpretiert er als eine kollektive Freiheitsauffassung, mit der sich Naqvi in die Rolle eines sogenannten „wohlwollenden Wohlfahrtsdiktators“¹⁷⁶ begeben würde – ein Vorwurf, dem sich Naqvi in einer Replik zur Wehr setzte.¹⁷⁷ Das vierte, die soziale „Verantwortung“ des Einzelnen fordernde Axiom betrachtet er schließlich als ein Diktat zu altruistischem und „plankonform(em) Verhalten“,¹⁷⁸ das keinen Raum für individuelle Verantwortlichkeit lasse und das ein künftiger „islamischer Staat“ zudem mit einem garantierten Mindesteinkommen belohnen würde.¹⁷⁹

Entsprechend verfährt Nienhaus bei seiner Kritik von Naqvis wirtschaftspolitischen Zielen. So erkennt er beispielsweise in der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit, die Naqvi durch begrenzte Bodenreformen ohne die Anwendung von Zwangsenteignungen verwirklichen will,¹⁸⁰ die Forderung nach einer „massiven Umverteilungspolitik“¹⁸¹ des Staates, was eine schädliche Diskussion um das Privateigentum an Produktionsmitteln eröffnen würde.¹⁸² Ferner wirft er Naqvi vor, das islamische Recht weniger als andere Islamische Ökonomen anzuerkennen und begründet dies damit, dass er „keine überzeugenden Belege aus den höchsten Rechts- und Erkenntnisquellen“¹⁸³ vorweisen könne und sich zudem in einem

¹⁷⁴ So Nienhaus unter Bezug auf Naqvi, Syed Nawab Haider 1981: *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, vgl. Nienhaus 1982a: 128.

¹⁷⁵ Ebd. 132.

¹⁷⁶ Ebd. 133.

¹⁷⁷ So Syed Nawab Haider Naqvi in einer Replik auf die von Nienhaus vorgenommene Rezension seines Buches „*Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*“, in: *Orient* 23, 1982, 1, 122-4.

¹⁷⁸ Nienhaus 1982a: 116.

¹⁷⁹ Ebd. 133; der Umstand, dass Nienhaus in seinem 1982 veröffentlichten Buch zwar auf ausführliche Literaturhinweise seines Aufsatzes (vgl. Nienhaus 1981b) verweist, dieser aber – abgesehen von einem einzigen Hinweis – keine Angaben zu den betreffenden Textstellen enthält, lässt den Schluss zu, dass es sich bei seinen Aussagen über Naqvi um die persönlichen Interpretationen von Nienhaus handelt.

¹⁸⁰ Vgl. Naqvi 1978: 121-4; vgl. hierzu das nachstehende Kapitel V.1.2.4 Gleichheit und Gerechtigkeit in der Islamischen Ökonomik.

¹⁸¹ Nienhaus 1982a: 133.

¹⁸² Ebd. 134.

¹⁸³ Ebd. 135.

„klaren Gegensatz zur traditionellen Sicht von Wirtschaftsethik und -recht“¹⁸⁴ be-
wege – ohne allerdings zu erklären, worin diese exakt bestehen und was das tradi-
tionelle daran ausmache.

Gegen diesen als „egalitäre Wohlfahrtsdiktatur“¹⁸⁵ titulierten Ansatz Naqvis
grenzt Nienhaus die Vorstellungen von Umar Chapra ab,¹⁸⁶ in welchem er ein Be-
kenntnis zur sozialen Marktwirtschaft erkennt.¹⁸⁷ Obwohl sich Chapras „System“
in wesentlichen Punkten kaum von dem Naqvis unterscheidet – Chapra favorisiert
ein regulierendes Eingreifen des Staates, die Existenz von Mindestlöhnen, eine
Obergrenze für den Besitz an Immobilien und Aktien, die Verstaatlichung be-
stimmter Produktionsmittel, eine sozial gerechte Einkommensverteilung und eine
progressive Einkommenssteuer zusätzlich zur *zakāt*¹⁸⁸ – bezeichnet er Chapras Vor-
gehensweise „mit einigem Recht“ als authentisch „islamisch“.¹⁸⁹ Er begründet dies
damit, dass Chapra mehr „normative Elemente“¹⁹⁰ in Form von Belegstellen aus
dem Koran vorweisen könne, die ihm zufolge mit der „vorherrschenden Methodik
des islamischen Rechts übereinstimmen“¹⁹¹ dürften. Im Gegensatz zu Naqvi würde
bei Chapra soziale Gerechtigkeit keine „austeilende Gerechtigkeit“ bedeuten, da es
wahre Gerechtigkeit nur vor Gott geben könne. Die einzige Form ökonomischer
Gerechtigkeit, die sich in ein „System“ Islamische Ökonomik integrieren lasse, ist
nach Nienhaus eine leistungsbezogene Gerechtigkeit.¹⁹²

Anhand dieser Zuordnungen zeigt sich, dass Nienhaus die bestehenden un-
terschiedlichen Ansätze in der Islamischen Ökonomik vor allem vor dem Hin-
tergrund seiner eigenen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Prioritäten be-
wertet. Dies verdeutlicht sein Verständnis von sozialer Gerechtigkeit: Um seine
Kritik an der in der Islamischen Ökonomik erhobenen Forderung nach sozialer
Gerechtigkeit zu stützen, rekurriert Nienhaus auf den Ökonomen Friedrich Aug-
ust von Hayek,¹⁹³ einen Anhänger der Richtung der „natürlichen Freiheit und
formalen Gleichheit der Chancen“.¹⁹⁴ Nienhaus folgt von Hayek insofern, als
dieser den Ursprung der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit auf die empfun-
dene Unzufriedenheit mit der Vergütung, die ein Mensch für seine Leistung er-
hält, zurückführt und folglich nur „individuelle Urteile über als ungerecht emp-

¹⁸⁴ Ebd. 135.

¹⁸⁵ Nienhaus in einer Rezension zu Naqvi, Syed Nawab Haider 1981: *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*; in: *Orient* 22, 1981, 2, 315.

¹⁸⁶ Nienhaus bezieht sich hierbei auf Chapra, Umar 1970: *The Economic System of Islam*. A
Diskussion of its Goals and Nature.

¹⁸⁷ Nienhaus 1982a: 149.

¹⁸⁸ Ebd. 148/9 .

¹⁸⁹ Ebd. 153.

¹⁹⁰ Ebd. 152.

¹⁹¹ Ebd. 138; 152/3.

¹⁹² Ebd. 143.

¹⁹³ Ebd. 107ff.

¹⁹⁴ Vgl. Green, Ronald M. 1984: *Ethics and Taxation: a Theoretical Framework*: 156/7; im fol-
genden Green 1984.

fundene Einzelfälle¹⁹⁵ sehen will. Zwar anerkennt von Hayek gewisse Diskrepanzen zwischen den moralischen Verdiensten, die ein Mensch für seine Leistung erwarten kann und dem materiellen Gegenwert dafür.¹⁹⁶ Das Problem extrem ungleicher Verteilung führt er allerdings lediglich auf die unterschiedlichen individuellen Wahrnehmungen der Betroffenen zurück, aus denen heraus sich keine einheitliche Definition von sozialer Gerechtigkeit ableiten lasse.¹⁹⁷

Folglich sei, so Nienhaus mit Bezug auf Friedrich von Hayek, in der als ideal betrachteten freien, von der persönlichen Leistung und der Eigeninitiative eines freien Unternehmertums geprägten Wettbewerbsgesellschaft für „soziale, austeilende Gerechtigkeit (...) kein Platz“.¹⁹⁸ Offen bleibt hierbei die Frage, inwieweit dieses von ihm favorisierte Wirtschaftsmodell etwa die Gesellschaftsstruktur oder die sozioökonomischen Realitäten eines Staates wie Pakistan zu berücksichtigen imstande ist. Vielmehr lehnt Nienhaus das von Naqvi entworfene Wohlfahrtsstaatsmodell als ein die persönlichen Entscheidungen und das Verhalten des Individuums hemmendes System ab¹⁹⁹ und fordert stattdessen, die verschiedenen Entwürfe des „Systems“ Islamische Ökonomik in Einklang mit wirtschaftsliberalen Konzepten zu bringen.

Betrachtet man Nienhaus' Bewertung des Gesamtsystems Islamische Ökonomik – ungeachtet seiner erkenntnisfördernden Abhandlungen einzelner ökonomischer Funktionen – lässt sich folgendes Fazit ziehen: Aufgrund der willkürlichen, bezugslosen und wenig aussagefähigen Zuordnung des Attributes „islamisch“²⁰⁰ lässt sein Ansatz eine präzise Einordnung der Akteure und ihrer gesellschaftspolitischen Zielsetzungen vermissen. Entsprechendes ist bei seinem Bemühen um eine Klassifizierung der unterschiedlichen Ansätze in der Islamischen Ökonomik zu konstatieren.²⁰¹ So bezeichnet er beispielsweise die Forderung eines der Protagonisten der Islamischen Ökonomik, dass sich ein „islamisches Wirtschaftssystem“ konzeptionell an dem „Modellstaat von Medina“ orientieren müsse,²⁰² lediglich als einen „systemtheoretisch-futurologischen“²⁰³ Ansatz in der Islamischen Ökonomik.

¹⁹⁵ Nienhaus 1982a: 113.

¹⁹⁶ Ebd. 111.

¹⁹⁷ Ebd. 113.

¹⁹⁸ Ebd. 112.

¹⁹⁹ Ebd. 116.

²⁰⁰ Ebd. 153.

²⁰¹ Nienhaus identifiziert vier „typische Ansätze“ in der Islamischen Ökonomik, die er als „pragmatisch“, „rezitativ“, „utopistisch“ und „adaptiv/modernistisch“ bezeichnet, vgl. Nienhaus 1981a: 57/58.

²⁰² Vgl. Nienhaus 1981b: 253, Anm. 37.

²⁰³ Vgl. Nienhaus mit Bezug auf Ziauddin Sardar, ebd. 246, Anm. 6.

Zum anderen geben uns Aussagen wie jene, Naqvi „interpretiere die Quellen selbst“²⁰⁴ und „mache exklusiven Gebrauch vom *ijtihād*“, (d.h. der in der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) praktizierten Methode der selbstständigen Rechtsentscheidung)²⁰⁵ ein Beispiel dafür, dass es für westliche Ökonomen nicht ausreicht, einige „Grundkenntnisse über den Islam zu erwerben“ – wie es Nienhaus vorschlägt.²⁰⁶ Folgen die Rezipienten der Islamischen Ökonomik diesem Verfahren, besteht die Gefahr, dass sie die Stellung und Funktion des islamischen Rechts wie auch der „Quellen der islamischen Rechtswissenschaft“ (*uṣūl al-fiqh*) in einer inadäquaten und ihre Bedeutung verfälschenden Weise bewerten. Dies kann dann der Fall sein, wenn die Rezipienten spezifische Sichtweisen der Islamischen Ökonomik nicht als die individuellen Interpretationen einzelner Protagonisten der Islamischen Ökonomik erkennen und in den eigenen Erklärungskontext übernehmen. Dies gilt insbesondere für das Verständnis von Religion, für die Funktion einzelner Instrumente der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) sowie für den seitens der Islamischen Ökonomen erhobenen Anspruch, dass der Islam ein eigenes „System“ entwerfe.

So kommt es bei Nienhaus und anderen Rezipienten zu einem grundlegenden Missverständnis über die Rolle des *ijtibād*, den sie entsprechend der Darstellung der Islamischen Ökonomen als ein aus der juristischen Sphäre herausgelöstes und auch von Laien zu praktizierendes Prinzip zur Findung eines allgemeinen Grundkonsenses über aktuelle ökonomische Fragen wiedergeben.²⁰⁷

Ferner findet sich die Einschätzung, die Praktizierung des *ijtibād* der als liberalste Rechtsschule eingeschätzten hanafitischen Rechtsschule zuzuschreiben, dasselbe aber der hanbalitischen Schule ob eines ihr vermeintlich eigenen strengen Traditionalismus mit dem Argument abzusprechen, dass „dies die Quelle von Willkür und Neuerungen sein könnte“.²⁰⁸

Entsprechendes gilt für die ahistorische und falsche Einordnung der Phase des „islamischen Sozialismus“,²⁰⁹ dessen Vertretern es Nienhaus zufolge „um eine Gleichsetzung der islamischen mit einer bekannten Wirtschaftsordnung, nämlich der sozialistischen“,²¹⁰ gehe und die das Privateigentum ablehnen²¹¹ und für „weitgehende Verstaatlichungen“²¹² plädieren würden. Nienhaus wirft den Vertretern des

²⁰⁴ Nienhaus in einer Rezension zu Naqvi, Syed Nawab Haider 1981: Ethics and Economics: An Islamic Synthesis; in: *Orient* 22, 1981, 2, 315.

²⁰⁵ Ebd. 315.

²⁰⁶ Ebd. 316.

²⁰⁷ Vgl. die von Nienhaus und Weiss für den *ijtibād* verwendeten Formulierungen „das eigene Urteil“ und „die eigene intelligente Urteilskraft“; Nienhaus 1982a: 83; Weiss 1985: 473.

²⁰⁸ Vgl. Nienhaus 1982a: 88.

²⁰⁹ Vgl. das nachstehende Kapitel III.1 Die *zakāt* innerhalb der Diskussion um einen islamischen Sozialismus.

²¹⁰ Ebd. 103.

²¹¹ Vgl. Nienhaus 1982a: 63.

²¹² Ebd. 101.

„islamischen Sozialismus“ zudem vor, sich mit ihrer „modernistischen Islaminterpretation“ in einen „klaren Gegensatz zum bestehenden islamischen Recht“ zu begeben.²¹³ Vor diesem Hintergrund gelangt er zu dem Urteil, dass der „islamische Sozialismus“ für die „Frage nach einer eigenständigen islamischen Ordnung“ nichts herbeibringe und folglich „nicht im einzelnen weiter verfolgt werden“ müsse.²¹⁴

Derartige Fehlinterpretationen lassen sich auf den Ansatz eines Teils der westlichen Rezipienten zurückführen, die vorliegende Literatur zur Islamischen Ökonomie über die Behandlung ökonomischer Funktionen hinaus nur selten nach weiteren aussagefähigen Themen hin zu untersuchen. Der aus einer eindimensionalen Betrachtungsweise resultierenden Tendenz, die Islamische Ökonomie politisch nicht und bisweilen falsch einzuordnen, ist nur mit einem interdisziplinären Ansatz zu begegnen, der Perspektiven und Methoden aus der Islamwissenschaft sowie aus der Wirtschafts- und Politikwissenschaft umfasst. Ein derartiger Ansatz sollte das von Verfechtern eines „islamischen Wirtschaftssystems“ vertretene Staatsverständnis, ihre Perzeption auf die *šarīʿa* und die islamische Geschichte sowie ihren Wissenschaftsanspruch ebenso fokussieren wie die dem „System“ Islamische Ökonomie zugrundeliegenden epistemologischen Grundlagen, die systemlegitimierenden Ansprüche und die gesellschaftspolitischen Zielsetzungen.

1.5. Ziele und Methoden der Untersuchung

Ziel der Untersuchung ist die Analyse eines aktuellen Prozesses der Normenbildung im Islam anhand der Untersuchung der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomie und anhand der Untersuchung der Bildung von *zakāt*-Theorien innerhalb der Islamischen Ökonomie. Um zu Aussagen über die Konstitutionsbedingungen des „Systems“ Islamische Ökonomie und über die Funktion der Almosensteuer *zakāt* zu gelangen, werden die komplexen Beziehungen zwischen den verschiedenen Akteuren, d.h. den Ökonomen, den Theologen, den politischen Aktivisten und den auf staatlicher Seite Handelnden, sowie zwischen ihren Konzepten untersucht. Diese höchst divergenten Konzepte sollen sowohl unter ökonomischen Fragestellungen behandelt als auch auf ihre gesellschaftspolitischen Aussagen hin betrachtet werden. Hierfür werden zunächst Zuordnungskriterien entwickelt, die eine aussagefähige Klassifizierung der Konzepte und Akteure ermöglichen.

In diesem Zusammenhang sind die erkenntnisleitenden Fragen auf die Islamische Ökonomie im allgemeinen und auf die Akteure und Konzepte der Bemühungen um eine Aktualisierung der *zakāt*-Steuer im besonderen gerichtet. Welchen Fachrichtungen entstammen die am Prozess der Konstruktion des „Systems“ Isla-

²¹³ Ebd. 101-3.

²¹⁴ Ebd. 104.

mische Ökonomik und an der Bildung von *zakāt*-Theorien beteiligten Protagonisten? Worauf basieren ihre Argumentationen, und wo sind eventuelle Querverbindungen zwischen den Akteuren erkennbar? Anhand welcher Kriterien lassen sich die Akteure spezifischen Gruppierungen – etwa der Orthodoxie, den muslimischen Säkularisten, den Traditionalisten oder den Islamisten – zuordnen? Welche personellen und programmatischen Überschneidungen sind in diesem Zusammenhang feststellbar? Wie lassen sich schließlich die einschlägigen Forschungsinstitute zur Islamischen Ökonomik vor dem Hintergrund der Politik ausgewählter Staaten des Nahen und Mittleren Ostens bewerten?

Die Analyse der Konstruktion eines „Systems“ Islamische Ökonomik und der Bildung von *zakāt*-Theorien innerhalb der Islamischen Ökonomik bildet zwei Untersuchungsfelder:

1.5.1 Die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik

In dem ersten Untersuchungsfeld wird der Frage nachgegangen, wie ein Teil der islamischen Modernisten im Rahmen ihrer Bestrebungen, den Islam als ein „System“ zu entwerfen, das „System“ Islamische Ökonomik konstruiert. Hierzu sollen die der Konstruktion dieses neuen Theoriesystems zugrundeliegende Ableitung einer ökonomischen Doktrin des Islam, die ethischen Grundlagen und das Staatsverständnis untersucht werden. Diese Perspektive schließt eine Betrachtung der epistemologischen Fundamente der Islamischen Ökonomik, auf die in Form einer spezifischen Sichtweise auf die *šarīʿa* und die islamische Geschichte seitens der Islamischen Ökonomen rekurriert wird, mit ein. Anschließend soll das Gesamtkonzept Islamische Ökonomik in die politischen Bestrebungen, ein neues Normensystem des Islam zu etablieren, eingeordnet werden.

Zunächst wird der konzeptionelle Rahmen, in dem sich die Formulierung der Islamischen Ökonomik bewegt, untersucht. Diesen Rahmen stellt das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ dar, das sich vor allem der „Deonstruktion von Wissenschaft im Westen“ verschrieben hat und das um den Nachweis genuin „islamischen Wissens“ wie auch einer authentisch „islamischen Methodologie“ bemüht ist. Dabei sollen die dominanten Elemente der Epistemologie des Projekts wie die Zugrundelegung einer einheitlichen Perspektive auf die Wissenschaft (*tauhīd*-Prinzip), die Forderung nach Etablierung einer traditionell islamischen Weltanschauung und eine spezifische Sichtweise auf das islamische Recht behandelt werden. Abschließend werden mit dem Bildungsprojekt, dem Geschichtsprojekt und dem ökonomischen Projekt die wichtigsten Forderungen und Ziele des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ betrachtet.

Der zweite Schritt wendet sich der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik zu. Hierzu werden die Methoden der Ableitung und Legitimation einer ökonomischen Doktrin des Islam sowie die der Islamischen Ökonomik zugrundeliegenden ethischen Vorstellungen, insbesondere zu Gleichheit und Ge-

rechtigkeit, untersucht. Ferner soll herausgearbeitet werden, wie eng die Konstruktion der Islamischen Ökonomik mit der Definition einer spezifisch „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ verknüpft ist.

In einem dritten Schritt wird die Bindung der Islamischen Ökonomik an die Existenz eines „islamischen Staates“ thematisiert. Hierzu werden das Verständnis und die wichtigsten politischen und ökonomischen Ziele des Staates aus Sicht der Islamischen Ökonomik untersucht. Ferner wird der Frage nachgegangen, welche neuen politischen Methoden der Entscheidungsfindung für einen künftigen „islamischen Staat“ vorgesehen sind. Dies betrifft vor allem die dem Instrumentarium der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) entlehnten Methoden des Konsensschlusses (*iğmāʿ*) und der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*) sowie das Beratungsprinzip (*šūrā*), die in der Islamischen Ökonomik als brauchbare Methoden für die Aktualisierung frühislamischer Wirtschaftskonzepte, insbesondere für die *zakāt*-Theorie, betrachtet werden.

Im vierten Schritt werden zwei für die Konstruktion der Islamischen Ökonomik grundlegende Elemente behandelt. Hierbei handelt es sich zum einen um ein juristisches Verständnis des islamischen Rechts (*šarīʿa*) und zum anderen um ein mythisches Geschichtsbild, die beide die Basis für die wissenschaftliche Abgrenzung gegenüber dem kapitalistischen und dem sozialistischen Wirtschaftssystem bilden.

Zunächst soll die Frage geklärt werden, in welchem Maße die *šarīʿa*, die von den Islamischen Ökonomen als ein „System für sämtliche Fälle“ und ein „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“ verstanden wird, als Orientierungsrahmen und „epistemologische Basis“ der Theoriebildung dient. Dies bedeutet zu untersuchen, inwieweit die Islamischen Ökonomen das islamische Recht auf einige ihm inhärente Ansprüche reduzieren – etwa auf den Anspruch, ein vollständiges System rechtlicher Anweisungen darzustellen, das Antworten auf alle Lebensfragen beinhaltet. Untersuchungsgegenstand ist ferner die Perzeption einzelner Instrumente der islamischen Rechtswissenschaft sowie die Behandlung der Frage, welche dieser Instrumente als praktikabel für die Modernisierung frühislamischer Wirtschaftskonzepte betrachtet werden. Abschließend soll die Islamische Ökonomik einer der beiden dominierenden Strömungen des islamischen Modernismus zugeordnet werden.

Mit der Untersuchung des Geschichtsbilds in der Islamischen Ökonomik wird das Ziel verfolgt, zu prüfen, ob es sich hierbei um ein mythisches handelt. Hier soll herausgearbeitet werden, welche Funktion die islamische Urgemeinde Medina, die von den Islamischen Ökonomen als ein Modell für die Schaffung eines künftigen „islamischen Staates“ betrachtet wird, für die Formulierung und Legitimation der Islamischen Ökonomik im allgemeinen und für die Perzeption der Almosensteuer *zakāt* im besonderen hat. Die These der Existenz eines mythischen Geschichtsbildes soll folglich auf zweifache Weise überprüft werden: Zum einen soll der Frage nachgegangen werden, ob dieses Geschichtsbild, das etwa die Prämisse der Existenz

und der erfolgreichen Anwendung eines „islamischen Wirtschaftssystems“ im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode umfasst, sich auf ein tradiertes Weltbild und Selbstverständnis des Islam zurückführen lässt. Hierzu sollen die beiden konkurrierenden Ansätze innerhalb des islamischen Modernismus, die der Islamisten und der muslimischen Säkularisten, die in der Frage der Bewertung der Rolle von Historiographie und kritischer Geschichtsforschung gegensätzliche Auffassungen vertreten, genauer betrachtet werden.

Zum anderen soll untersucht werden, welche Wirkung dieses mythische Geschichtsbild auf die Gestaltung aktueller *zakāt*-Entwürfe in der Islamischen Ökonomik besitzt.

In einem fünften Schritt wird der Anspruch der Islamischen Ökonomik, eine Wissenschaft zu konstituieren, behandelt. Hierzu wird geprüft, ob die Islamische Ökonomik – wie von seiten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ reklamiert – als Beleg für die Schaffung einer „islamischen Sozialwissenschaft“ betrachtet werden kann, oder ob die Existenz der Islamischen Ökonomik nicht eher das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ rechtfertigt. Ferner geht es um den der Islamischen Ökonomik inhärenten Konflikt zwischen der Formulierung normativer Ansprüche und der Anwendung positiver Methoden. Kann, wie von einem Teil der Islamischen Ökonomen behauptet, die Aufgabe der Theoriebildung und der Entwicklung ökonomischer Paradigmen nur durch eine intensivere Untersuchung der *šarī'a* gelöst werden, oder muss ein perfekt funktionierendes ökonomisches System – so die Gegenposition – nicht vielmehr durch Anwendung einer „wertfreien“ Methodik und zeitgemäßen Terminologie simuliert werden? In diesem Zusammenhang soll durch eine Bewertung der häufigen Bezüge auf die *šarī'a* – etwa als epistemologische Basis für die Theoriebildung, im Rahmen der Konstruktion eines „*šarī'a*-Paradigmas“ oder in der Betrachtung der *šarī'a* als Moment des sozialen Wandels – der Stellenwert der *šarī'a* als metahistorisches Bezugssystem in der Islamischen Ökonomik analysiert werden. Die Untersuchung der vorliegenden forschungsmethodischen Ansätze beinhaltet auch eine Betrachtung der Vorgehensweise der Islamischen Ökonomen, dem Entwurf eines „Systems“ Islamische Ökonomik oder einzelnen ökonomischen Konzepten eine religiöse Basis oder historische Legitimation zuzuschreiben.

In einem sechsten Schritt werden schließlich weitere Elemente der Theoriebildung und der Systemkonstruktion der Islamischen Ökonomik behandelt, die hauptsächlich aus der Forderung nach Islamisierung des Wissens und der Wissenschaften, des Erziehungs- und Bildungssektors sowie der menschlichen Verhaltensstrukturen bestehen. Eine der Bedingungen der Islamischen Ökonomik umfasst die Forderung nach sozialem Wandel und gesellschaftlicher Reform, in deren Rahmen das Bild eines *Neuen Muslimischen Menschen* konzipiert wird, der über ethisch korrekte Verhaltensweisen verfügen und etwa die *šarī'a* in der „richtigen“ Art und Weise anwenden soll. Die diesbezüglichen gesellschaftspolitischen Aussagen sollen wieder mit einer Typologie der Autoren verbunden und geprüft

werden, ob aufgrund dieser Aussagen die Islamische Ökonomik wieder einer der beiden Strömungen des islamischen Modernismus zugeordnet werden kann. In diesem Zusammenhang soll der enge Bezug zwischen der Ableitung einer ökonomischen Doktrin, der Existenz ethischer Normen, dem Rekurs auf das islamische Recht und der Legitimation des entworfenen „Systems“ Islamische Ökonomik beleuchtet werden.

1.5.2 Die Bildung von zakāt-Theorien innerhalb der Islamischen Ökonomik

In einem zweiten Untersuchungsfeld soll die Konzeptionsbildung der Islamischen Ökonomik konkretisiert werden, indem die Bildung von *zakāt*-Theorien innerhalb der Islamischen Ökonomik untersucht wird. Die zentrale Fragestellung dieses zweiten Untersuchungsfeldes lautet: Wie vollzieht sich im 20. Jahrhundert die Bildung von Normen im Zuge der Bemühungen um die Neukonzipierung, Vergesetzlichung und staatliche Durchsetzung der religiösen Steuer *zakāt*? Was kennzeichnet die Rückgriffs-, Neufassungs- und Anpassungskriterien der *zakāt* im Rahmen der Bemühungen um ihre Reaktivierung, und wie legitimieren die am Prozess der Konstruktion der Islamischen Ökonomik beteiligten Akteure ihre Neufassungen? Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen hierbei die wichtigsten Perzeptionsmuster des klassischen *zakāt*-Gesetzes, ihre Bedeutung für die Legitimation von Vorschlägen zur Modernisierung der *zakāt* sowie die Wirkung dieser Perzeptionsmuster auf die Stabilität des Gesamtsystems Islamische Ökonomik. Für die Behandlung der Frage, unter welchen Bedingungen die *zakāt* in der Islamischen Ökonomik und in der Praxis ausgewählter Staaten des Vorderen Orients rekonstruiert wird, ist zunächst die Frage zu klären, welche Ausformung die *zakāt* in der muslimischen Vergangenheit, resp. in den Rechtstraktaten der islamischen Jurisprudenz hatte und wie sich zeitgenössische *zakāt*-Entwürfe am klassischen *zakāt*-Gesetz messen lassen.

Hierzu sollen in einem ersten Arbeitsschritt Ursprung und historische Entwicklung der *zakāt*, ihre historische Ausformung im islamischen Recht und die Problematik ihrer Vollzugspraxis dargestellt werden. Zunächst werden die Etymologie des Wortes *zakāt* und die Verwendung von Wort und Wurzel im Koran geklärt. Im Anschluss sollen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der juristischen *zakāt*-Regeln aus Sicht der Rechtsschulen behandelt werden, bevor die Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes und seine faktische Anwendung im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode betrachtet wird.

In einem zweiten Schritt geht es um die Betrachtung des Prozesses der Reaktivierung der *zakāt* von der Jahrhundertwende bis zum Entstehen der Islamischen Ökonomik in den 1970er Jahren. Am Anfang dieses von seiten des politischen Islam und der Orthodoxie vorangetriebenen *zakāt*-Reaktivierungsprozesses stehen zunächst die seit Beginn des 20. Jahrhunderts geführten Diskussionen um einen „islamischen Sozialismus“ sowie die hiermit verbundenen Konzepte der „gesell-

schaftlichen Solidarität“ und „sozialen Gerechtigkeit“. Hieran anschließend sollen die ersten Gesetzentwürfe zur Einführung der *zakāt* als staatliche Steuer behandelt werden, die Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre von der ägyptischen Regierung und der Arabischen Liga ausgearbeitet wurden. Ferner sollen die Reaktion der Orthodoxie auf diese Gesetzentwürfe betrachtet und die Bedingungsfaktoren der in den 1960er Jahren zu beobachtenden Verrechtlichung der *zakāt*-Konzepte geklärt werden. Mit der Behandlung des *zakāt*-Verständnisses der religiös-politischen Bewegungen der späten 1960er und frühen 1970er Jahre wird schließlich das Ziel verfolgt, die Wirkung dieser spezifischen *zakāt*-Perzeption auf das Selbstverständnis der entstehenden Disziplin Islamische Ökonomik hin zu prüfen.

In einem dritten Schritt werden die wichtigsten Perzeptionsmuster des klassischen *zakāt*-Gesetzes, der *zakāt*-Konzepte des 20. Jahrhunderts und die sogenannten Rückgriffs-, Neufassungs- und Anpassungskriterien der *zakāt* aus der Sicht der Islamischen Ökonomen herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang sind die erkenntnisleitenden Fragen auf die Akteure des *zakāt*-Konzeptionalisierungsprozesses, ihre Fachrichtungen und Argumentation gerichtet. Anhand der vorliegenden *zakāt*-Konzepte soll eine Typologie entwickelt, diese mit einer zu erarbeitenden Typologie der Islamischen Ökonomik verbunden und die Akteure einer spezifischen Gruppierung – z.B. der Orthodoxie, den Modernisten, den muslimischen Säkularisten, den Traditionalisten oder den Islamisten – zugeordnet werden. Auf inhaltlicher Ebene geht es um die Erarbeitung der wichtigsten Kennzeichen der vorliegenden *zakāt*-Konzepte: Dies betrifft die Identifikation bestimmter konstitutiver Merkmale, die eine Differenzierung der *zakāt*-Konzepte gestattet – z.B. eine Unterscheidung zwischen maximalistischen und minimalistischen *zakāt*-Fassungen, zwischen traditionalistischen und modernistischen Interpretationen oder zwischen legalistischen oder ökonomischen Versionen. Ferner soll geklärt werden, ob die vorliegenden Entwürfe eine Neuinterpretation des klassischen *zakāt*-Gesetzes darstellen und ob in diesem Zusammenhang die Anwendung der Methode der selbstständigen Rechtsentscheidung (*iğtihād*) befürwortet wird. Das Erkenntnisinteresse richtet sich dabei auf die Schnittmenge zwischen traditionell legalistischer und modernistischer *zakāt*-Interpretation, auf die Herausbildung einer Gesamtmeinung in der Islamischen Ökonomik und auf dort angewandte Methoden der Legitimation von *zakāt*-Konzepten.

Diese Fragen sollen anhand spezifischer Untersuchungskriterien zur *zakāt* verfolgt werden. Hierzu gehört die Behandlung der Frage, wie die *zakāt* eingezogen und verteilt werden soll, die Frage, welche Instanz dazu heutzutage berechtigt sei sowie eine Bewertung der prognostizierten Steuerwirkungen, die von der Einführung der *zakāt* ausgehen könnten. Um den Realitätsgehalt der in die *zakāt* gesteckten hohen Erwartungen zu prüfen, werden diese anschließend mit Länderfallstudien, welche die Anwendung der *zakāt* unter spezifischen Voraussetzungen simulieren, verglichen.

Durch die Untersuchung zweier verschiedener *zakāt*-Modelle in Staaten mit unterschiedlichen politischen Systemen soll darüber hinaus exemplarisch der Effizienzgrad zeitgenössischer *zakāt*-Praxis beurteilt werden. Dies betrifft die Praxis des gesetzlichen Quellenabzugs in einem Staat mit einer „islamischen Gesetzgebung“ wie Pakistan und die teils auf einer zwangsweisen, teils auf freiwilliger Basis durchgeführte *zakāt*-Praxis einer Islamischen Bank in Ägypten. Hierbei soll die *zakāt* hinsichtlich der in sie gesetzten Ansprüche der Gleichheit der Besteuerung, der Einkommensredistribution sowie der sozialen Sicherheit eingeschätzt und nach der Rückwirkung der Praxiserfahrungen auf die Formulierung von *zakāt*-Theorien in der Islamischen Ökonomik gefragt werden. Eine weitere Perspektive richtet sich auf den Stand der Bemühungen um eine Institutionalisierung der *zakāt* auf politischer Ebene.

II. Historische Einordnung der *zakāt*

Das folgende Kapitel verfolgt das Ziel, einen Überblick über Ursprung und historische Entwicklung der *zakāt*, ihre historische Ausformung im islamischen Recht und ihre Vollzugspraxis zu geben. Hierzu werden zunächst die Etymologie des Wortes *zakāt* und die Verwendung von Wort und Wurzel im Koran geklärt. Anschließend soll das *zakāt*-Regelwerk der Rechtsschulen hinsichtlich bestehender Übereinstimmungen und Meinungsunterschiede dargestellt werden. Das folgende Unterkapitel widmet sich der Entwicklung der *zakāt*-Gesetzgebung in dem Zeitraum zwischen 610 und 720, bevor abschließend die faktische Anwendung der *zakāt* unter Muḥammad und den vier „rechtgeleiteten Kalifen“ betrachtet werden soll.

II.1. Etymologie des Begriffs *zakāt*

II.1.1 Die *zakāt* im Koran

Das Wort *zakāt* stellt in der arabischen Sprache eine Ableitung des Verbs *zakā* mit der Bedeutung von einerseits „wachsen“ und „zunehmen“, andererseits von „rein“, „gerecht“ und „gut sein“ dar.¹ Die muslimischen Juristen definieren das Substantiv *zakāt* als „Reinheit“, dem die Auffassung zugrunde liegt, allen Besitz von Geiz und Habgier zu reinigen (*tazkīyat al-amwāl*). Andererseits verstehen sie unter der *zakāt* die zu zahlende Abgabe und den daraus erwachsenden Segen.² Möglicherweise lässt sich die Herkunft des Wortes auch dadurch erklären, dass Aspekte des religiösen Denkens der beiden älteren Offenbarungsreligionen die Glaubensvorstellungen des Propheten beeinflussten. Bereits im Judentum und Christentum herrschte die Vorstellung, dass ein Verzicht auf den Besitz materieller Güter eine fromme und tugendhafte Handlung darstelle. Eine derartige Handlung sollte sich in der Tätigkeit des Gebens, in der Gabe an sich ausdrücken, die die Bedeutung von Gerechtigkeit und Tugend (Hebräisch *šidqā*) implizierte.³ Der dafür existierende jüdisch-aramäische Begriff *z'kōth* in der Bedeutung von „Almosen“, „Verdienst“ und „Gerechtigkeit“ lässt Rückschlüsse auf den Ursprung des arabischen Substantivs zu, die einer Deutung als einem ausschließlich der arabischen Etymologie entspringenden Terminus zuwiderlaufen.⁴ Es ist anzunehmen, dass die *zakāt* im Koran, betrachtet man ihre Verwendung in den mekkanischen Suren, „Verdienst“ und „Ge-

¹ Vgl. Wehr, Hans 1977: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: 344; im folgenden Wehr 1977.

² Hurgronje, C. Snouck 1882: La Zakāt: 150/1; im folgenden Hurgronje 1882.

³ Ebd. 152.

⁴ Ebd. 153; vgl. auch Schacht, Joseph 1934: Zakāt: 1302-4; im folgenden Schacht 1934.

rechtigkeit“ bezeichnet hatte, die sich in frommen Gaben zeigten. In den betreffenden Suren⁵ wird die *zakāt* als Haupttugend neben dem rituellen Gebet erwähnt: „C’est ainsi que s’établit, sans trop de heurts, la transition menant à ces autres révélations, si nombreuses déjà à la Mekke, ou *zakāt* n’indique rien d’autre que le fait de donner, la vertu tenue pour principale, ou bien encore le don lui-même; là, il est fait mention, comme d’une vertu spéciale, à côté de *ṣalāt* de la croyance dans l’Au-Delà et de l’exercice des bonnes œuvres, de la *zakāt*.“⁶ In der mekkanischen Schaffensphase des Propheten bezeichnet die *zakāt* das, was wörtlich sowohl das Französische mit „bienfaisance“ als auch das Deutsche mit „Wohltätigkeit“, die jemandem durch ein Almosen erwiesen wird, ausdrücken.⁷ So stellt die *zakāt* vor dem Auszug Muḥammads von Mekka nach Medina (*hiğra*) im Jahre 622 ein freiwilliges Almosen dar, zu dessen Spenden die Gläubigen im Koran aufgerufen werden: „La *zakāt*, c.à.d. la bienfaisance, est avant l’hégire une vertu librement pratiquée, vertu capitale sans doute, mais en aucune façon un impôt, et Mohammed a été dès le début prédicateur, et prédicateur sincère, du Jugement.“⁸

Zwischen dem Jahr 2 und 9 nach der *hiğra* ändert sich die Bedeutung der *zakāt* entscheidend: So bezeichnet sie in den betreffenden Suren⁹ die Handlung des Almosen- bzw. *zakāt*-Gebens, die nun obligatorischen Charakter trägt. Dieser Aspekt kommt stellvertretend für andere Suren in Koransure 9,11 zum Ausdruck: „Wenn sie sich nun bekehren, das Gebet (*ṣalāt*) verrichten und die Almosensteuer (*zakāt*) geben, sind sie (damit) eure Glaubensbrüder (geworden). Wir setzen Verse auseinander für Leute, die Bescheid wissen.“¹⁰ An dieser, die Gläubigen zum Gebet und zur Almosengabe auffordernden Formulierung zeigt sich, dass es sich bei der *zakāt* um ein inzwischen obligatorisches Almosen handelt, das insbesondere den Neubekehrten als Zeichen der Unterwerfung unter Gott und seinen Gesandten auferlegt wurde.¹¹

⁵ Vgl. die von Hurgronje als mekkanisch datierten Suren 7,156; 19,31; 21,73; 30,38; 31,4 und 41,7; in: Hurgronje, C. Snouck 1894: Une Nouvelle Biographie de Mohammed: 140, Anm. 2; im folgenden Hurgronje 1894.

⁶ Vgl. Hurgronje 1882: 156. Entgegengesetzter Auffassung ist Watt: „Das Substantiv *zakāt* kommt mehr als dreißigmal im Koran vor, und zwar ausschließlich in medinensischen Kontexten. Nur zwei Verse, in denen sich der Begriff *zakāt* findet, nämlich 18,81 und 19,13, scheinen aus der mekkanischen Periode zu stammen.“ Grundlage für diese kontroverse Sicht bildet die von Richard Bell als falsch nachgewiesene, traditionelle Datierung eines Teils der Suren mit *zakāt*-Kontext in die Zeit vor der *hiğra*. Vgl. Watt, W. Montgomery 1980: Der Islam: 300, Anm. 85 u. 301; im folgenden Watt 1980.

⁷ Hurgronje 1894: 139.

⁸ Ebd. 146.

⁹ Als eindeutig medinensische Suren können 2,83; 2,177; 9,5; 9,71 und 58,13 gelten.

¹⁰ Vgl. Paret, Rudi 1979: Der Koran: 151; im folgenden Paret 1979.

¹¹ Watt 1980: 301.

II.1.2 zakā – zakāt

Eine entsprechende inhaltliche Entwicklung lässt sich beim Verb *zakā*, seinen Ableitungen im II. und V. Stamm sowie dem Adjektiv und Verbalsubstantiv beobachten. Neben der bereits erwähnten Bedeutung von „wachsen“ und „zunehmen“ hat *zakā* in seiner koranischen Verwendung – wie es wahrscheinlich auch dem Verständnis Muḥammads entsprach – fast immer einen theologischen Sinn: „rein“, „fromm“, „rechtschaffen“ und „tugendhaft sein“.¹² Desgleichen werden die sich in tugendhaften Werken manifestierende Frömmigkeit und die dazu führenden Handlungen durch das Adjektiv *zakā*, „fromm“, „lauter“ und „tugendhaft“, bezeichnet.¹³ Dem Verb *zakkā* im II. Stamm kommt die Bedeutung von „jmdn. läutern“, für „rechtschaffen“ oder „gerecht erklären“ zu.¹⁴ Schließlich hat das Verb im V. Stamm, *tazakkā*, in den medinensischen Suren mit „fromm sein“ und „se conformer à la justice“¹⁵ dieselbe Bedeutung wie entsprechende Begriffe im Juden- und Christentum. Diese Analogie spricht für die These der Übernahme dieses Begriffs aus den beiden älteren Offenbarungsreligionen.

Den direkten Bezug zum Geld stellt die Formulierung „wer sein Geld hergibt, um sich (durch Wohltätigkeit) zu reinigen“ in Sure 92,18 her.¹⁶ Das Verbalsubstantiv *at-tazakkī* bezieht sich im Koran speziell auf die moralische Reinheit, im Unterschied zur rituellen Reinheit, die durch *ṭabāra* bezeichnet wird.¹⁷ Die Verbindung zwischen innerer und ritueller Reinheit durch das Almosengeben drückt wiederum Koransure 9,103 aus: „Nimm aus ihrem Vermögen eine Almosengabe (*ṣadaqa*), um sie damit rein zu machen und zu läutern (*tuṭabhirubum wa-tuzakkībim bihā*), und sprich den Segen über sie (*ṣalli ʿalaibim*)! Dein Segen (*ṣalāt*) ist eine Beruhigung für sie. Gott hört und weiß (alles).“¹⁸

¹² Dem entsprechend wird *zakāt* im Koran nicht mit der Wurzel *zkw*, „anwachsen“ in Verbindung gebracht, sondern mit der Wurzel *zky*, „rein sein“, vgl. Hurgronje 1882: 154, Anm. 2.

¹³ Vgl. die Übersetzungen „lauter“ in Sure 9,19 und „unschuldig“ in Sure 18,75 [74] bei Paret 1979: 152; 244.

¹⁴ Watt 1953: 165; Hurgronje 1882: 154/5.

¹⁵ Hurgronje 1882: 155.

¹⁶ Dazu schreibt Watt: „Einige abendländische Gelehrte übersetzen *tazakkā* auch mit „er purifizierte sich durch Almosengeben“, vgl. Watt 1980: 66; Watt ordnet die betreffende Sure mittlerweile als frühmekkanisch ein, während er sie zuvor medinensisch datierte, vgl. seine auf dieser Hypothese aufbauende Übersetzung: „*Yatazakka* in 92.18 E ? is possibly to be taken in this sense – ‘who gives of his wealth to purify himself (yuʿṭi māla-hu yatazakka)’ – but in view of the probable Medinian date and the mention of wealth it is perhaps rather ‘who gives of this wealth as (purifying) *zakāʾ*’; that is to say, it perhaps refers to the more technical use of *zakāt* but with the associated meaning of ‘purifying’ also present.“ Vgl. Watt, W. Montgomery 1953: Muḥammad at Mecca: 166; im folgenden Watt 1953.

¹⁷ Watt 1980: 65 .

¹⁸ Vgl. Paret 1979: 163 und die an dem *tafsīr* von aṭ-Ṭabarī orientierte Alternativübersetzung „Take of their goods a ṣadaqah which will cleanse them, and you will justify (or purify) them thereby“, bei Watt 1953: 167.

II.1.3 ṣadaqa – zakāt

Wie aus der oben angeführten Sure hervorgeht, existiert mit *ṣadaqa* (Pl. *ṣadaqāt*) ein zweiter Terminus zur Bezeichnung eines Almosens oder Geschenkes. Die Herkunft des Wortes lässt sich einerseits auf das Arabische zurückführen, wo sich eine Verbform findet, die „aufrichtig sein“ und „die Wahrheit sprechen“ bedeutet.¹⁹ Andererseits wäre es – wie bereits im Falle der *zakāt* – möglich, dass *ṣadaqa* aus dem Hebräischen stammt, wo das Verb *šēdākā* in der Bedeutung von „rechtschaffenem Verhalten“ existiert.²⁰ Hierfür spricht auch die Tatsache, dass *šidqā* bzw. *ṣadaqa* ursprünglich die Bedeutung von „Gerechtigkeit, die sich in erwiesener Wohltätigkeit zeigt“, zukam.²¹ Im Koran bezeichnet *ṣadaqa* in den meisten, ausschließlich medizinischen Kontexten²² allerdings nur die „freiwillige Almosenspende“,²³ für die die Juristen zur besseren Unterscheidung gegenüber der *zakāt* nachträglich die Bezeichnung *ṣadaqat at-taṭawwun* „Almosen aus eigenem Antrieb“, einführten. An einigen Stellen im Koran erhält *ṣadaqa* jedoch synonyme Bedeutung zu *zakāt*.²⁴ In der Sammlung der autoritativen Aussprüche des Propheten, den sogenannten Traditionen (*ahādīṭ*, Sing. *ḥadīṭ*) werden beide Termini teils abwechselnd, teils austauschbar gebraucht.²⁵ Im Koran hingegen bezeichnet die *zakāt* nie etwas, das man als Geschenk gibt, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen oder eine Sache wieder-gutzumachen. In diesem Fall steht stets das Wort *ṣadaqa*.²⁶

II. 2. Die zakāt im fiqh

II.2.1 Konvergenzen der Rechtsschulen

Basierend auf Koran, Sunna (der überlieferten Lebenspraxis des Propheten), *iğmāʿ* (Konsensschluss) und *ʿaql* (Vernunfturteil), betrachtet die hanafitische Rechtsschule das Geben der *zakāt* als „obligatorische“ (*farḍ*) Handlung.²⁷ Gleich-

¹⁹ Wehr 1977: 462.

²⁰ Vgl. Weir, T.H. 1934: Sadaka: 35-37; im folgenden Weir 1934.

²¹ Hurgronje 1894: 138.

²² Vgl. Watt 1980: 301; Hurgronje 1882: 159.

²³ Vgl. hierzu die Suren 2,263; 4,114 und 9,79.

²⁴ Vgl. hierzu die Suren 9,103; 58,12 und 9,58 ff., in denen sich *ṣadaqa* – in der Pluralform – eindeutig auf ein obligatorisches Almosen bezieht.

²⁵ Vgl. die kurzen Ausführungen über den Muwaṭṭaʿ des Mālik bin Anas und das Kitāb az-zakāt des Buḥārī in Weir 1934: 35-37.

²⁶ Hurgronje 1882: 160.

²⁷ Eine „obligatorische“ (*farḍ*) Handlung ist *zakāt* mit Bezug auf den Koran (Sure 9,2), wonach sie den dritten Glaubensgrundsatz (*tālīḡat al-imān*) bildet. In der Sunna des Propheten (*as-sunna an-nabawīya*) zählt die *zakāt* – neben dem Glaubensbekenntnis (*ṣabāda*), dem Beten (*ṣalāt*), dem Fasten (*ṣaum*) und der Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥağğ*) – zu den sogenannten fünf Säulen des Glaubens. Obligatorisch ist die *zakāt*-Zahlung auch im Konsensschluss (*iğmāʿ*) der Rechtsgelehrten. Dem Verstandesurteil (*ʿaql*) nach wird *zakāt* deswegen

zeitig handelt es sich bei der *zakāt* um einen frommen Akt (*‘ibāda*), dessen technische Handlung darin besteht, einen Teil seines Privatbesitzes einer anderen Person im Sinne der Erfüllung des Gesetzes zu übertragen (*tamlīk*), was für den Gebenden zur Vermehrung seines Vermögens in dieser Welt und zu religiösem Verdienst (*ṭarwāb*) im Jenseits führen soll. Der technischen Handlung des Eigentumstransfers muss allerdings eine Absicht zugrunde liegen, die religiöse Pflicht als solche erfüllen zu wollen. Dies wird mit *nīya* bezeichnet.

Aufgrund des Eigentumstransfers stellt die *zakāt* einen finanziellen Akt religiöser Verehrung (*‘ibāda māṭīya*) dar, dessen obligatorischer Charakter auf zwei Vorbedingungen basiert: Erstens muss die Handlungs- oder Geschäftsfähigkeit (*ablīyat al-adā’*), die rechtliche Voraussetzung und Befähigung, den Eigentumsstransfer als gültige religiöse Pflicht (*‘ibāda*) auszuführen,²⁸ erfüllt sein. Dies setzt voraus, dass der *zakāt*-Zahler Muslim ist, Vernunft und Verstand (*‘aql*) besitzt, die Volljährigkeit (*bulūḡ*) erreicht hat und die Freiheit seiner Person (*hurriya*) nachweisen kann. Folglich sind Minderjährige, Kranke, halbfreie Sklaven, Schuldner und der Eigentümer von *ḍimār*-Besitz²⁹ von der *zakāt*-Zahlung ausgenommen.³⁰

Die zweite Voraussetzung, die die *zakāt*-Zahlung gleichzeitig als eine „notwendige“ (*wāḡib*) Handlung definiert,³¹ bildet der vollgültige Besitz (*milk tāmm*) von anwachsendem Vermögen, das einen Mindestsatz (*niṣāb*) erreichen muss, um von der *zakāt* besteuert zu werden.³² Der Idee des *numūw’*, des „Anwachsens“, der „Zunahme“, liegt die Auffassung zugrunde, dass gewisse Güter als Resultat ökonomischer Aktivität im Laufe eines Steuerjahres eine Wertsteigerung (*namā’*) erfahren und deshalb der *zakāt* als sogenanntes „anwachsendes Vermögen“ (*al-amwāl*

als *farḍ* betrachtet, da eine Unterstützung anderer, die den Zweck hat, Armen die Erfüllung religiöser Pflichten zu ermöglichen, selbst bereits obligatorisch ist. Vgl. Aghnides, Nicolas Prodromou 1916: *Mohammedan Theories of Finance*: 208/9; im folgenden Aghnides 1916.

²⁸ Die *ablīyat al-adā’* schließt die Vertragsfähigkeit und das Verfügungsrecht (*ḥaqq at-taṣarruf*) ein, vgl. Aghnides 1916: 217-221.

²⁹ Der sogenannte *ḍimār*-Besitz bezeichnet Eigentum, über das zum Zeitpunkt der Steuererhebung keine Besitzgewalt ausgeübt wird, ebd. 217-222.

³⁰ Minderjährige und Kranke besitzen nicht die notwendige Absicht (*nīya*), Sklaven und halbfreien Personen fehlt die Rechtsfähigkeit (*ḍimma*): „The slave and the half-free are excluded from *zakāt* taxation because they are unfree persons and do not have the capacity to act as owners of property in their own right. They do not, therefore, have the capacity to effect a valid transfer of property.“ Vgl. Johansen, Baber 1981: *Amwāl Zāhira and Amwāl Bāṭina: Town and Countryside as reflected in the Tax System of the Ḥanafite School*: 253; im folgenden Johansen 1981.

³¹ Die Begriffe „obligatorisch“ (*farḍ*) und „notwendig“ (*wāḡib*) werden von den hanafitischen Juristen nicht durchgängig einheitlich gebraucht. Sie bezeichnen das Geben der *zakāt* etwa deshalb als *farḍ*, weil es auf einem positiven Beweis (*dalīl qaṭ‘ī*) beruhe. *Wāḡib* ist die *zakāt* wiederum, weil einzelne Aspekte der *zakāt* als interpretationsbedürftig (*dalīl zaḥmī*) betrachtet werden. Vgl. Aghnides 1916: 209, Anm. 3.

³² Der Begriff *milk tāmm* (oder *kamāl al-milk*) bezeichnet die Verbindung von Eigentum (*milk*) einerseits und der tatsächlichen Verfügungsgewalt (*yad*) über das Vermögen andererseits. Vgl. Aghnides 1916: 209-233.

an-nāmiya) unterliegen. Grundlage für diese Anschauung bildet Sure 2,217, die einzige Stelle im Koran,³³ in der definiert wird, was besteuert werden soll: der Überfluss (*al-ʿafw*).³⁴ Als im Wert zunehmende Vermögensarten gelten die Edelmetalle Gold und Silber, zu Zuchtzwecken oder zur Milchproduktion gehaltene Weidetiere sowie Handelswaren, auf die weiter unten eingegangen wird. Der Mindestsatz (*niṣāb*) an Vermögen muss ebenfalls vollständiges Eigentum und im Besitz des *zakāt*-Zahlers sein, darf nicht unter einem seine Grundbedürfnisse (*al-ḥawāʾiḡ al-aṣṭiya*) befriedigenden Limit liegen und nicht mit Schulden belastet sein. Als zu den Grundbedürfnissen zählende „Dinge“ des persönlichen Bedarfs betrachtet das islamische Recht etwa Kleidung, Haus, Sklaven, Bücher und Werkzeuge. Diese sind von der *zakāt*-Zahlung ausgenommen.³⁵

Die besteuerten Vermögenskategorien differenzieren die Juristen in sogenannte „äußere, sichtbare Güter“ (*al-amwāl az-zāhira*), zu denen Weidetiere und bestimmte Agrarprodukte³⁶ zählen, und in sogenannte „innere, verborgene Güter“ (*al-amwāl al-bāṭina*) wie Edelmetalle und Handelswaren. Als Weidetiere (*sawāʾim*, Sing. *sāʾima*) gelten Kühe, Schafe, Ziegen, Kamele und – in der hanafitischen Rechtschule – auch Pferde, die zur Milchproduktion oder zu Zuchtzwecken (*liʿd-darr waʾn-nasl*) mindestens ein halbes Jahr in freier Natur gehalten und in dieser Zeit nicht als Reit- oder Lasttiere benutzt wurden.³⁷

Jene Güter, mit denen Handel betrieben wird, – also auch Tiere, die für den Verkauf bestimmt sind – gelten hingegen als Handelswaren (*ʿurūd at-tiġāra*).³⁸ Nach Auffassung der Juristen zeigt sich an diesem Punkt, dass alle Güter mit Ausnahme der Edelmetalle Gold und Silber, die aufgrund ihres Wertes immer als Handelsware betrachtet werden,³⁹ einen zweifachen Aspekt besitzen: Die erste Möglichkeit besteht darin, die Güter als Gegenstand des persönlichen Bedarfs und als Konsumgut

³³ (216) „...Und man fragt dich, was man spenden soll. (217): Sag: den Überschuß (? von dem, was ihr besitzt)!“ Vgl. Paret 1979: 31.

³⁴ Meir Bravmann wies darauf hin, dass der Terminus *al-ʿafw* im Koran die Bedeutung von *al-faḍl* (der Überschuss oder Überfluss) besitzt: „ʿAfw or faḍl is precisely not that part of the property ‘that is calculated to be held by the taxpayers’, but that part which is not needed by the taxpayers and is paid as tax to the authorities.“ Vgl. Bravmann, Meir M. 1962: „The Surplus of Property“: An Early Arab Social Concept: 29, Anm. 1; im folgenden Bravmann 1962.

³⁵ Aghnides 1916: 210/211; Johansen 1981: 253/254.

³⁶ Vgl. Schacht, Joseph 1934: *Zakāt*: 1303/4.

³⁷ Nach Ansicht der Juristen zeichneten sich Tiere dadurch aus, dass sie einen Wertzuwachs (*namaʾ*), der wiederum Voraussetzung für die *zakāt*-Besteuerung ist, durch ihr bloßes Vorhandensein, nicht durch ihre Nutzung durch den Menschen produzierten. Dieser Wertzuwachs entstehe bei Weidetieren durch Fortpflanzung und Milchproduktion. Vgl. Johansen, Baber 1995: *Household, Trade and Stock-Breeding: Spheres of Consumption and of Value Production in Muslim Fiscal Law*: 1683; im folgenden Johansen 1995.

³⁸ Johansen 1981: 252; Aghnides 1916: 246-262.

³⁹ „Gold and Silver constitute the only exception to this rule. According to the jurists, they belong by necessity to the sphere of the commercial exchange being created to serve as measures of value and means of exchange“, Johansen 1995: 1682.

der sogenannten Sphäre der Haushaltsökonomie⁴⁰ zuzurechnen. Diese Zuordnung nimmt sie von der *zakāt*-Besteuerung aus, da es sich bei der Haushaltsführung um eine Subsistenzproduktion handle, die keinen Wertzuwachs produziere. Für die Definition dessen, was zu den Grundbedürfnissen des Besteuernten gehört, existiert im islamischen Recht keine Obergrenze.⁴¹

Die zweite Möglichkeit besteht darin, die zu steuernden Güter als Handelsgegenstand zu betrachten. Entscheidend für die Betrachtung als Handelsware ist die Absicht (*nīya*) des Besitzers, mit einem Gegenstand Handel zu treiben (*nīyat at-tiğāra*) und ein gleichzeitiges Kundtun dieser Absicht.⁴² Wie in der Viehzucht wird in dieser sogenannten Sphäre des Warentauschs ein Wertzuwachs (*namāʿ*) produziert. Während der Wertzuwachs in der Viehzucht allerdings durch die Fortpflanzung und Aufzucht der Tiere entsteht, resultiert er in der Sphäre des Handels aus dem Warenwert (*māliya*). Dieser wird beim Tausch eines Gegenstands gegen einen anderen bewahrt oder gesteigert: „This commodity value is preserved and increased through the exchange of one commodity for another, because the value of a commodity is preserved and increased in the equivalent for which it is exchanged.“⁴³ Ob ein Gegenstand als Handelsware gilt, wird folglich nicht – wie in der Sphäre der Viehzucht – durch seine Form oder Beschaffenheit bestimmt, sondern durch seinen Waren- oder Tauschwert (*māliya*), durch die Handelsabsicht (*nīyat at-tiğāra*) seines Besitzers und das Interesse am Profit (*istirbāḥ*).⁴⁴ Die Sphären der Viehzucht und des Warentauschs zeichnen sich folglich dadurch aus, dass sie den von den Juristen als eine Voraussetzung der *zakāt*-Besteuerung betrachteten Wertzuwachs auf unterschiedliche Weise produzieren.⁴⁵

Hinsichtlich der Höhe der *zakāt*-Rate sieht das islamische Recht für die „sichtbaren Güter“ wie für die „unsichtbaren Güter“ nach Ablauf eines Steuerjahres (*ḥaulan al-ḥaul*) 2,5 Prozent vor. Dabei liegt der Mindestsatz für Kamele, um ein Beispiel im Bereich der Weidetiere zu nennen, bei fünf weiblichen Tieren.⁴⁶ Wäh-

⁴⁰ In Abgrenzung zu Joseph Schachts These, dass im islamischen Recht eine systematische Differenzierung der sachlichen Rechtsgebiete fehle, vertritt Johansen die Auffassung, dass die Juristen, indem sie im Steuerrecht zwischen den drei Sphären der Haushaltsökonomie, des Tauschhandels und der Viehzucht differenzierten, implizit auch für das islamische Recht eine Unterscheidung zwischen den Bereichen des Haushalts und des Unternehmens trafen. Diese Trennung konstruierten die Juristen allerdings nicht als konkurrierende Systeme, sondern als Wahlmöglichkeiten für Händler und Haushaltsvorstände, die ihr ökonomisches Engagement entweder auf die Sphäre des Handels oder die des Haushalts richten könnten. Diese Wahlmöglichkeiten hätten bei der *zakāt*-Besteuerung eine höchst unterschiedliche Behandlung der Steuerdestinataren zur Folge. Ebd. 1678; 1692.

⁴¹ Ebd. 1681/2.

⁴² Johansen 1981: 254; Aghnides 1916: 272.

⁴³ Vgl. Johansen 1995: 1683.

⁴⁴ Ebd. 1683/4.

⁴⁵ Ebd. 1684.

⁴⁶ Johansen 1981: 255; zum *niṣāb* und zur Berechnung der Raten bei Kamelen und anderen Weidetieren vgl. die ausführlichen Darstellungen bei Aghnides 1916: 250ff.

rend die *zakāt* für die Weidetiere in natura (*‘ainan*) bezahlt wird, berechnet man Edelmetalle gemäß ihres Handels- oder Marktwertes (*qīma*). Als Edelmetalle gelten Gold (*dabab*), der Mindestsatz (*niṣāb*) beträgt hier 20 *mitqāl*, und Silber (*fiḍḍa*) mit dem *niṣāb* 200 *dirham*. Folglich müssten bei einem Minimum von 20 *mitqāl* Gold ein halbes *mitqāl* Gold und entsprechend für Silber 5 *dirham* Silber gezahlt werden.⁴⁷

Hinsichtlich des Zahlungsmodus unterliegen die verschiedenen Vermögenskategorien nicht den gleichen Bedingungen: So genügt es in der hanafitischen wie in der schafiiitischen Rechtsschule, die *zakāt* der „unsichtbaren Güter“ den Empfangsberechtigten direkt zukommen zu lassen, während „sichtbare Güter“ nach Auffassung der hanafitischen und malikitischen Rechtsschule an einen öffentlichen Kollektor zu zahlen sind⁴⁸ – im Falle der Weidetiere an die dafür speziell zuständigen *su‘āt* (Sing. *sā‘i*).⁴⁹ Die *‘ibāda māliyya* hat somit für die viehzüchtenden Nomaden der Steppe (*abl al-bādiyya*), die veranlasst sind, ihre *zakāt* in natura an die öffentlichen Kollektoren zu entrichten, nicht dieselbe Konsequenz wie für die städtischen Händler, deren *zakāt*-Zahlung nicht der Kontrolle und Verfügungsgewalt des Staates unterliegt. Im Gegensatz zu den viehzüchtenden Nomaden besitzt der städtische Kaufmann bei seiner Entscheidung, an wen und wann er seine *zakāt* leistet und welchen Modus er dafür wählt, einen quasi-autonomen Status. Er stellt somit den *zakāt*-Kollektor (*‘āmil*) und Distributor (*qāsim*) in einer Person dar und konstituiert „one of the rare examples in Ḥanafite law in which private legal persons are considered to be legitimate executors of a *ḥaqq Allāh*, a ‘claim of God’ which does not consist of a ritual act.“⁵⁰

Der Grund für die Möglichkeit der direkten Abführung der in den Städten befindlichen „unsichtbaren Güter“ an die Empfänger liegt nach hanafitischer Rechtsauffassung darin, dass das Kapital des urbanen Handels keinerlei Protektion seitens des Staats bedürfe und deshalb nicht seiner direkten Besteuerung unterliege, zumal Steuereinzug auf Protektion beruhe (*al-ḡibāya bi’l-ḥimāya*). Dieser Auffassung scheint der Gedanke zugrundezuliegen, dass alle Güter und Konsumartikel, die dem Handel und der Produktion der Städte dienen, von jedem äußeren Eingriff, insbesondere fiskalischer Natur, verschont bleiben sollten.⁵¹ Sobald allerdings die „unsichtbaren Güter“ aus den Städten heraus aufs Land genommen werden und die Steuereintreiber der Landstraßen (*‘aššār*, Sing. *‘āšir*) passieren, endet ihr Status der „Verborgenheit“. Sie werden „sichtbar“ (*zābir*) und fallen unter die Verfügungsgewalt der *‘aššār*, die nicht nur muslimische Händler

⁴⁷ Bei *mitqāl* und *dirham* handelt es sich um klassische Gewichtseinheiten, die heute 4,68 g bzw. 3,12 g betragen, vgl. Aghnides 1916: 263-5.

⁴⁸ Nach schafiiitischer Rechtsauffassung genügt auch hier die direkte Bezahlung an die Empfänger, ebd. 296-8.

⁴⁹ Ebd. 296-8.

⁵⁰ Johansen 1981: 261.

⁵¹ Johansen 1981: 262/3; Aghnides 1916: 310.

mit einer *zakāt* in Höhe von 2,5 Prozent auf ihre Waren besteuern, sondern zugleich auch anerkannte Schutzgenossen jüdischen und christlichen Glaubens (Sing. *ḍimmī*) mit 5 Prozent sowie ausländische Händler ohne Staatsprotektion (Sing. *ḥarbī*) mit 10 Prozent Zöllen und Abgaben auf ihre Waren belegen.⁵² Diese Regelung begründen die hanafitischen Rechtsgelehrten damit, dass die „unsichtbaren Güter“ außerhalb der Städte eines besonderen Schutzes (*ḥimāya*) seitens des Staates bedürften. Diese Aufgabe komme dem Imām zu, der auf Grund dieser Schutzgewährung das Recht auf *zakāt*-Kollektion der nun „sichtbar“ gewordenen Güter, d.h. der Weidetiere sowie jener Edelmetalle und Handelswaren, die sich außerhalb der Städte befinden, besitze. Dieses Recht betrachten die Juristen insofern als auf der *ṣarīʿa* basierend, als der Imām eine Person sei, deren Legitimation auf der Ernennung zu einem Vikar Gottes beruhe und die mit der *zakāt*-Kollektion einen Rechtsanspruch Gottes (*ḥaqq allāh*) durchsetze.⁵³

Eine Sonderstellung bei der Vermögensbesteuerung nimmt der unter die *zakāt* fallende Zehnte (*ʿuṣr*) ein,⁵⁴ der eine Abgabe auf das Agrarprodukt darstellt. Bei *ʿuṣr* handelt es sich um die Belastung (*muʿna*) des Produkts von produktivem Land (*arḍ nāmiya*), d.h. von Land, das aufgrund seiner Nutzung wahrscheinlich eine Wertsteigerung (*namāʿ*) erfahren wird. Sekundär beinhaltet der Terminus die Bedeutung einer frommen, religiösen Handlung (*maʿnā ʿl-ʿibāda*), ohne jedoch die Handlungs- oder Geschäftsfähigkeit (*abliyat al-adāʾ*) des *zakāt*-Zahlers vorauszusetzen, der, um mit *ʿuṣr* besteuert zu werden, zwar Muslim, aber nicht Eigentümer des Bodens sein muss.⁵⁵ Basierend auf Koran, Sunna, *iğmāʿ* und *ʿaql* wird die Zahlung von *ʿuṣr* als „obligatorisch“ (*fard*) betrachtet, gleichzeitig als „notwendig“ (*wağīb*), da hierbei – vergleichbar mit einer von zwei Varianten der Grundsteuer *ḥarāğ*⁵⁶ – die zu einem

⁵² Johansen 1981: 261; Aghnides 1916: 298/9; zur Institution der *ʿaṣṣār*, Besteuerung von *ḍimmīs* und *ḥarbīs*, vgl. ebd. 316-9.

⁵³ Aghnides 1916: 297; 300; 310; Johansen 1981: 261.

⁵⁴ In der Diskussion um die Identität von *zakāt* und *ʿuṣr*, der etymologisch dem assyrischen *iš-rū-u* und dem hebräischen *maʿāšir* gleicht, neigt die hanafitische Schule zu einer strikten terminologischen Unterscheidung, während bei den Juristen der schafitischen und malikitischen Schule der Gebrauch variiert; vgl. Ahmad, Ziauddin 1980: *ʿUshr and ʿUshr Land*: 79; 90; im folgenden Ahmad, Z. 1980.

⁵⁵ Aghnides 1916: 284/5; 292/3; Johansen 1981: 256/7; Nach Auffassung der hanafitischen Rechtsschule besteuert *ʿuṣr* gleichwohl das Land von Kranken, Minderjährigen, Schuldnern, halb-freien Sklaven (*mukāṭab*) und jenen Sklaven, die das Recht zu handeln innehaben, sowie das Land der frommen Stiftungen (*waqf*, Pl. *auqāf*). Nach schafitischer Meinung sind hingegen *mukāṭab*-Land und *waqf*-Land von der *zakāt*-Zahlung ausgenommen. Vgl. hierzu Aghnides 1916: 291; Ben-Shemesh, A. 1958: *Taxation in Islam*: 77-82; im folgenden Ben-Shemesh 1958.

⁵⁶ Den Agrarsteuern *ʿuṣr* und *ḥarāğ* ist gemeinsam, dass beide eine Belastung (*muʿna*) sogenannten produktiven Lands (*arḍ nāmiya*), von welchem die Erwirtschaftung eines Wertzuwachses (*namāʿ*) erwartet werden kann, darstellen und beide die *abliyat al-adāʾ* des Besteuernden und eine zu besteuernde Mindestmenge an Vermögen nicht voraussetzen, obwohl in dieser Frage Kontroversen bestehen. Im Unterschied zu *ʿuṣr*, das als „real obligation“ eine Steuer auf das Agrarprodukt darstellt, ist für die Besteuerung durch eine Variante des *ḥarāğ*, den *ḥarāğ muwazzaf* die bloße Existenz eines Vermögens in Form einer möglichen Nut-

bestimmten Zeitpunkt gegebene Produktivität (*namāʿ*) des Landes in Form des Anbaus von Agrarprodukten in Betracht gezogen wird. Aus diesem Grunde wird *ʿuṣr* nur dann fällig, wenn ein Produkt existiert. Dies betrifft alle Naturprodukte des Bodens, in der hanafitischen Rechtsschule auch Früchte wilder Bäume und Honig, in der schafitischen auch Datteln und Getreide.⁵⁷ Eingezogen wird immer zur Erntezeit, was mehrmals im Jahr sein kann und wobei – zumindest nach Rechtsauffassung des Gründers der hanafitischen Rechtsschule Abū Ḥanīfa – weder die Gesamtmenge, der Mindestsatz *niṣāb*, noch eine eventuelle Haltbarkeit der Produkte zum Vorteil des Besteuernten berücksichtigt werden. Die Höhe der Raten beträgt bei Regenbau 10 Prozent, bei künstlicher Bewässerung – unter Anrechnung der Investitionskosten – fünf Prozent des Ertrags.⁵⁸ Nach Auffassung der hanafitischen Juristen Abū Yūsuf und Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī, die auch der schafitischen und malikitischen Schule entspricht, sollte gleichwohl eine Mindestmenge in Höhe von fünf Kamellasten (*wasq*) für alle haltbaren Produkte existieren.⁵⁹ Spätere Juristen der hanafitischen Rechtsschule folgten allerdings wieder der Meinung Abū Ḥanīfas.⁶⁰

Aufgrund der Tatsache, dass es sich bei Agrarprodukten nach Meinung einiger Juristen immer um „sichtbare Güter“ (*amwāl zāhira*) handelt, deren *zakāt*-Zahlung zum Zeitpunkt der Kollektion nicht aufgeschoben werden dürfe, lässt sich der Einschätzung Johansens folgen, dass *ʿuṣr* für die Bauern im Vergleich zu den Abgaben der Beduinen und Städter eine enorme Belastung darstellt,⁶¹ zumal manche Juristen eine Doppelbesteuerung durch *ʿuṣr* und *ḥarāğ* durchaus für legitim halten.⁶² Die unterschiedliche Bedeutung, die sich aus einer *ʿibāda māʿiyya* der vieh-

zung von Ackerland entscheidend, unabhängig von der Frage, ob darauf ein Wertzuwachs erwirtschaftet wurde. Dagegen berücksichtigt die zweite Variante des *ḥarāğ*, der *ḥarāğ muqāsama*, die ökonomische Aktivität des Betroffenen insofern, als hiermit das Produkt der landwirtschaftlichen Arbeit – vergleichbar dem *ʿuṣr*, allerdings weitaus höher – besteuert wird. Nach Ansicht der Juristen sollten beide Varianten des *ḥarāğ*, den im Unterschied zu *ʿuṣr* auch Nichtmuslime zahlen, nicht weniger als 20 Prozent und nicht mehr als 50 Prozent des Agrarprodukts besteuern. Vgl. Johansen 1981: 251-258.

⁵⁷ Aghnides 1916: 285; 289; 291; Johansen 1981: 256; Die schafitische Rechtsauffassung erkennt nur lagerfähige und zum Verzehr bestimmte oder durch den Einsatz der menschlichen Arbeitskraft gewonnene Feldfrüchte an, was eine Besteuerung von wildwachsenden Früchten, Gemüse und Textilfasern wie etwa Baumwolle ausschließt. Vgl. Fagnan, E. 1915: Les Statuts gouvernementaux: 251; im folgenden Fagnan 1915.

⁵⁸ So unterscheidet etwa al-Māwardī zwischen fließenden Gewässern, Reservoirn und einer Bewässerung mit technischen Hilfsmitteln. Zu weiteren Differenzierungen auch innerhalb der Kategorie der künstlichen Bewässerung vgl. Fagnan 1915: 250.

⁵⁹ Johansen 1981: 258; Aghnides 1916: 286-290.

⁶⁰ Vgl. Johansen 1981: 257.

⁶¹ Ebd. 259.

⁶² Die Legitimität der Doppelbesteuerung basiert nach Ansicht der schafitischen und malikitischen Rechtsschule auf der Auffassung, dass *ḥarāğ* und *ʿuṣr*, was Charakter und Bestimmung angeht, gänzlich verschiedene Steuerlasten darstellen: Den Grund für die Besteuerung beim *ʿuṣr* bilde das Produkt, während beim *ḥarāğ* vorrangig der Status der Produktivität des Bodens zähle. Zielobjekt des *ʿuṣr* sei wiederum das Agrarprodukt, während beim

züchtenden Nomaden und urbanen Händler einerseits und aus einer landwirtschaftlichen *mu'na* andererseits ergibt, zeigt sich in der Art und Weise, wie auf den Status des jeweiligen *zakāt*-Zahlers Rücksicht genommen wird: Während bei Städtern und Nomaden die *abliyat al-adā'* des Steuerzahlers, seine wirtschaftliche Position, seine Grundbedürfnisse, sein Beruf und seine eventuelle Handelsabsicht in dem Sinne Berücksichtigung finden, dass nur die Vermögenden die *zakāt* zahlen – und auch nur dann, wenn sie dies selbst entschieden haben –, kommt den Bauern keinerlei Anrechnung persönlicher Umstände zugute, außer vielleicht die Tatsache, dass sie *uṣr* nur dann zahlen, wenn sie Muslime sind.⁶³

II.2.2 Divergenzen der Rechtsschulen

Nachdem das vorangegangene Kapitel vor allem jenen Fragen gewidmet war, über die in den Rechtsschulen weitgehende Übereinstimmung herrscht, sollen hier die divergierenden Auffassungen deutlicher skizziert werden. Abweichende und einander widersprechende Meinungen gibt es – wie in der entscheidenden Frage der die *zakāt* einziehenden Instanz – nicht nur zwischen den sunnitischen Rechtsschulen und der zwölferschiiitischen (imamitischen) Schule, sondern auch unter den Juristen ein und derselben Rechtsschule. So besteht in der schafitischen Schule zwischen ihrem Gründer, Muḥammad ibn Idrīs aṣ-Ṣāfi'ī (gest. 820), und al-Māwardī (gest. 1058) Meinungsverschiedenheit (*ihṭilāf*) über die Frage, ob die *zakāt* direkt an die Empfänger oder an einen öffentlichen Kollektor zu zahlen sei. Während Ṣāfi'ī einer direkten Bezahlung an die Rezipienten den Vorzug gibt, sieht es al-Māwardī als „notwendig“ (*wāğib*) oder „geboten“ (*mustahabb*) an, die *zakāt* der „sichtbaren Güter“ an den Gouverneur (*wālī*) abzuführen – womit seine Auffassung der hanafitischen Rechtsmeinung entspricht.⁶⁴ Weitere Kontroversen wurden um die Frage geführt, ob die acht in Sure 9,60 genannten Rezipientengruppen⁶⁵ inzwischen als erloschen (*sāqit*) betrachtet werden können,⁶⁶ ob die

ḥarāğ die *ḍimma* des Bodeninhabers maßgebend sei. Die Juristen der hanafitischen Schule schließen hingegen eine Doppelbesteuerung als unzulässige zweifache Belastung auf ein Land aus. Vgl. hierzu Aghnides 1916: 293; Ahmad, Z. 1980: 90; Ben-Shemesh 1958: 103-9.

⁶³ Vgl. Johansen 1981: 259.

⁶⁴ Vgl. Calder, Norman 1981: Zakāt in Imāmī Shī'ī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.: 473/4; im folgenden Calder 1981.

⁶⁵ Im Koran werden – unabhängig von der Frage der unterschiedlichen Auslegung durch die Rechtsschulen – folgende acht Kategorien von Empfängern genannt: erstens die „Armen“ (*al-fuqarā'*), zweitens die „Bedürftigen“ (*al-masākīn*), drittens die „Kollektoren und Verwalter“ (*al-ʿāmilūn ʿalaihā*), viertens „diejenigen, deren Herzen besänftigt werden sollen“ (*al-mu'allafa qulūbubum*), fünftens (für den Loskauf von) „Sklaven“ (*ar-riqāb*), sechstens die „Schuldner“ (*al-ğārimūn*), siebtens die „auf dem Weg Gottes“ Befindlichen (*fi sabīl allāh*) und achtsens der in Not geratene „Reisende“ (*ibn as-sabīl*).

⁶⁶ Der schiiitische Jurist Muḥammad ibn Ḥasan aṭ-Ṭūsī erklärte beispielsweise die Kategorien der *ʿāmilūn ʿalaihā*, die *fi sabīl allāh* und die der *al-mu'allafa qulūbubum* für erloschen. Mit

zakāt an Mitglieder und Nachkommen des Propheten gezahlt werden dürfe (die sunnitischen Juristen sprechen sich dagegen aus,⁶⁷ die schiitischen z.T. dafür⁶⁸) oder ob sich etwa die Rezipientengruppe *al-mu'allafa qulūbuhum*, d.h. „diejenigen, deren Herzen (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen“,⁶⁹ tatsächlich auf Nichtmuslime beziehe oder nicht.⁷⁰ Weiter als Šāfi'ī, der in der Zugehörigkeit zum Islam eine notwendige Bedingung für den Empfang von *zakāt*-Geldern sieht, gehen in diesem Punkt die imamitischen Juristen des Mittelalters, indem sie die *zakāt*-Zahlung zum *community-defining ritual* der Glaubensrichtung erheben: Jedem Zwölferschiiten, der seine *zakāt* etwa an einen nichtschiitischen Muslim abführte, verwehrten sie religiöse Vergeltung (*tawāb*).⁷¹

Die Auffassungen der sunnitischen Schulen und der Zwölferschia divergieren ferner hinsichtlich der Bestimmung der einziehenden Instanz wie auch in der Frage, wann und bei wem eine Absicht (*nīya*) zur *zakāt*-Zahlung vorhanden sein muss, um als Zahlender religiöses Verdienst zu erhalten. Der letzte Punkt ist auch in der schafiitischen Schule umstritten: Während Šāfi'ī die *nīya* noch als unabdingbare Voraussetzung für die Gültigkeit der *zakāt*-Zahlung (und sogar des mit *ṣadaqat at-tatawwu'* bezeichneten freiwilligen Almosens) benannte, sahen spätere Juristen derselben Rechtsschule – wie etwa Muḥammad ibn al-Ḥaṭīb aš-Šīrbīnī (gest. 1569/70) – eine *zakāt*-Zahlung auch dann als eine gültige Erledigung der religiösen Pflicht an, wenn an einen tyrannischen Herrscher (*sulṭān al-ḡaur*) gezahlt wird, der die Summe vielleicht nicht an die Rezipienten weiterleitet. Šīrbīnī zufolge ist eine *zakāt*-Zahlung auch dann als gültig zu betrachten, wenn weder der *zakāt*-Zahler noch ein tyrannischer Herrscher die *nīya* aufzubringen imstande sind: Der *zakāt*-Zahler erhält in jedem Falle religiöse Vergeltung (*ḡazā'*; *iḡzā'*). Die Bedingung der *nīya* – wie noch von Šāfi'ī gefordert – wird hiermit faktisch aufgehoben.⁷² Calder wertet dies als Ausdruck für die Bereitschaft der sunnitischen Rechtstheorie, die faktische Autorität des weltlichen Herrschers zu unterstützen und diesen selbst dann anzuerkennen, wenn er tyrannisch herrscht.⁷³

Ausnahme der *fī sabīl allāh*-Kategorie, die als Hinweis auf den militanten Kampf („kleiner *ḡihād*“) interpretiert wird, wurden diese Kategorien im 16. Jahrhundert rehabilitiert, Calder 1981: 471.

⁶⁷ Fagnan 1915: 260.

⁶⁸ So dürfen etwa Sayyids, die Deszendenten 'Alis, *zakāt*-Gelder nur von Sayyids entgegennehmen, es sei denn, sie befinden sich in extremer Notlage, vgl. Lambton, A.K.S. 1981: State and Government in Medieval Islam: 270; im folgenden Lambton 1981.

⁶⁹ Wörtlich „diejenigen, deren Herzen besänftigt werden sollen“, vgl. Paret 1979: 157.

⁷⁰ Vgl. Calder 1981: 471.

⁷¹ Ebd. 471.

⁷² Ebd. 473/4.

⁷³ „This was nothing more than a bald assertion that religious reward was gained by mere submission to the de facto power of the actual ruler. (...) The whole was an expression of the support of the religious classes for the de facto power and may be thought to symbolize a general Sunni tendency to acknowledge or promote the legitimate (*shar'ī*) rule of the actual governors.“ Ebd. 474/5.

Im Gegensatz hierzu lehnen die zwölferschiiitischen Juristen, deren Rechts-
theorie sich etwa Mitte des 10. Jahrhunderts herauszubilden begann, eine
zakāt-Zahlung an einen tyrannischen Herrscher strikt ab und etablierten eine ei-
gene Konzeption, die sich bis heute als konstitutiv für die Weigerung der Schii-
ten erweist, ihre *zakāt* an den Staat abzuführen. Dies zeigt sich etwa an der Hal-
tung der schiiitischen Minderheit in Pakistan, die seit 1980 einen staatlichen
zakāt-Einzug in Form einer für Muslime aller Glaubensrichtungen gültigen *zakāt*-
und *‘uṣr*-Verordnung ablehnt.⁷⁴ Diese ablehnende Haltung ist in der schiiitischen
Theologie begründet: Nach zwölferschiiischem Verständnis steht während der
Abwesenheit (*ḡaiba*) des in der Verborgenheit befindlichen zwölften Imām
Muḥammad al-Mahdī die *zakāt* nur einem „gerechten Rechtsgelehrten“ (*al-faqīh*
aš-šar‘ī, Pl. *al-fuqabā’ aš-šar‘īyūn*) zu. Dieser fungiert als Vertreter des entschwun-
denen Imām (*nā’ib al-imām*) und kontrolliert die weitere Verwendung der *zakāt*.
Die Konstruktion, die *zakāt* nur an einen „gerechten Rechtsgelehrten“ zu ent-
richten, gelang den zwölferschiiitischen Juristen, insbesondere denen des 16. Jahr-
hunderts, dadurch, dass sie zum einen eine bei der *zakāt*-Distribution geübte
Willkür des Rechtsgelehrten (*faqīh*, Pl. *fuqabā’*) legitimierten. Zum anderen in-
korporierten sie die klerikale Klasse der *fuqabā’* in die Rezipientenkategorien der
Armen (*al-fuqarā’*) und Bedürftigen (*al-masākīn*), was bedeutet, dieser Klasse *ignā’*
in Form einer unbegrenzten Versorgung oberhalb der Subsistenz zu sichern.⁷⁵

Bei der Bewertung dieses Konzepts ist zu berücksichtigen, dass es sich hierbei
um das Ergebnis einer komplexen, fast sechs Jahrhunderte dauernden Entwick-
lung handelt, dessen Grundzüge schon in der Regentschaft der Buyiden
(932-1055) geschaffen worden waren, als sich erste Ansätze zur Etablierung des
faqīh in Stellvertretung des Imām zeigten. In dieser Phase dominierte allerdings
noch die Auffassung von Muḥammad ibn Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 1067), der eine
zakāt-Zahlung an den verborgenen Imām Muḥammad al-Mahdī, einen öffentli-
chen Kollektor (*sā’ī*) oder an einen Vertreter (*wakīl*) festlegte.⁷⁶ Doch bereits in
der Rechtstheorie des Ğa‘far ibn Sa‘īd al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (gest. 1272) fungiert
der „Rechtsgelehrte“ (*faqīh*) als Vertreter des *zakāt*-Gebers und als öffentlicher
Kollektor. Ḥasan ibn Yūsuf ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (gest. 1325) präziserte die
Konzeption schließlich dahingehend, die Last der Absicht (*nīya*) auf den *faqīh* zu

⁷⁴ Vgl. das nachstehende Kapitel VII.1.6 Die schiiitische *zakāt*-Perzeption.

⁷⁵ „The *fuqabā’* were permitted to distribute the *zakāt* in a rather arbitrary fashion. It was pref-
erable (*mustahabb*) to pay something to each of the eight recipient categories. But it was not
incumbent to deal equally with each group, in fact it was better to give preference to the
‘superior’, *bal al-aḡḡal tafḡīl al-murajjab*. That, from Shahīd II, should be compared with his
incorporation of the clerical class into the recipient categories of *fuqarā’* and *masākīn*. It is
permissible to pay *zakāt* to only one of the eight categories or even to only one individual
within a category. Further it was permissible to provide *ignā’*, that is to provide more than a
sufficiency: there were no limits to how much could be given as long as it was paid at one
time. The *fuqabā’* gave themselves a great deal of discretionary power utilizing and distrib-
uting the taxes, payment of which to them they thought incumbent.“ Vgl. Calder 479.

⁷⁶ Ebd. 474/5.

übertragen (was sie auf seiten des Gebers nicht mehr zur Bedingung macht), während noch nicht zwischen einer freiwilligen Abgabe und einer Pflichtsteuer unterschieden wurde.⁷⁷ Zur Pflichtsteuer wird die *zakāt* erst unter Šams ad-Dīn ibn Makkī aš-Šahīd al-Awwal (gest. 1384), der die – allerdings vorerst noch ohne Akzeptanz bleibende – Auffassung vertrat, die *zakāt* sei eine durch die *fuqabāʾ* verwaltete Steuer.⁷⁸ Erst im Zuge der Herausbildung einer Gesellschaftskonzeption mit einer steuereinziehenden Bürokratie und einer Armee unter der Kontrolle der *fuqabāʾ*, wie sie von Zayn ad-Dīn ibn ʿAlī aš-Šahīd aṭ-Ṭānī (gest. 1559) entwickelt wurde, setzte sich der „gerechte Rechtsgelehrte“ in der Funktion als „Vertreter des Imām“ endgültig durch.⁷⁹ Während die *fuqabāʾ* das Recht auf die Verwaltung der *zakāt* erhielten, verliert der *zakāt*-Zahler weitgehend das Recht auf Eigendistribution: Als Indiz hierfür gilt die Bestimmung, dass der *zakāt*-Zahlende für die Gültigkeit seiner Handlung keine *nīya* aufbringen muss, sondern religiöse Vergeltung durch die *nīya* des *faqīh* erhält, der in dem Fall auch nicht als Vertreter des Gebers, sondern als Vertreter des Rezipienten handelt.⁸⁰

Calder zieht das Fazit, dass durch diese Konstruktion das Prinzip der Freiheit des Individuums, das sich in der Erfüllung einer religiösen Pflicht manifestiere, überlagert und durch die „Bestimmungen der klerikalen Kontrolle“ beseitigt wird. Diese zeigten sich in der Legitimation von Willkür bei der Distribution der *zakāt* durch den *faqīh* sowie in der Tatsache, dass die klerikale Klasse in die Rezipientenkategorien Arme (*fuqarāʾ*) und Bedürftige (*masākīn*) inkorporiert wurde.⁸¹ Analog zur Unterwerfung sunnitischer Juristen unter die Autorität des faktischen Herrschers genüge in der zwölfschiitischen Rechtsschule die Unterwerfung unter die Autorität der klerikalen Klasse, um der Erfüllung dieser religiösen Pflicht gerecht zu werden. Die Idee des *faqīh* als „Vertreter des Imām“ (*nāʾib al-imām*) sollte sich in der zwölfschiitischen Theorie zum Schlüsselement einer juristischen Struktur entwickeln, in der eine *šarʿi*-Legitimität weltlichen Mächten gegenüber verneint, das Recht der klerikalen Klasse auf Durchsetzung der *šarʿa* bestätigt sowie der Grundstein für ihre materielle Unabhängigkeit in den darauffolgenden Jahrhunderten gelegt wurde – was insbesondere für die Entwicklung in Iran gilt. Calder sieht hier bereits Ansätze einer Doktrin des politischen Widerstands, allerdings noch keine Konzeption der Herrschaft der klerikalen Klasse.⁸²

⁷⁷ Ebd. 476.

⁷⁸ Ebd. 476/7.

⁷⁹ „It is necessary to pay *zakāt* to the *imām* if he demands it in person or through his *sāʿī*, because of the necessity of obedience. It is said it is necessary to pay it to the *faqīh* *šarʿī* during the Ghayba if he demands it whether in person or through his *wakīl*, because he is the *nāʾib* to the *imām* like the *sāʿī*, indeed stronger (*li-annahu nāʾib al-imām kal-sāʿī bal aqwā*).“ Vgl. Zayn ad-Dīn ibn ʿAlī aš-Šahīd aṭ-Ṭānī zitiert nach Calder, ebd. 477.

⁸⁰ Ebd. 477-9.

⁸¹ Ebd. 479.

⁸² Ebd. 480.

II.3. Entwicklung des zakāt-Gesetzes im frühen Islam (610-720)

Das folgende Kapitel behandelt die Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes im frühen Islam (610-720), die anhand der Untersuchung von Mohammed Akhtar Saeed Siddiqi verfolgt werden soll.⁸³ Dieser betrachtet die Herausbildung, Formulierung und Anwendung der positiven kategorischen Gesetze des Islam unter der Frage, welche Quellen, Methoden und Prinzipien der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*) in Bezug auf die *zakāt* verwandt wurden. Den Zeitraum seiner Untersuchung, der das erste Jahrhundert nach der *hiğra*, noch vor Herausbildung der Rechtsschulen, umfasst, unterteilt M.A.S. Siddiqi in vier Phasen: das Wirken des Propheten Muḥammad (610-632), die Periode seiner „älteren Gefährten“ (*aṣḥāb/ṣahāba*) (632-656), die Periode der „jüngeren Prophetengefährten“ (656-692) sowie die Phase der „nachfolgenden Juristen“ (*tābīʿūn*) (692-720).

Als Grundlage des *zakāt*-Gesetzes etablierte sich in der frühen, mekkanischen Schaffensphase des Propheten (610-632) das Prinzip der Verantwortung der Reichen zur Hilfe der Armen und der rechtmäßigen Teilhabe dieser am Vermögen der Reichen. Dieses Prinzip wurde als religiöse Verpflichtung betrachtet und kam – mit den Bezeichnungen *zakāt* und *infāq fi sabīl allāb* – im Akt des Spendens zum Ausdruck.⁸⁴ Hauptmotiv für die Durchsetzung dieser Pflicht bei den Gläubigen bildeten die Gottesfurcht sowie das Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit vor Gott im Jenseits. Ein System der Kollektion und Distribution, das etwa die Festlegung eines Mindestsatzes an Vermögen oder die Existenz von Steuereintreibern umfasst, lässt sich – entgegen dem später vielfach anzutreffenden Mythos einer idealen und zu diesem frühen Zeitpunkt bereits perfekt ausgestalteten *zakāt*-Praxis des Propheten – erst für die spätere Schaffensphase Muḥammads in Medina nachweisen.⁸⁵ Das *zakāt*-Gesetz, wie es der Prophet in dieser Phase formuliert und praktiziert hatte, existierte zum einen in Form von allgemeinen Regeln, Anweisungen und einem Hauptgerüst fixierter Rezipientenkategorien bzw. Verwendungskriterien, die durch Sure 9,60 bestimmt wurden. Zum anderen lag es in jenen Details und praktischen Regeln vor, die anhand dieser Vorgaben entwickelt wurden. Dieser Prozess der Entwicklung und Ausformung der Gesetze war ohne den vom Propheten praktizierten *iğtibād*, den M.A.S. Siddiqi als „entscheidend und wirkungsvoll“ bezeichnet, nicht durchführbar.⁸⁶ Zu den primären Quellen der selbstständigen Rechtsfindung, von denen sich Muḥammad bei der Formulierung des *zakāt*-Gesetzes leiten ließ, gehörten die allgemeinen Bestimmungen des Koran sowie – in nachgeordneter Position – die Weisheit und persönlichen Auffassungen des Pro-

⁸³ Vgl. Siddiqi, Mohammed Akhtar Saeed 1983: Early Development of Zakāt Law and Ijtihād; im folgenden Siddiqi, M.A.S. 1983.

⁸⁴ Ebd. 71/2.

⁸⁵ Ebd. 72/3.

⁸⁶ Die Ausübung des *iğtibād* durch den Propheten wird ab dem 3. Jahrhundert allerdings von einer Minderheit der Juristen verneint. Ebd. 54-62; 73.

pheten. Die Konsultation mit seinen Gefährten, der Einfluss altarabischer Sitten und Gebräuche sowie die partielle Übernahme einzelner Glaubenselemente des Juden- und Christentums hatten hingegen sekundäre Bedeutung.⁸⁷ Methodisch erfolgte der *ig̃tibād* durch die Interpretation relevanter Textstellen des Koran sowie durch Ableitung aus den allgemeinen Regeln, durch die Anwendung von Details, durch die Formulierung neuer Gesetzesregeln im Rahmen des Koran und durch die selektive Adaption jener Auffassungen, die sich aus den primären und sekundären Quellen ergaben.⁸⁸ Hinsichtlich der Prinzipien dieses Prozesses wurde die Anwendung des *ig̃tibād* davon bestimmt, die Superiorität des Koran anzuerkennen, die Ziele der Gesetzgebung anstelle ihres wörtlichen Inhalts zu betonen sowie das Prinzip des Realismus (Ausschluss von Vorausannahme und Spekulation), das öffentliche Wohl (*maṣlaḥa*) und die Beseitigung von Not (*rafʿ al-ḥaraġ*) zu berücksichtigen.⁸⁹ Gleichzeitig sorgten der ethisch-moralische Aspekt des *zakāt*-Gesetzes und das Prinzip der persönlichen Verantwortung vor Gott für die Akzeptanz des noch provisorischen *zakāt*-Regelwerks bei den Gläubigen.⁹⁰

In der Periode der „älteren Prophetengefährten“ (632-656), die die Regierungszeit der Kalifen Abū Bakr (632-634), ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (ʿUmar I) (634-644) und ʿUṭmān (644-656) umfasst, wurde die Institution der *zakāt* entsprechend den von Muḥammad vorgegebenen Leitlinien weiterentwickelt. Die die *zakāt* betreffenden *ig̃tibād*-Entscheidungen wurden in dieser Periode vorrangig durch den Koran sowie durch die Gesetze, die Praxis und die Präzedenzen des Propheten bestimmt. Letztere beide galten als „unabhängige Quellen“, wobei die Ziele des Gesetzes gegenüber den wörtlichen Ausführungen Muḥammads, die noch nicht in gesammelter Form vorlagen, dominierten. Nachgeordnet spielten die gegenseitige Beratung (*ṣūrā*), die auf die eigene Meinung (*opinio*) (*raʿy*) gegründete Rechtsentscheidung wie auch äußere Einflüsse eine Rolle.⁹¹ Von den für die *zakāt* relevanten *ig̃tibād*-Entscheidungen waren in jener Phase die Bestimmungen der Einjahresfrist (*ḥaulan al-ḥaul*), die Existenz der Steuereintreiber der Landstraßen (*ʿaṣṣār*), die Besteuerung von Agrarprodukten in Form des Zehnten (*ʿuṣr*) sowie Ausnahmen bei der Tierbesteuerung (z.B. Zahlungsaufschub bei Dürre) betroffen.⁹² Methodisch erfolgten die *ig̃tibād*-Entscheidungen durch einen Deduktionsprozess aus den Praktiken, Präzedenzen und relevanten legalistischen Bestimmungen des Propheten. Hierbei fand sich eine rudimentäre Form des Analogieschlusses (*qiyās*). Als zu berücksichtigende Prinzipien dominierten in dieser Periode das öffentliche Wohl sowie die Beseiti-

⁸⁷ Ebd. 62/3.

⁸⁸ Ebd. 74.

⁸⁹ Unter Einschluss der Prinzipien der graduellen Gesetzfindung und der natürlichen Gerechtigkeit, ebd. 74/5.

⁹⁰ Ebd. 67-71; 74/5.

⁹¹ Ebd. 110-112.

⁹² Hierzu gehörten ferner die Festlegung der Kategorie der Handelswaren und – obwohl hierüber keine einheitliche Meinung existiert – die Besteuerung des Vermögens von Waisen, ebd. 109 ff.

gung von Not.⁹³ Für die Durchsetzung des *zakāt*-Gesetzes spielten sowohl die Gottesfurcht, die Verantwortung vor Gott im Jenseits und die Aussicht auf religiöse Vergeltung (*iğzāʿ*), als auch Strafmaßnahmen des Staates – etwa die Bekriegung zahlungsunwilliger Stämme unter Abū Bakr – sowie die Einführung einer speziellen Strafe im Falle von Steuerflucht unter ʿUmar I eine Rolle.⁹⁴

In der von politischen Unruhen und internen Konflikten beherrschten Periode der „jüngeren Prophetengefährten“ (656-692) wurde die Ausübung des *iğtibād* vom Staat auf private Juristen übertragen. Diese erstellten eine Vielzahl inkompetenter und in sich teilweise widersprüchlicher Rechtsgutachten (*fatwā*; Pl. *fatāwā*) zur *zakāt*. Die Existenz dieser Rechtsgutachten, in denen höchst unterschiedliche Ansichten zur Vermögensbesteuerung vertreten wurden, bildet die Hauptursache für die uneinheitliche Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes, wie sie in der Verschiedenartigkeit und den Widersprüchen der einzelnen Regeln zum Ausdruck kommt. Vor weiterer Desintegration wurde das *zakāt*-Gesetz in jener Phase allein durch die Unzweideutigkeit der Quellen des *iğtibād* bewahrt, die ihren Charakter als religiöses Gesetz schützten.⁹⁵ Zu den Quellen der Ausübung des *iğtibād* gehörten in jener Phase die Primärquellen Koran und Sunna des Propheten, die beide bindende Kraft hatten. Als sekundäre Quellen der Rechtsfindung galten bereits die Präzedenzen der „älteren Prophetengefährten“, die zwar nicht autoritativ waren, aber von den Juristen gegenüber der Quelle der *opinio (raʿy)* und der persönlichen Bewertung als höherwertig betrachtet wurden.⁹⁶ Die Gesetze und Aussprüche des Propheten (Sunna) waren in jener Periode im übrigen nur über die im Land verstreut lebenden Prophetengefährten zugänglich, die die Aussprüche Muḥammads in der Erinnerung oder in Form privater Aufzeichnungen besaßen. Der Umstand, dass keine dieser Personen über das komplette *zakāt*-Gesetz verfügte, führte zu differierenden und widersprüchlichen Resultaten innerhalb des Deduktionsprozesses und bildet – neben dem Fehlen einer formalen Organisation der Juristen, die eine gegenseitige Abstimmung ermöglicht hätte – den entscheidenden Grund für die Verschiedenartigkeit und die zahlreichen Abweichungen des *zakāt*-Gesetzes in der bis heute vorliegenden Form.⁹⁷

Die Ausübung des *iğtibād* betraf in jener Phase zahlreiche neue Bestimmungen – etwa den Verzicht auf die Besteuerung von Lasttieren und Pferden (*ḥawāmīl* und *ʿawāmīl*).⁹⁸ Sie berührte ferner Fragen der Besteuerung von Edelsteinen und des Vermögens von Waisen. Zudem wurde die Frage einer direkten *zakāt*-Zahlung oder

⁹³ Ebd. 112/3.

⁹⁴ Ebd. 96; 113.

⁹⁵ Ebd. 139/140.

⁹⁶ Ebd. 140/1.

⁹⁷ Ebd. 129 ff.

⁹⁸ Die erste Ausnahme wurde von dem ersten und dem zweiten Nachfolger des Propheten, ʿUmar I und ʿUṭmān, durchgesetzt, die zweite Ausnahme von seinem vierten Nachfolger ʿAli ibn Abī Ṭālib; ebd. 124/5.

eines staatlichen *zakāt*-Einzugs diskutiert.⁹⁹ Trotz dieser zahlreichen neuen Festlegungen zur *zakāt* zeichnete sich die Periode der „jüngeren Prophetengefährten“ im Vergleich zur vorangegangenen durch eine Einschränkung der *ijtibād*-Praxis aus. Diese Einschränkung, die sich in einer Rückwendung zu den Quellen Koran und Sunna des Propheten manifestierte, erfolgte insbesondere dann, wenn sich für ein neues Problem keine Lösung auf Basis des *ra'y* fand: „However, it appears that there was a growing trend among the jurists that, to solve the new problems, they should not rely on their own opinion (*ra'y*). If they could not get anything from the first two sources, they should try to find some precedent from the time of the early califs to support their views. It is obvious that this trend eventually would restrict the sphere of *ijtibād* within a narrower circle. It is not surprising, therefore, that the *ijtibād* activity of the period of the Younger Companions, seems to have become much more limited.“¹⁰⁰ M.A.S. Siddiqi wertet diese Tendenz als ein Einfrieren der *ijtibād*-Ausübung.¹⁰¹

In der Phase der „nachfolgenden Juristen“ (*tābī'ūn*)(692-720), in der sich die politische Lage beruhigte, erfolgte die Weiterentwicklung und Disziplinierung der *ijtibād*-Ausübung durch die Juristen, die ohne die Einmischung des Staates oder eines als religiöse Autorität fungierenden Kalifen arbeiteten¹⁰² und in individuellen Zirkeln um die Harmonisierung der kontroversen Punkte des Gesetzes bemüht waren. Die *ijtibād*-Entscheidungen jener Phase betrafen die Differenzierung der Vermögensarten in *amwāl zāhira* und *amwāl bā'ina*, die Theorien der Wertsteigerung (*namā'*) und der einjährigen (*ḥaul*) Verfügungsgewalt über das Vermögen, die Besteuerung von Weidetieren (*sarwā'im*), Edelmetallen und Schätzen (*ma'ādin*) sowie die Theorie des *ḍimār*-Bestitzes.¹⁰³ Diesen Ausdifferenzierungs- und Systematisierungsprozess des *zakāt*-Gesetzes, der die Vereinheitlichung und Ausbalancierung seiner Details und Ableitungen betraf, betrachtet M.A.S. Siddiqi als Hauptursache für die technische Komplexität des Gesetzes, wie sie etwa in der Schwierigkeit der Anwendung der Theorie des einjährigen Besitzes (*ḥaul*) bei der Besteuerung der verschiedenen Einkommenskategorien zum Ausdruck kommt.¹⁰⁴ Signifikante Be-

⁹⁹ Ebd. 133-137.

¹⁰⁰ Ebd. 142.

¹⁰¹ „This trend of turning back towards transmitted sources for every case even for a new problem and hesitating to find out a solution on the basis of reasoning and the observation of practicability of a particular legal decision, must have restricted the scope of *ijtibād* activity and would have placed obstacles in the way of its easy development. The reason why the *ijtibād* activity of the time of the Younger Companions seems to have frozen in comparison with *ijtibād* efforts of the older Companions, lies in this fact.“ Ebd. 191/2.

¹⁰² Eine Ausnahme bildet allerdings die Regierungszeit des 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz ('Umar II, 717-720), als ein Teil der Macht auf die religiösen Gelehrten übertragen wurde, ebd. 145-148.

¹⁰³ Ebd. 148-169.

¹⁰⁴ M.A.S. Siddiqi sieht hierin die Ursache für die Entwicklung der „Grundlagen der Jurisprudenz“ (*uṣūl al-fiqh*), die sich später als eine selbstständige Wissenschaft etablierte, ebd. 176/7.

deutung für den *ig̃tibād*-Prozess hatten – neben den Primärquellen Koran und den von Muḥammad angewandten Gesetzen – bereits die Praktiken der „älteren und jüngeren Prophetengefährten“, die als eine „grundlegende und wesentliche Rechtsquelle“¹⁰⁵ galten. Diese Hierarchie der Rechtsquellen führte allerdings dazu, dass die Juristen im Falle eines Widerspruchs zwischen den Präzedenzen des Propheten und denen seiner Genossen nur die ersten als endgültig und autoritativ betrachteten. Diese „Wiederbelebung der Sunna des Propheten“¹⁰⁶ zeigte sich vor allem in der Regierungszeit des ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (ʿUmar II, reg. 717-720).¹⁰⁷ Zu den Prinzipien, die diesen Prozess der „rechtlichen Interpretation“, seine Anwendung auf das Gesetz und seine Ableitung aus den spezifischen Quellen kennzeichneten, gehörten die Anwendung des *qiyās* (allerdings noch in rudimentärer Form) sowie die Berücksichtigung des öffentlichen Wohls und des Prinzips der Gerechtigkeit.¹⁰⁸

II.4. Die zakāt-Praxis unter Muḥammad und den „rechtgeleiteten Kalifen“

Bei der Bewertung der *zakāt*-Praxis zu Lebzeiten des Propheten und in der Periode der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ muss in Betracht gezogen werden, dass diese Institution verschiedene historische Phasen durchlaufen hatte, bevor sie ihre systematisierte Form in Gestalt eines Gesetzes annahm. Die Praktik des Almosengebens ist vermutlich nicht islamischen Ursprungs.¹⁰⁹ Schon unter Juden und Christen im Orient galt die Gabe materiellen Besitzes in Form eines Geschenks als fromme, tugendhafte Handlung, die den Spender auf Vergeltung im Jenseits hoffen lassen konnte und durch die er seinen Glauben bezeugte.¹¹⁰ Es ist anzunehmen, dass der Prophet diese Praktik im Kontakt mit den Juden in Medina kennengelernt und zusammen mit den Ideen des rituellen Gebets und Fastens als Merkmale der alten Offenbarungsreligionen übernommen hatte.¹¹¹

Vor der *hiğra* stellte die *zakāt* in erster Linie ein freiwilliges Almosen dar, zu dem die noch kleine Gemeinde der Gläubigen aufgerufen war: „Nous ne nous étonnons nullement qu'ici il ne soit pas question de dons fixés en leur montant et quant à leur destination par un règlement. Qui pourrait s'attendre à des règlements

¹⁰⁵ Ebd. 178.

¹⁰⁶ Ebd. 178.

¹⁰⁷ Ebd. 175-178.

¹⁰⁸ Ebd. 178.

¹⁰⁹ „We can prove that the idea of this type of social behaviour which we find in the Koran and in the above quoted Islamic traditions (...) is an echo of a custom which existed in old Arab every-day life. The idea is contained in a series of ancient (partly pre-Islamic) passages in poetry and in prose, also in some contexts which deal with historical happenings or personalities; the idea is expressed there in a manner which leaves no doubt as to its pre-Islamic and secular origin.“ Vgl. Bravmann 1962: 33.

¹¹⁰ Vgl. Hurgonje 1882: 152.

¹¹¹ Ebd. 153.

devant s'appliquer à une communauté, dans laquelle le nombre de membres variait entre quatre et cinquante, ceux-ci appartenant principalement aux classes indigentes, et dans laquelle les moins pauvres n'avaient pas besoin d'être encouragés de l'extérieur pour céder leurs biens.¹¹² Doch die anfängliche Verwendung der Einnahmen zu vornehmlich politischen Zwecken, die dem Stamm der Quraiš in Form von Bestechungs- und Beschwichtigungsgeldern zukamen, ließ Muḥammad zum Gegenstand heftiger Kritik werden, der er durch eine Gegenoffenbarung in Sure 9,58-60 entgegentrat.¹¹³ Vers 60 dieser Sure nennt explizit jene acht *zakāt*-empfangsberechtigten Gruppen und bildet die Grundlage für die spätere Detaillierung der Distributionsvorgaben im *fiqh*.¹¹⁴

Pflichtcharakter besaß die *zakāt* hingegen von Anfang an für die Beduinensämme, für die es vertraglich geregelte Abgabesätze gab: „Avec de telles tribus Mohammed conclut des pactes qui réglèrent leurs rapports avec le nouvel état musulman; ces pactes furent généralement le résultat de pourparlers avec les chefs de tribus venus pour se soumettre. On y stipula, par exemple, combien de chameaux, ou de moutons, ils livreraient annuellement à la caisse de Mohammed comme „dons“ faits à un fonctionnaire, spécialement envoyé, ou choisi en leur sein.“¹¹⁵ Doch die in Sure 9,98/99 kritisierte geringe Neigung der Stämme, „etwas zu geben, wofür sie im Gegenzug nichts erhielten“, mündete nach dem Tode des Propheten in eine offene Verweigerung der *zakāt*-Zahlungen, da die Beduinen die mit ihm geschlossenen Huldigungsverträge (*baī'a*) nach seinem Ableben als hinfällig betrachteten.¹¹⁶ Ein Bekämpfen sogenannter Verweigerer (Sing. *mānī'*) der *zakāt*-Zahlungen, das auch den zufälligen Tod dieser zur Folge haben kann, betrachten

¹¹² Ebd. 156.

¹¹³ Vgl. in der Übersetzung von Rudi Paret Sure 9,58 (58): „Und unter ihnen gibt es welche, die dich wegen der Almosenabgaben (*sadaqāt*) bekritteln. Wenn sie dann (?) etwas davon erhalten, sind sie zufrieden. Wenn sie aber nichts davon erhalten, sind sie gleich aufgebracht. 59 (59): Wären sie (doch) mit dem zufrieden, was Gott und sein Gesandter ihnen gegeben haben, und würden sagen: ‚Wir lassen uns an Gott genügen. Er wird uns (etwas) von seiner Huld geben; (er) und sein Gesandter, Nach Gott steht unser Verlangen.‘- 60 (60): die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen (? *li-l-fuqarā'i wal masākīni*) (bestimmt), (ferner für) diejenigen, die damit zu tun haben, (für) diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen⁷⁰, für (den Loskauf von) Sklaven, (für) die, die verschuldet sind, für den heiligen Krieg⁷¹ und (für) den, der unterwegs ist⁷². (dies gilt) als Verpflichtung von seiten Gottes. Gott weiß Bescheid und ist weise.“ Vgl. Paret 1979: 157, Anm. 70W: diejenigen, deren Herz vertraut gemacht wird (*al-mu'allafati qulūbubum*); 71W: den Weg Gottes; 72W: Oder: (für) den, der dem Wege (Gottes) gefolgt (und dadurch in Not gekommen) ist; W: den Sohn des Weges.

¹¹⁴ Eine ausführliche Darstellung und Diskussion der empfangsberechtigten Gruppen findet sich im nachstehenden Kapitel VI.3.1 Die Definition der Empfangsberechtigten.

¹¹⁵ Vgl. Hurgonje 1882: 165.

¹¹⁶ „Beaucoup de bédouins apostasièrent à la mort de l'Envoyé de Dieu, mais il y en eut aussi, – même parmi ceux qui y restèrent fidèles, du moins en apparence –, qui estimèrent que ces pactes concernant les dons annuels et conclus avec Mohammed, étaient devenus caducs à partir de la mort de celui-ci.“ Vgl. Hurgonje 1882: 168.

die Rechtsschulen später durchaus als legitim. Abū Yūsuf zufolge sollte der Staat gegebenenfalls zum Mittel der Kriegführung greifen.¹¹⁷

Mit zunehmender Ausbreitung des islamischen Reiches, der Zentralisierung der Verwaltung und der Schaffung einer Staatskasse (*bait al-māl*) unter den ersten vier Kalifen, wurde die *zakāt* in ihrer fiskalischen Form zu einer dauerhaften Einrichtung und bildete – neben der Grundsteuer (*ḥarāğ*), der Kopfsteuer (*ğizya*), dem Fünften (*ḥums*) aus der Kriegsbeute (*ğanīma*) – eine der legalen Einnahmequellen des Fiskus.¹¹⁸ Die im islamischen Recht festgelegte *zakāt*-Ordnung wies die Gläubigen an, ihre *zakāt* gegen eine Quittung, die sie vor Über- und Doppelbesteuerung bewahren sollte, ins *bait al-māl* zu entrichten.¹¹⁹ Der „Fiscal Rescript of ‘Umar II“ führt dazu aus: „As for the Muslims, the only obligation upon them is the alms on their properties (*ṣadaqātu amwālihim*); when they pay it into the bayt al-māl, they receive a written indemnity (*barā’a*) for it, and there is no further claim upon them in respect of their properties in that year.“¹²⁰

Die Durchführung des *zakāt*-Einzugs war dagegen oft mit Erpressungen seitens der Kollektoren verbunden, die die Einnahmen in vielen Fällen für sich behielten. Hinzu kam, dass besonders Bauern und Händler die *zakāt* aufgrund der zusätzlichen, der *ṣarī’a* nach illegalen Abgaben (*mukūs*, Sing. *maks*) nicht aufbringen konnten. Missbrauch wurde auch durch die Provinzgouverneure getrieben, denen die Auswahl der Empfangsberechtigten oblag und die nicht zögerten, die Beträge für Geldgeschenke an umayyadische Prinzen und andere Notabeln zu verwenden.¹²¹ Die *zakāt*-Zahlung ließ sich zudem durch Anwendung sogenannter Rechtskniffe (*ḥiyal*, Sing. *ḥīla*) umgehen, die in der malikitischen und hanbalitischen Rechtsschule ungültig, in der hanafitischen und schafitischen jedoch gültig sind. Allerdings besteht die Einschränkung, dass der Versuch, die Zahlung zu umgehen, zu einem Zeitpunkt stattfinden muss, ehe die *zakāt* fällig wird. So ist es im islamischen Recht durchaus eine legale Handlung, einen Tag vor Ablauf der Frist der einjährigen Verfügungsgewalt über das Vermögen die Mindestsumme von 200 *dirham* um einen einzigen *dirham* zu reduzieren, um auf diese Weise das *niṣāb* zu unterlaufen. Ein weiteres vom islamischen Recht legitimes und häufig praktiziertes Verfahren besteht etwa darin, dass ein Gläubiger – obwohl es ein Prinzip hanafitischer Rechtsgelehrter darstellt, Sachwerte (*‘ain*, Pl. *‘uyūn*) nicht mit Schulden (*dain*, Pl. *duyūn*) aufzuwiegen – seine *zakāt* an seinen Schuldner zahlt, indem er ihm die ausstehende Summe zunächst vorschießt, wobei aller-

¹¹⁷ Ein Befürworter des „Bekämpfens“ von Verweigerern ist al-Māwardī. Nach hanafitischer Rechtsauffassung beschränkt sich eine kriegerische Aktion auf die Nichtzahlung der „sichtbaren Güter.“ Bei Weigerung, die *amwāl baṭīna* zu zahlen, solle mit Schlägen oder Gefängnis bestraft werden. Vgl. Aghnides 1916 302/3.

¹¹⁸ Vgl. Becker, C.H. 1913: *Bait al-Māl*: 622/3; im folgenden Becker 1913.

¹¹⁹ Vgl. Gibb, H.A.R. 1955: *The Fiscal Rescript of ‘Umar II*: 13; im folgenden Gibb 1955.

¹²⁰ Ebd. 6/7.

¹²¹ Ebd. 9/10.

dings ein Eigentumstransfer erfolgen muss. Dieser gibt ihm daraufhin den Betrag als Begleichung der Schuld zurück. Muḥammad b. al-Ḥasan aš-Šaibānī zufolge sei es sogar vorzuziehen, die *zakāt* seinem Schuldner zukommen zu lassen.¹²²

Was die Praxis des *ʿuṣr* betrifft, wurde dieser nicht nur als Steuer auf das Agrarprodukt gehandhabt, sondern nebenher als Zollabgabe auf den Landstraßen, die als Handelssteuer auf Waren ausländischer Händler im Sinne einer Kompensation der für Muslime in der „Sphäre des Krieges“ (*dār al-ḥarb*) zu zahlenden Zölle und Abgaben erhoben wurde.¹²³ Die Regierungszeit des ʿUmar II zeichnet sich unter anderem durch dessen Bestreben aus, die parallele Verwendung des Begriffs *ʿuṣr* für die *ḡizya*, die Kopfsteuer der Schutzbefohlenen (*ḍimmī*), und für die zusätzlichen *mukūs* zu unterbinden und eine definitorische Trennung der Termini zu erreichen. Angesichts der vereinzelt anzutreffenden Praxis, mit *ʿuṣr* auch Land zu besteuern, das von Nichtmuslimen bewirtschaftet wurde, bemühte sich ʿUmar II ferner, den *ʿuṣr* als eine von der *zakāt* getrennte, eigenständige Steuer auf die Ernteerträge von Muslimen und Nichtmuslimen zu etablieren.¹²⁴

II.5. Zusammenfassung

Die Etymologie des Wortes *zakāt* zeigt, dass der Terminus nicht rein arabischer Herkunft ist, sondern vermutlich dem Aramäischen entlehnt wurde, wo ein bedeutungsgleicher Begriff in Form des Wortes *zʿkōth* existiert. In der arabischen Sprache besitzt die *zakāt* die Bedeutung von „wachsen“ und „zunehmen“, wie auch von „rein“, „gerecht“ und „gut sein“. Im islamischen Recht versteht man unter dem Begriff die (moralische) „Reinheit“, dem die Auffassung zugrunde liegt, allen Besitz von Geiz und Habgier zu reinigen (*tazkīyat al-amwāl*).

In der mekkanischen Schaffensphase des Propheten (610-622) besaß die *zakāt* die Bedeutung von „Verdienst“ und „Gerechtigkeit“, die sich in Form von frommen Gaben zeigte, und stand für die Wohltätigkeit, die einer Person durch ein Almosen erwiesen wurde. In dieser Phase stellte die *zakāt* ein freiwilliges Almosen dar, zu dessen Spenden die Gläubigen im Koran aufgerufen werden. Mit der *hiğra* im Jahre 622 verschiebt sich die Bedeutung der *zakāt* von einer freiwilligen Gabe zu einer obligatorischen Handlung. In den meisten der über dreißig Suren des Koran, in denen die *zakāt* erwähnt wird, erscheint sie – neben der Aufforderung zum rituellen Gebet – bereits in der Bedeutung eines obligatorischen Almosens, das insbesondere den Neubekehrten als Zeichen der Unterwerfung unter Gott und seinen Gesandten auferlegt wurde.

Der zweite Terminus zur Bezeichnung eines Almosens, *ṣadaqa*, lässt sich ebenso wie das Wort *zakāt* auf einen hebräischen Ursprung zurückführen. Im

¹²² Vgl. Aghnides 1916: 341-6; Schacht 1934: 1303.

¹²³ Vgl. Gibb 1955: 11.

¹²⁴ Ebd. 12.

Koran bezieht sich *ṣadaqa* meist auf die freiwillige Almosenspende. An einigen Stellen – wie in Sure 9,58, in der die Empfängerkategorien der *zakāt* benannt werden – erhält *ṣadaqa* jedoch synonyme Bedeutung zur *zakāt* und bezeichnet ausschließlich ein obligatorisches Almosen.

Hinsichtlich der Definition der *zakāt* im *fiqh* besteht innerhalb und zwischen den Rechtsschulen Konsens, dass es sich bei der *zakāt* um einen als obligatorische gottesdienstliche Handlung (*ibāda*) gewerteten Eigentumstransfer handelt, dem eine entsprechende Absicht (*nīya*) des *zakāt*-Zahlers zugrunde liegen muss und deren Erfüllung ihn auf Vergeltung (*ṭawāb*) im Jenseits hoffen lassen kann. Für die Fälligkeit der *zakāt* muss allerdings die Bedingung der Geschäftsfähigkeit (*ahlīyat al-adāʾ*) des Steuerdestinataren, d.h. Vernunft (*ʿaql*), Volljährigkeit (*bulūḡ*) und die Freiheit der Person (*hurriyya*), gegeben sein. Ferner muss der Besteuerte Eigentümer und im vollgültigen Besitz eines „anwachsenden Vermögens“ (*al-amwāl an-nāmiyya*) sein, das erst ein Mindestquantum (*niṣāb*) erreichen muss und das Gegenstände des persönlichen Bedarfs, die der Befriedigung seiner Grundbedürfnisse (*al-ḥawāʾiḡ al-aṣḥiyā*) dienen, von der *zakāt*-Zahlung ausnimmt. Der koranischen Anweisung des zu steuernden Überflusses (*ʿafw*) an Vermögen entsprechend, zielt die *zakāt* auf den im Laufe eines Jahres entstehenden Wertzuwachs (*namāʾ*) in Höhe von 2,5 Prozent.

Die *zakāt* besteuert das Vermögen der im Frühislam dominanten gesellschaftlichen Gruppen auf unterschiedliche Weise: Bei den viehzüchtenden Nomaden zielt die *zakāt* auf Weidetiere, die ausschließlich zu Zuchtzwecken oder zur Milchproduktion gehalten werden und deren Wertzuwachs durch ihre bloße Existenz entsteht. Bei Bauern besteuert sie unter dem Begriff des Zehnten (*ʿuṣr*) ausgewiesene Kategorien von Agrarprodukten, deren Wertzuwachs zur Erntezeit als vorliegend betrachtet wird. Bei städtischen Händlern besteuert die *zakāt* Edelmetalle wie Gold und Silber sowie Handelswaren, deren Wertzuwachs sich durch ihren Tauschwert ergibt. Mit der Konsequenz einer höchst ungleichen Behandlung der Steuerdestinataren unterscheidet das *zakāt*-Gesetz die Vermögensarten ferner in „sichtbare“ Güter (*al-amwāl az-zāhira*), zu denen Weidetiere und Agrarprodukte zählen, und in „unsichtbare“ Güter (*al-amwāl al-bāṭina*) wie Edelmetalle und Handelswaren. Folglich handelt es sich bei dem Vermögen zweier Gruppen ruralen Hintergrunds, den viehzüchtenden Nomaden und den Bauern, um „sichtbare Güter“, die dem Einzug staatlicher *zakāt*-Kollektoren ausgesetzt sind. Die Güterkategorien des städtischen Handels gelten hingegen als „unsichtbare Güter“, allerdings nur solange wie sie sich innerhalb der Stadtgrenzen befinden. Vor dem Hintergrund, dass das Steuerrecht all jene Güter und Konsumartikel von fiskalischen Eingriffen verschont, die dem Handel und der Produktion der Städte dienen, darf die *zakāt* dieser Güter von den Betroffenen in Selbstveranlagung gezahlt werden.

Bei der *zakāt* handelt es sich in der im *fiqh* vorliegenden Form folglich nicht um eine Abgabe, die Steuergerechtigkeit gewährt. Im Gegenteil: Während das

zakāt-Gesetz insbesondere bei städtischen Händlern deren Geschäftsfähigkeit, deren wirtschaftliche Position, deren Grundbedürfnisse, deren Beruf und deren eventuelle Handelsabsicht soweit berücksichtigt, dass möglichst nur Vermögende *zakāt* zahlen – und auch nur dann, wenn sie selbst die Entscheidung dazu getroffen haben –, kommt den Bauern keinerlei Anrechnung persönlicher Umstände zugute. Mit der einzigen Ausnahme, dass sie von der Almosensteuer nur der Status als Nichtmuslim befreit, werden die Bauern durch die *zakāt* am konsequentesten besteuert.

Keine Einstimmigkeit herrscht in den Rechtsschulen in der Frage der Auslegung der zum *zakāt*-Empfang berechtigten Gruppen, von denen der Koran acht Kategorien nennt: erstens die „Armen“ (*al-fuqarā*), zweitens die „Bedürftigen“ (*al-masākīn*), drittens die „Kollektoren und Verwalter“ (*al-ʿāmilūna ʿalaihā*), viertens „diejenigen, deren Herzen besänftigt werden sollen“ (*al-muʿallafa qulūbubum*), fünftens (für den Loskauf von) „Sklaven“ (*ar-riqāb*), sechstens die „Schuldner“ (*al-ġārimūn*), siebtens die „auf dem Weg Gottes“ Befindlichen (*fī sabīl allāb*) und achtens in Not geratene „Reisende“ (*ibn as-sabīl*). Während in einigen sunnitischen Rechtsschulen darüber diskutiert wird, ob die vierte Kategorie, die *al-muʿallafa qulūbubum*, sich tatsächlich auf zum Islam zu bekehrende Nichtmuslime beziehe, betrachtet es die zwölferschiitische Schule als illegitim, dass Nichtmuslime *zakāt*-Mittel erhalten. Divergierende Auffassungen bestehen zwischen den Rechtsschulen zudem in der Frage der die *zakāt* einziehenden Instanz wie auch darüber, ob der Besteuerte tatsächlich eine Absicht (*nīya*) besitzen muss, damit seine *zakāt*-Zahlung gültig ist. Während frühe Juristen der schafitischen Schule die *nīya* noch als unabdingbare Voraussetzung für die Gültigkeit der *zakāt*-Zahlung betrachten, plädieren nachfolgende Juristen derselben Schule für eine Aufhebung der Bedingung der *nīya*. Sie erkennen die *zakāt*-Zahlung auch dann als gültige Erledigung der religiösen Pflicht an, wenn weder der *zakāt*-Zahler noch ein die *zakāt* entgegennehmender tyrannischer Herrscher, der die Summe vielleicht nicht an die Rezipienten weiterleitet, eine solche Absicht besitzen. Diesem Rechtsverständnis zufolge erhält der *zakāt*-Zahler in jedem Falle religiöse Vergeltung (*ġazāʿ; iġzāʿ*). Die unter schafitischen Juristen geführte Kontroverse kann folglich als Ausdruck dafür gelten, dass die sunnitische Rechtstheorie im Falle der *zakāt*-Zahlung eine weltliche tyrannische Autorität als rechtmäßig anerkennt.

Es ließ sich ferner zeigen, dass die zwölferschiitische Schule im Gegensatz zu einigen schafitischen Juristen *zakāt*-Zahlungen an einen tyrannischen Herrscher strikt ablehnt. Sie begründet dies damit, dass die *zakāt* während der Abwesenheit (*ġaiba*) des „verborgenen“ zwölften Imām Muḥammad al-Mahdī nur einem „legitimen Rechtsgelehrten“ (*al-faqīh aš-šarʿī*) zustehe, der als Vertreter des entschwundenen Imām fungiert und ihre weitere Verwendung kontrolliert. Die Zuweisung von *zakāt*-Mitteln an die klerikale Klasse der *fuqabāʿ* legitimieren die zwölferschiitischen Juristen damit, dass sie diese in die Rezipientenkategorien der Armen (*al-fuqarāʿ*) und Bedürftigen (*al-masākīn*) inkorporieren. Während so den *fuqabāʿ*

das Recht auf die Verwaltung und den Erhalt von *zakāt*-Mitteln zugestanden wird, verliert der *zakāt*-Zahler weitgehend das Recht auf Eigendistribution. Nach Ansicht der zwölferschiitischen Juristen muss dieser, um seiner *zakāt*-Zahlung Gültigkeit zu verleihen, auch nicht im Besitz einer Absicht (*nīya*) sein, sondern erhält religiöse Vergeltung durch die Absicht des *faqīh*.

Die Untersuchung hat ferner gezeigt, dass es sich bei der Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes in dem Zeitraum von 610 bis 720, d.h. vor Herausbildung der Rechtsschulen, um einen graduellen Prozess handelt, der verschiedene Phasen der Herausbildung, Formulierung und Anwendung dieses Gesetzes umfasste. In dieser Periode, die die Schaffensphase Muḥammads, die seiner „älteren und jüngeren Gefährten“ sowie die der „nachfolgenden Juristen“ (*ṭābiʿūn*) umfasst, waren die die *zakāt* betreffenden *ig̃tibād*-Entscheidungen hinsichtlich ihrer Quellen, Methoden und Prinzipien von wechselnden Motiven beeinflusst, was sich auch in spezifischen Entscheidungen zur *zakāt* – etwa in der Bedingung der einjährigen Verfügungsgewalt über das zu steuernde Gut oder der Mindestmenge (*niṣāb*) – niederschlug. In seiner frühen, mekkanischen Schaffensphase etablierte der Prophet die *zakāt* als Akt des Spendens entsprechend der Verantwortung der Reichen zur Hilfe der Armen, wobei die Prinzipien der Gottesfurcht und die individuelle Verantwortlichkeit vor Gott das Hauptmotiv für die Durchsetzung dieser neuen Pflicht bei den Gläubigen bildeten. Ein System der Kollektion und Distribution, die Existenz von Raten oder die Vorschrift, dass der *zakāt*-Besteuerung eine Mindestmenge an Vermögen zugrunde liegen müsse, sind für diese Periode nicht nachweisbar. Diese Festlegungen lassen sich erst der späteren Schaffensphase Muḥammads in Medina zuordnen. Eine Fixierung der Höhe der Raten und der Mindestmenge sowie die Ernennung von *zakāt*-Kollektoren lässt sich sogar erst auf das Ende seiner Lebenszeit (632) datieren.

In der folgenden Periode der „älteren Prophetengefährten“ (632-656) unter den Kalifen Abū Bakr, ʿUmar I und Uṭmān erfolgten die die *zakāt* betreffenden Entscheidungen auf der Basis der Gottesfurcht, der Aussicht auf religiöses Verdienst sowie – insbesondere unter Abū Bakr und ʿUmar I – durch Strafmaßnahmen des Staates gegen Zahlungsunwillige. Während der Koran von Anfang an die höchstrangige autoritative Quelle des *ig̃tibād* darstellte, etablierten sich die Gesetze, Praktiken und Präzedenzen Muḥammads (Sunna) als zweite bindende Quelle des *ig̃tibād* erst unter den „jüngeren Gefährten“ (656-692). In diese Periode fällt auch die Ausarbeitung einer Vielzahl unterschiedlicher Rechtsgutachten zur *zakāt*, die die Ursache für die Verschiedenartigkeit und die Widersprüche des *zakāt*-Gesetzes in der im *fiqh* vorliegenden Form bilden. Die technische Komplexität des *zakāt*-Gesetzes ist schließlich dem folgenden Systematisierungs- und Ausdifferenzierungsprozess der Periode der „nachfolgenden Juristen“ (692-720) geschuldet, die darin mündete, als Quelle des *ig̃tibād* neben dem Koran, der Sunna des Propheten und den Praktiken der „älteren und jüngeren Gefährten“, nur die Präzedenzen des Propheten als autoritativ und endgültig zu betrachten.

Für die Bewertung der *zakāt*-Praxis in der klassischen Periode muss in Betracht gezogen werden, dass die Institution der *zakāt* verschiedene historische Phasen durchlaufen hatte, bevor sie ihre systematisierte Form in Gestalt eines Gesetzes annahm. Das Almosengeben ist vermutlich nicht islamischen Ursprungs, sondern wurde vom Propheten zusammen mit den Ideen des rituellen Gebets und des Fastens aus den beiden älteren Offenbarungsreligionen übernommen. Nach ihrer Einführung anfangs noch freiwillig gehandhabt, wurde die *zakāt* nach der *hiğra* zu einer obligatorischen Abgabe. Unter den ersten vier Kalifen Abū Bakr, ʿUmar I, ʿUṭmān und ʿAlī Ibn Abī Ṭālib wurde die *zakāt* in ihrer fiskalischen Form schließlich zu einer dauerhaften Einrichtung der Staatskasse (*bait al-māl*) und konstituierte neben weiteren Steuern wie der Grundsteuer (*ḥarāğ*), der Kopfsteuer (*ğizya*) und dem Fünften (*ḥums*) eine der legalen Einnahmequellen des Fiskus. Allerdings waren sowohl der Einzug der *zakāt* als auch ihre Verwendung oft von Erpressungen seitens der Kollektoren wie auch vom Missbrauch der Provinzgouverneure begleitet, die die Einnahmen in vielen Fällen für sich behielten oder die Beträge für politische Geldgeschenke verwendeten. Darüber hinaus gestattet das islamische Recht, obwohl sich die Rechtsschulen hierüber nicht einig sind, die Anwendung von Rechtskniffen, mit denen sich eine *zakāt*-Zahlung umgehen lässt. Zu den verbreitetsten legalen Handlungen gehört das Unterlaufen des Mindestquantums an Vermögen durch Reduzierung der nach Jahresfrist zu besteuern den Summe. Hierzu gehört auch, die *zakāt* mit bestehenden Schulden zu verrechnen. Was die Praktizierung des *ʿuṣr* betrifft, der nebenher als Zollabgabe der Landstraßen legalisiert war, zeichnet sich die Regierungszeit des ʿUmar II zum einen durch die Durchsetzung einer definitiven Trennung der verbreiteten Vermischung der Begriffe *ʿuṣr* und *ğizya* wie auch anderer illegaler Abgaben aus. Zum zweiten bemühte sich ʿUmar II, *ʿuṣr* als eine von der *zakāt* getrennte, eigenständige Steuer auf die Ernterträge von Muslimen und Nichtmuslimen zu etablieren.

III. Die Reaktivierung der *zakāt* im 20. Jahrhundert

Das folgende Kapitel behandelt den Prozess der Reaktivierung der *zakāt* von der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert bis zum Entstehen der Islamischen Ökonomik in den 1970er Jahren. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen hierbei sowohl die historischen und konzeptionellen Rahmenbedingungen der Rekonstruktion der *zakāt* als auch die Akteure dieses Prozesses. Begonnen wird mit einer Darstellung der Diskussion um einen „islamischen Sozialismus“ sowie der hiermit verbundenen Konzepte der „gesellschaftlichen Solidarität“ und „sozialen Gerechtigkeit“. Das Kapitel fährt fort mit einer Abhandlung der ersten Gesetzentwürfe zur Wiedereinführung der *zakāt* als staatliche Steuer, die Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre von der ägyptischen Regierung und der Arabischen Liga ausgearbeitet wurden. Im Anschluss sollen die Reaktion der Orthodoxie auf diese Gesetzentwürfe betrachtet und die Bedingungsfaktoren der in den 1960er Jahren zu beobachtenden Verrechtlichung der *zakāt*-Konzepte geklärt werden. Mit der Behandlung des *zakāt*-Verständnisses der religiös-politischen Bewegungen der späten 1960er und frühen 1970er Jahre wird das Ziel verfolgt, die Wirkung dieser spezifischen *zakāt*-Perzeption auf das Selbstverständnis der entstehenden Disziplin Islamische Ökonomik hin zu prüfen.

III. 1. Die zakāt in der Diskussion um einen „islamischen Sozialismus“

III.1.1 Entstehung und Ideengeschichte

Ein Vorläufer der in den 1970er Jahren verstärkt in Erscheinung getretenen „islamischen Wirtschaftslehren“ war das Konzept des „islamischen Sozialismus“, das vor allem die etwa 1945 gegründete Muslimbruderschaft Syriens bis in die 1960er Jahre hinein propagierte. Unterschiedliche Perzeptionen von Sozialismus und Versuche, diesen Begriff inhaltlich zu absorbieren, setzten im arabisch-islamischen Raum jedoch bereits um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ein. An den Debatten um eine Begriffsbestimmung des Sozialismus waren sowohl Vertreter des Modernismus – etwa Salāma Mūsā und Šiblī Šumaiyil im Jahre 1913¹ – als auch Vertreter des Liberalismus wie Muḥammad Ḥusain Haikal beteiligt.² Als „Pionier des islamischen Sozialismus“³ gilt hingegen Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838-1897), der in mehreren Essays zwischen 1892 und 1897 die Existenz eines „Sozialismus

¹ Vgl. Hanna, Sami A./Gardner, George H. 1969b: Salāma Mūsā, 1887-1958. A Pioneer of Arab Socialism: 49-63; im folgenden Hanna/Gardner 1969b.

² Vgl. Johansen, Baber 1967: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen: 196; im folgenden Johansen 1967.

³ Vgl. Hanna, Sami A./Gardner, George H. 1969c: Al-Afġhānī. A Pioneer of Islamic Socialism: 266; im folgenden Hanna/Gardner 1969c.

des Islam“ (*Ištirākīyat al-islām*) zu belegen suchte und hierfür auf islamische Verteilungskonzepte wie die *zakāt* und die Kriegsbeute (*ḡanīma*) sowie auf das Zinsverbot (*ribā*) verwies.⁴ Auch der Schüler Afḡānīs, Muḡammad ʿAbduh (1849-1905) sowie dessen Schüler, Rašīd Riḏā (1865-1935) thematisierten die *zakāt* bereits mehr oder weniger ausführlich.⁵

In den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts waren es die von religiös-politischen Organisationen wie der Muslimbruderschaft formulierten sozialpolitischen Forderungen nach Sozialversicherung, progressiven Steuern und Wohltätigkeit, die mit den entsprechenden Konzepten der nationalistisch-sozialistischen Baʿṯ-Partei, der Sozialistischen Arabischen Partei Akram al-Ḥaurānīs in Syrien und des Nasserismus konkurrierten. Als Protagonisten dieser Richtung des *salafīya*-Islam⁶ waren 1945 Sayyid Quṭb (1906-1966) mit seinem Werk „Die soziale Gerechtigkeit im Islam“ (*al-ʿAdāla al-iḡtimāʿīya fī l-islām*)⁷ sowie vier Jahre später Muḡammad al-Mubārak (1912-1981) in Erscheinung getreten.⁸ Als ihr wichtigster Vertreter gilt der Führer der syrischen Muslimbruderschaft, Muṣṭafā as-Sibāʿī (1915-1964), der im Jahre 1950 in zwei Hörfunkreden Grundzüge seines wenig später erschienenen Buches „Der Sozialismus des Islam“ (*Ištirākīyat al-islām*)⁹ dargelegt hatte.

⁴ Vgl. al-Afḡānī, Ḡamāl ad-Dīn (o.J.): *al-Āʿmāl al-kāmila li-Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī*: 416-418; im folgenden al-Afḡānī (o.J.).

⁵ Während ʿAbduh vor allem den Aspekt der Pflicht zur *zakāt*-Zahlung für Muslime betonte, ging es Riḏā bereits um eine moderne Interpretation der acht im Koran genannten Empfängergruppen, von denen er einige als nicht mehr zeitgemäß betrachtete. So wandte er sich etwa gegen eine uneingeschränkte Verwendung jener *zakāt*-Gelder, die für die Empfängerkategorie der *fī sabīl allāh* vorgesehen seien. Im Gegensatz zu den Ausführungen des *fiqh*, in denen diese Mittel allgemein auf den „kleinen *ḡibād*“ bezogen wurden, plante er, diese Gelder nur für begrenzte Militärzwecke einzusetzen. Ferner lehnte Riḏā eine *zakāt*-Zahlung an den Staat mit dem Argument ab, dass es keinen Staat gebe, dem das Attribut „islamisch“ zuerkannt werden könne. Vgl. Wippel, Steffen 1995: „Islam“ und „Islamische Wirtschaft“. Vertreter des religiösen und politischen Islam und die Islamischen Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten: 12; 14-16; im folgenden Wippel 1995.

⁶ Der Begriff *salafīya*-Islam bezieht sich auf die frühen Reformer des ausgehenden 19. Jahrhunderts wie Muḡammad ʿAbduh und Rašīd Riḏā sowie auf religiös-politische Bewegungen der Gegenwart wie die Muslimbruderschaft. Die hiermit bezeichnete Richtung erklärt „die Denk- und Lebensweise der rechtschaffenen Vorfahren, d.h. der ersten vier Kalifen und ihrer Zeitgenossen, zur vollkommenen historischen Verwirklichung des Islams und jede spätere Abweichung von diesem Vorbild zur Degeneration.“ Vgl. Wielandt, Rotraud 1984: *Islam und kulturelle Selbstbehauptung*: 553; im folgenden Wielandt 1984.

⁷ Vgl. Quṭb, Sayyid 1978: *al-ʿAdāla al-iḡtimāʿīya fī l-islām*; im folgenden Quṭb 1978. Auszüge von Sayyid Quṭbs Werk sind übersetzt in: Hanna, Sami A./Gardner, George H. 1969d: *Al-Takāful al-Ijtimāʿī (Mutual or Joint Responsibility)*: 149-171; im folgenden Hanna/Gardner 1969d.

⁸ Vgl. Mubārak, Muḡammad al- 1972: *Nizām al-islām: al-Iqtisād. Mabādīʿ wa-qawāʿid ʿamma*. Muḡammad al-Mubārak war u.a. syrischer Parlamentsabgeordneter, Minister sowie Professor an der Philosophischen und der *šarīʿa*-Fakultät der Universität Damaskus. Ab 1962 beteiligte er sich am Aufbau der Islamischen Universität in Medina und wurde Mitglied des Obersten Beratenden Rates des *šarīʿa*-Kollegs in Mekka, vgl. Reissner 1980: 426.

⁹ Vgl. Sibāʿī, Muṣṭafā as- 1960: *Ištirākīyat al-islām*; im folgenden Sibāʿī 1960.

III.1.2 Grundzüge des „islamischen Sozialismus“

Der Grundgedanke des von der Muslimbruderschaft in Abgrenzung zum Sozialismus der Baʿṭ-Partei und des Nasserismus propagierten „islamischen Sozialismus“ findet sich in der Doktrin, dass Wirtschaftsverhalten und Moral untrennbar seien. Entsprechend handelte es sich beim „islamischen Sozialismus“ in erster Linie um eine als „islamische Wirtschaftsordnung“ deklarierte Wirtschafts- und Sozialethik, in deren Mittelpunkt der von Sayyid Quṭb und Muṣṭafā as-Sibāʿī geprägte Begriff der „gegenseitigen gesellschaftlichen Solidarität und Verantwortung“ (*at-takāful al-iḡtimāʿī*)¹⁰ und die Idee der „sozialen Gerechtigkeit“ (*al-ʿadāla al-iḡtimāʿīya*) standen.¹¹ Kennzeichen dieser Sozialethik sind die Lehre vom Besitz (*māl*) und seinem rechtmäßigen Erwerb, die Prämisse, dass Gott der einzige und alleinige Eigentümer aller materiellen Dinge sei und dass Eigentum daher an die Wahrung des Wohls der Gemeinschaft gebunden sei, sowie nicht zuletzt das Konzept der Genossenschaft (*taʿāwun*). Kapitalistisches Eigentum ist in dieser Konstruktion theologisch zwar aufgehoben, faktisch bleibt es jedoch bestehen.¹²

Dieses Konzept benennt die *zakāt* als einen Pfeiler zur Schaffung der sozialen Gerechtigkeit und wichtiges Finanzierungsmittel für die Verwirklichung des *takāful iḡtimāʿī*. Hinweise auf die *zakāt* finden sich sowohl in Artikel 3 des Glaubensbekenntnisses der „Vereinigung der Islamischen Zivilisation“ (*Ġamʿiyat at-Tamaddun al-Islāmī*) von 1936 als auch in Artikel 21 des Programms der Islamischen Sozialistischen Front (ISF), in welchem die Gründung einer *zakāt*-Institution (*muʿassasat az-zakāt*) gefordert wurde.¹³ An diesen politischen Programmen fällt auf, dass der dort genannte Verwendungszweck der *zakāt* – u.a. für die Bekämpfung der Armut, des Analphabetismus und von Krankheiten – nicht von einem 1948 formulierten Entwurf für ein *zakāt*-Gesetz Ägyptens abweicht, das seinerseits von ʿulamāʾ der theologischen Azhar-Hochschule konzipiert worden war.¹⁴ Die Tatsache, dass die Entwürfe einander inhaltlich weitgehend entsprachen, ist umso bemerkenswerter als der Konzeptionalisierungsprozess der *zakāt* von Akteuren vorangetrieben wurde, die hinsichtlich ihrer Ausbildung, ihrer ideologischen Orientierung und ihrer regionalen Herkunft sehr verschieden waren. Bezeichnend ist ferner der inhaltliche

¹⁰ Vgl. Sibāʿī, Muṣṭafā al- 1969: Al-Takāful al-Iḡtimāʿī – Mutual or Joint Responsibility: 150; im folgenden Sibāʿī 1969.

¹¹ Grundlagen der sozialen Gerechtigkeit bilden nach Sayyid Quṭb die Einheit Gottes und die „allgemeine gegenseitige Verantwortlichkeit der Individuen und Gesellschaften“ (*at-takāful al-ʿamm bain al-afrād waʿl-muḡtamāʿāt*). Als Voraussetzungen zur Schaffung von sozialer Gerechtigkeit betrachtet er das Prinzip der Gleichheit vor Gott, nicht aber eine Gleichheit der Vermögen; ferner nennt er Chancengleichheit, die allerdings von den natürlichen Voraussetzungen und Fähigkeiten des einzelnen Menschen abhängt, sowie die Existenz des Privateigentums, das ihre Besitzer auf die Unterstützung der bedürftigeren Teile der Gesellschaft verpflichtet. Vgl. Quṭb 1978: 35-37.

¹² Vgl. Reissner 1980: 156.

¹³ Ebd. 408; 419.

¹⁴ Vgl. das nachstehende Kapitel III.2. Der Entwurf für ein *zakāt*-Gesetz in Ägypten 1948.

Kontext, in den die *zakāt* von Muṣṭafā as-Sibā'ī gestellt wird: Dieser bestimmte sie als „Steuer der sozialen Gerechtigkeit und als Teilhabe (*iṣrāk*) der unglücklichen Klassen am Kapital der Reichen“. ¹⁵ In dieser Definition zeigt sich die sprachliche Wurzel des abgeleiteten Kunstbegriffs Sozialismus (*iṣtirākīya*), deren arabischer Radikal *iṣrāk* bzw. *iṣtirāk* eben diese Teilhabe ¹⁶ der Armen an den Besitztümern der Reichen ausdrückt, nicht aber eine Änderung der Eigentumsverhältnisse. ¹⁷ Die Konnotationen und die Implikationen dieses Begriffs bildeten schließlich die Voraussetzung für die Absorption des Wortes *iṣtirākīya* durch den *salafīya*-Islam und Teile der Orthodoxie der Kairoer Azhar-Hochschule.

III.1.3 Kritik und Einordnung

Bei Betrachtung der an sozialen Reformen und an der Sozialstaatsidee orientierten Lehren des *salafīya*-Islam wird deutlich, dass die Ziele dieser Bewegung nicht in einer Änderung der Eigentumsverhältnisse oder der Klassenstruktur bestanden, sondern in der Minderung der Härten des Kapitalismus und in der Restaurierung existierender Besitz- und Eigentumsverhältnisse. ¹⁸ Beobachter wie Johannes Reissner werten diesen Sozialismus als Typus eines kleinbürgerlichen Sozialismus, der die soziale Frage vor allem nicht am Besitz der Produktionsmittel zu bestimmen versuchte. Zwar definierte die Muslimbruderschaft Syriens die soziale Frage in den Kategorien von Arm und Reich, aber sie negierte die Existenz von Klassen und Klassenkampf und verkürzte – wie im Verlaufe der Auseinandersetzung um die Frage des Grundbesitzes in Syrien zu sehen – die innergesellschaftliche Auseinandersetzung auf die Bekämpfung der „Feudalherren“. ¹⁹ Die Vertreter einer derart gestalteten kleinbürgerlichen Kapitalismuskritik, die einen lediglich an der gerechteren Verteilung der Güter orientierten Sozialismus propagierten, waren allerdings heftigen Anfeindungen ausgesetzt: Beispielsweise wurden sie – in Anlehnung an die marxistische Terminologie – als „Distributionisten“ denunziert. Muṣṭafā as-Sibā'ī musste sich in diesem Zusammenhang sogar den Vorwurf gefallen lassen,

¹⁵ Vgl. Sibā'ī 1969: 149-171; Reissner 1980: 154.

¹⁶ Diese Definition geht auf al-Afḡānī zurück, der unter *iṣtirāk* zum einen das Aufteilen der Kriegsbeute (*ḡanīma*) unter jene Personengruppen verstand, die nicht zur Teilnahme am militanten Kampf („kleiner *ḡibād*“) in der Lage sind. Zum anderen definierte er *iṣtirāk* als ein Teilen im Sinne von Teilhaben lassen. Hierzu verwies er auf das historische Beispiel der Unterstützung der sogenannten Helfer (*anṣār*) für die Auswanderer (*mubāḡirūn*) im frühislamischen Medina. Diese Unterstützung habe der Prophet durch das Prinzip der Brüderlichkeit (*ihā*) etabliert. Vgl. al-Afḡānī (o.J.): 416-7.

¹⁷ Vgl. Hanna, Sami A./Gardner, George H. 1969a: Islamic Socialism: 67; im folgenden Hanna/Gardner 1969a; Hanna/Gardner 1969c: 269.

¹⁸ Vgl. Sibā'ī, Muṣṭafā as- 1961: A propos du „Socialisme de l'islam“: 177; im folgenden Sibā'ī 1961.

¹⁹ Reissner wertet diesen Ansatz als Ausdruck der Interessen der syrischen Mittelschicht, vgl. Reissner 1980: 313-5.

lediglich einen „Almosensozialismus“ zu propagieren.²⁰ Rückblickend muss die Verkündung des „islamischen Sozialismus“ allerdings auch als der identitätsstiftende Versuch der Muslimbruderschaft gesehen werden, sich gegenüber den sozialen Vorstellungen der syrischen Baʿṭ-Partei, der Sozialistischen Arabischen Partei Akram al-Ḥaurānīs und dem „demokratisch-kooperativen Sozialismus“ Nassers abzugrenzen, deren Grundpositionen prinzipiell die gleichen waren. Vor diesem Hintergrund ist die Proklamation des „islamischen Sozialismus“ sicher auch als „Abfangfunktion gegenüber sozialistischen Regungen“²¹ zu werten. So versuchten die Muslimbrüder, den popularisierten Begriff des Sozialismus dadurch zu besetzen, dass sie soziale Probleme auf den Mangel an Moral in der Gesellschaft zurückführten, dem nur durch die Schaffung eines „islamischen Sozialstaates“ zu begegnen sei. Das ambivalente Verhältnis der Muslimbruderschaft zum Sozialismus zeigt sich darin, dass einerseits zwar eine Verbindung zwischen Islam und Sozialismus für legitim erklärt wurde,²² sich andererseits aber diese Verbindung als eine inhaltlich reduzierte Definition erwies, die den Antagonismus zwischen Islam und Sozialismus eher noch verstärkte.²³

III. 2. Der Entwurf für ein zakāt-Gesetz in Ägypten 1948

Eine wichtige Etappe im Reaktivierungsprozess der *zakāt* stellt der Entwurf für ein *zakāt*-Gesetz in Ägypten dar, der 1948 in Zusammenarbeit von Mitgliedern der Azhar-Hochschule und der Universität Kairo (damals Fuʿād I) zustande gekommen war und der über die Vorschlagskommission im ägyptischen Parlament schließlich der *fatwa*-Kommission (*laḡnat al-iftāʾ*) in der Azhar zur Begutachtung vorgelegt wurde.²⁴ Ziel dieser acht Paragraphen umfassenden Gesetzesvorlage, die allerdings nach Einspruch des Sozialministeriums, das einen eigenen Entwurf bevorzugte, das ägyptische Parlament nie erreichte, war es, Kriterien für eine zeitgenössische Anwendung der klassischen *zakāt*-Regeln des *fiqh* zu formulieren. Zu den Autoren des Entwurfs gehörten neben seinem Initiator, dem Imām Wākīd, Dozenten der Fakultät für religiöse Grundlagen an der Azhar-Hochschule wie Šāliḥ Bakīr,

²⁰ Ebd. 311-3; 155.

²¹ Ebd. 305.

²² „Die Muslimbrüder trugen damit zur Verbreitung des Wortes Sozialismus bei, indem sie die Konfrontation zwischen Islam und Sozialismus, dem ja immer das Odium des Areligiösen anhaftete, aufzubauen halfen. Sozialismus war für sie der Inbegriff sozialer Reformen im Sinne von sozialer Gerechtigkeit und wirtschaftlichem Fortschritt. Sie propagierten dies aber mit einem Begriff, auf den sich andere berufen konnten, die mehr an sozialen Reformen verlangten, die einen grundsätzlichen Wandel der Gesellschaft forderten.“ Ebd. 312.

²³ Ebd. 309-13; vgl. ferner Enayat, Hamid 1982: *Modern Islamic Political Thought*: 150-3; im folgenden Enayat 1982.

²⁴ Vgl. Wākīd, Imām/Raḡab, Mašūr ʿAlī/Bakīr, Šāliḥ/Abū Zahra, Muḥammad (eds.)(o.J.): *Mašrūʿ qānūn az-zakāt*, im folgenden Wākīd/Raḡab/Bakīr/Abū Zahra (o.J.).

Manšūr Rağab und aṭ-Ṭayyib an-Nağğār sowie Muḥammad Abū Zahra von der juristischen Fakultät der Universität Kairo, der auch an der Ausarbeitung eines entsprechenden *zakāt*-Reports für die Arabische Liga im Jahre 1952 beteiligt war.²⁵

Der Entwurf geht in der Formulierung von *zakāt*-Neuanpassungskriterien sehr weit. So war vorgesehen, dass die *zakāt* zum einen den Realwert von Kapitalgütern gleich welcher Art besteuert, d.h. Aktien, Firmenanteile, Depositen, Versicherungspolice sowie Hart- und Papiergeld und Schmuck in Höhe von 2,5 Prozent, wobei die Bedingungen des Mindestquantums (*niṣāb*) an Vermögen in Höhe von 20 Goldlira und die einjährige Verfügungsgewalt über das Gut berücksichtigt werden sollten. Hierbei sollten ihr neben dem Kapital von Banken und Sparkassen sowohl privates Kapital als auch staatliche Vermögens- und Besitzstände unterliegen.

Zum anderen sollte die *zakāt* – mit Verweis auf die Wahrung des Prinzips des öffentlichen Wohls (*maṣlaḥa*) – den Nettogewinn aus dem Besitz von Immobilien und das aus der Nutzung von Minen, Bergwerken, Flüssen und Seen erwirtschaftete Nettoproduct – also auch Fischereierzeugnisse – besteuern, und zwar analog zum *ʿuṣr* in Höhe von 5 Prozent. Nicht erwähnt werden in diesem Zusammenhang allerdings die Bedingungen des *niṣāb* und der einjährigen Verfügungsgewalt über das Vermögen.²⁶ Eine Neufassung im Sinne der Ausübung des *iğtibād*, des Prinzips der selbstständigen Rechtsfindung, stellt ferner die vorgeschlagene Regelung des *ʿuṣr*-Einzugs dar, dessen Abgabenhöhe bei natürlicher Bewässerung in der Regel 10 Prozent beträgt. Hier sieht die Neufassung eine Aufteilung der Steuerlast vor, indem der *ʿuṣr* je zur Hälfte vom Landbesitzer, der 5 Prozent der Einnahmen aus dem Pachtzins zahlt, und vom Pächter, der 5 Prozent seines Ernteproducts mit dem *niṣāb* von 50 Ägyptischen Lira (EL) abführt, aufgebracht wird. Eine derartige Kombination aus Boden- und Produktsteuer wird in dem Entwurf zum einen mit einer Regel des klassischen *zakāt*-Gesetzes begründet, das den *ʿuṣr* bei künstlicher Bewässerung bereits auf die Hälfte reduziert hatte. Zum anderen wird die Aufteilung der Belastung zwischen dem Landbesitzer und dem Pächter in 5 Prozent Mietzins und 5 Prozent Ertragsabgabe mit dem Argument als eine für beide Seiten gerechte (*fa-lā zulm ʿalā aḥad*) und zeitgemäße Anpassung (*yattafiqu maʿa rūḥ al-ʿaṣr*) bezeichnet, dass für den Pächter ebenfalls ein *niṣāb* von 50 EL gelten sollte – und somit eine Höhe, die sich an der Armutsgrenze des Jahres 1948 orientiere.²⁷

In der Frage des besteuerten Personenkreises präsentiert sich der Entwurf ebenfalls als extrem maximalistisch und abseits der Vorschriften des islamischen Rechts formuliert. So sollten der *zakāt* alle ägyptischen Staatsbürger einschließlich der koptischen Minderheit unterliegen, ungeachtet der Frage, ob sich ihr Vermögen im

²⁵ Vgl. Wākid/Rağab/Bakīr/Abū Zahra (o.J.): 3-4.

²⁶ Ebd. § 4, S. 9-11; § 5, S. 11-12.

²⁷ Ebd. § 1, S. 5-7.

In- oder Ausland befindet. Daneben sollte die *zakāt* das gesamte in Ägypten ansässige ausländische Kapital besteuern. Mit der Begründung, dass die *zakāt* in erster Linie auf das Vermögen (*māl*) als solches und nicht auf die Person des Vermögensinhabers abziele, setzt der Entwurf auch weitere, den *zakāt* zahlenden Personenkreis einschränkende Bedingungen außer Kraft: Entgegen den Bestimmungen des hanafitischen Rechts sollten zur *zakāt*-Zahlung auch Minderjährige und Unzurechnungsfähige verpflichtet werden, die die Voraussetzungen der die Gültigkeit der *zakāt*-Zahlung als gottesdienstliche Handlung determinierenden Geschäftsfähigkeit (*ablīyat al-adā*), d.h. die Kategorien der Volljährigkeit (*bulūġ*) und des Verstandes (*ʿaql*), nicht erfüllen.²⁸ Zur Rechtfertigung dieser Auffassung beruft sich der Gesetzentwurf auf die Praxis der Gründer der drei anderen Rechtsschulen, Mālik ibn Anas (gest. 795), Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfiʿī (gest. 820) und Aḥmad ibn Ḥanbal (gest. 855). Diese hatten – im Gegensatz zur hanafitischen Schule – die Volljährigkeit und die Zurechnungsfähigkeit des Besteuernden nicht zur Voraussetzung erhoben. Die *zakāt*-Zahlung für Nichtmuslime wird in dem Gesetzentwurf wiederum mit dem Wegfall der in der Vergangenheit zu erbringenden Kopfsteuer (*ġizya*) gerechtfertigt und darauf verwiesen, dass inzwischen die Notwendigkeit einer Kompensationsabgabe im Sinne der Gleichstellung aller Ägypter bestünde.²⁹

Im unklaren belässt der Entwurf das Problem der einziehenden Instanz. Hierzu findet sich lediglich die Aussage, dass die *zakāt*-Kollektion gemäß dem ägyptischen Steuergesetz Nr. 14 von 1939 und durch spezielle, in religiösen Grundlagen unterwiesene Beamte durchgeführt werden solle.³⁰ Zudem solle ein ordnungsgemäßer *zakāt*-Einzug durch die Kontrolle der Vertreter des Volkes (*nurwāb al-umma*), seiner Geistlichen (*šuyūḥubā*) wie auch durch die öffentliche Meinung (*ar-raʿy al-ʿāmm*) gewährleistet werden. Auf den Staat als Kollektionsinstanz wird nur implizit an anderer Stelle verwiesen³¹ und festgestellt, dass dieser die Einkünfte in einem autonomen Fonds (*kiyān mustaqill*) treuhänderisch und vom Staatsbudget getrennt verwalten solle.³²

Eine weitere Neudefinition der klassischen *zakāt*-Vorschriften stellt die Auslegung der Verwendungskriterien dar. Mit der Begründung, dass im 20. Jahrhundert ein Großteil der acht im Koran erwähnten Empfängergruppen nicht mehr existent sei, wurde bestimmt, dass die Einnahmen nur noch zwei Gruppen zugute kommen sollten: zum einen den Armen zur Bekämpfung von Armut, Analphabetismus und Krankheiten, zum anderen dem Militär zur Finanzierung der Waffen- und Munitionsproduktion.³³

²⁸ Zu Rechtsposition der hanafitischen Schule vgl. das Kapitel II.2.1 Konvergenzen der Rechtsschulen.

²⁹ Ebd. § 8, S. 14-15.

³⁰ Ebd. § 6, S. 12.

³¹ Mit dem Begriff „sultān ad-daula“ wiedergegeben, vgl. § 8, S. 14.

³² Ebd. § 7, S. 14.

³³ Ebd. § 7, S. 13-14.

III. 3. Die Sicht der Orthodoxie auf die zakāt

III.3.1 Die Perzeption von Sozialismus

Auch in Kreisen der Orthodoxie der Azhar-Hochschule beteiligte man sich an der zwischen den beiden Weltkriegen entstandenen Debatte um Islam und Sozialismus. Zwar betonte dessen Rektor noch bis in die späten 1940er Jahre, dass keinerlei Verbindungen zwischen dem Islam und anderen Weltanschauungen einschließlich des Sozialismus bestünden. Doch bereits 1938 war in der *Mağallat al-Azhar* erstmals ein Aufsatz unter dem Titel „Der Sozialismus im Islam“ erschienen, der darauf verwies, dass der Islam durch die Existenz der „zakāt auf das Vermögen“ (*zakāt al-māl*) und der „zakāt des Fastenbrechens“ (*zakāt al-fiṭr*) tatsächlich über sozialistische Elemente verfüge.³⁴ Obwohl der betreffende Aufsatz die für die *zakāt*-Besteuerung relevanten Fragen der besteuerten Güter, Personenkreise und der einziehenden Instanz überhaupt nicht thematisiert, beansprucht er einen „geistig-moralischen Sozialismus“ (*ištirākīya ma‘nawīya*) für den Islam, der auf dem Charakter der religiösen Pflichten (*‘ibādāt*) basiere. Dieser geistig-moralische Aspekt unterscheide den Sozialismus im Islam vom europäischen Sozialismus säkularer Prägung (*ištirākīya waḍ‘īya*).³⁵

Ausführlich werden in den folgenden Jahren die in Europa existierenden Sozialismustypen diskutiert und diese Konzeptionen nach staatsmonopolkapitalistischen Systemen wie in der UdSSR und kapitalistischen Sozialstaatssystemen wie in Großbritannien klassifiziert. Hierbei werden sowohl in profilierten als auch in weniger ernst zu nehmenden Versuchen³⁶ Ähnlichkeiten zwischen der christlichen Ethik und dem „gemäßigten Sozialismus des Islam“ festgestellt.³⁷ Positiv gewertet wird die Rolle des Staates im Sozialismus als Eigentümer der Banken, Versicherungen und der Großindustrien; auch die Tatsache, dass der Staat seinen Bürgern umfassende soziale Sicherheit gewährt, findet Beachtung.³⁸ An diesem Punkt zeigt sich, dass die Idee des Sozialismus für die Orthodoxie dort akzeptabel wurde, wo es um die Begrenzung von Großkapital und Großgrundbesitz sowie um die soziale Sicherung der Menschen ging. Keinen Zweifel lassen die Autoren in der Frage aufkommen, welchem System ein „islamisches Wirtschaftssystem“ zuzuordnen sei. Eine „islamische Wirtschaftsordnung“ sei immer eine kapitalistische, denn im Islam beruhe „wirtschaftliche Aktivität ebenso wie im Kapitalismus auf dem persönlichen Wohl als Ziel, der Konkurrenz als Mittel und der Freiheit als Bedingung“,³⁹

³⁴ Vgl. Muhanna, ‘Abd al-Azīz 1938: *al-Ištirākīya fi’l-islām*: 189; im folgenden Muhanna 1938.

³⁵ Ebd. 192.

³⁶ Vgl. Labbān, Ibrāhīm al- 1964: *Haqq al-fuqarā’ fi amwāl al-ağniyā’*: 303; im folgenden Labbān 1964.

³⁷ Vgl. Abū al-‘Ayūq, Maḥmūd 1951: *al-Ištirākīya fi’l-islām*: 90; im folgenden Abū al-‘Ayūq 1951; Zāyid, Sa‘īd 1947: *al-Mabādi’ al-ištirākīya fi’l-islām*: 847; im folgenden Zāyid 1947.

³⁸ Zāyid 1947: 849.

³⁹ Vgl. Reissner 1984a: 167; Abū al-‘Ayūq 1951: 90.

erweitert durch den ethisch-moralischen Faktor des Islam. Diese Kombination zwischen einem ethisch verpflichteten kapitalistischen Handeln und einem Sozialstaat, der die Verantwortung für den Einzug und die Verteilung der *zakāt* übernimmt, konstituierte, wie es der der Azhar unterstehende Oberste Rat für Islamische Angelegenheiten Ägyptens in den 1960er Jahren formulierte, einen „wahren genossenschaftlichen Sozialismus“, einen Sozialismus, in welchem Menschen mit der *zakāt*-Zahlung ihr „genossenschaftliches Denken“ unter Beweis stellten.⁴⁰

Diese Haltung, wie sie in den Veröffentlichungen der Azhar und des Obersten Rates für Islamische Angelegenheiten anzutreffen ist, unterschied sich nicht grundlegend von der der religiösen Interpreten eines „islamischen Sozialismus“ wie der Muslimbruderschaft. Das verdeutlicht die ambivalente Position von Maḥmūd Šaltūt, des damaligen Rektors der Azhar. Mit seiner Schrift „Der Sozialismus *und* der Islam“, bei der es sich um eine Erwiderung auf das von Muṣṭafā as-Sibāʿī verfasste Buch „Der Sozialismus *des* Islam“ handelt, suchte Šaltūt die Vereinbarkeit des ägyptischen Sozialismus mit den Bestimmungen der *šarīʿa* zu belegen. Er verwies darin vor allem auf die soziale Funktion und die Verpflichtung, die Vermögen und Reichtum in sich bergen, sowie auf die Institution der *zakāt*, die das Zentrum der islamischen Sozialethik bilden soll.⁴¹ In diesem Zusammenhang betonte Šaltūt, dass die Armen als Anspruchsberechtigte gälten und ein einklagbares Recht auf die *zakāt*-Einnahmen besäßen, das im islamischen Recht verankert sei. Im Falle einer Weigerung der Vermögenden, einen Teil ihres Überschusses an die ärmeren Mitglieder der Gesellschaft abzuführen, müsse die *zakāt* sogar mit Gewalt eingetrieben werden.⁴² Da auf diese Weise zugleich die Rechte der Armen gesichert als auch die Vermögenden an ihre Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft erinnert würden, sei die *zakāt* ein wirksames Instrument, um soziale Spannungen zwischen Arm und Reich zu mindern. Aufgrund dieser Institution fehle im Islam jegliche Voraussetzung für Klassenkampf.⁴³

An dieser Sozialethik, wie sie Šaltūt und die Muslimbruderschaft propagieren, sticht vor allem die starke ideologische Funktion der *zakāt* heraus. Zahlreiche Apologeten der *zakāt* gehen offenbar von der Vorstellung aus, dass Reiche ideale Muslime seien, die altruistisch handeln und die soziale Verantwortung über ihre persönlichen Gewinninteressen stellen. Angesichts derartiger Vorstellungen von „islamischen“ Vermögensbesitzern stellt sich allerdings die Frage, ob die Idealisierung der Institution des Almosengebens nicht auch als Alibi gegenüber den marginalisierten Schichten fungiert, um diese zur Akzeptanz einer als gottgewollt deklarierten Sozialstruktur mit extremen Vermögensdisparitäten zu bewegen.

⁴⁰ Vgl. Nofai, Abd el-Razzaq (Omar Amin von) (o.J.): „Al-zakat“. Die Armensteuer: 27; im folgenden Nofai (o.J.).

⁴¹ Vgl. Šaltūt, Maḥmūd 1961: *Le Socialisme et l'islam*: 172; im folgenden Šaltūt 1961.

⁴² Ebd. 168-169.

⁴³ Vgl. Šaltūt, Maḥmūd 1963: *aḍ-Ḍarāʾib lā tağzāʾ ʿan az-zakāt*: 1026; im folgenden Šaltūt 1963.

III.3.2 Entwürfe der Islamischen Forschungsakademie

Eine Definition der zeitgenössischen Rolle der *zakāt* findet sich ferner in den Resolutionen der Islamischen Forschungsakademie (*Mağmā' al-Buḥūt al-Islāmīya*), einer 1961 von Nasser gegründeten internationalen Körperschaft, die ein Gegengewicht zu der in Mekka ansässigen Islamischen Weltliga (*Rābiṭat al-Ālam al-Islāmī*) bilden und zur „allgemeinen islamischen Normengebungsorganisation“ ausgebaut werden sollte.⁴⁴ Auf seiner ersten Konferenz im März 1964 bekräftigte dieses immerhin 41 muslimische Länder repräsentierende Gremium⁴⁵ den „Anspruch der Armen auf das Vermögen der Reichen“ und betonte erstmals das uneingeschränkte „Recht des Staates auf Steuereinzug im Islam“.⁴⁶

Konkreter waren die Empfehlungen und Resolutionen der Zweiten Internationalen Konferenz vom Mai 1965, auf der sich die Delegierten auch zu den Themen Versicherungen, Banktransaktionen, Investitionen und *zakāt* äußerten.⁴⁷ Zu den Beschlüssen dieser Konferenz gehörte die Feststellung, dass die staatlichen, sogenannten „säkularen“ Steuern keine *zakāt*-Zahlung ersetzen würden, und dass der *zakāt* inzwischen Güterkategorien wie Hart- und Papiergeld, Investmentpapiere und auch Handelswaren auf der Basis ihres entsprechenden Wertes in Gold, mit dem Mindestquantum (*niṣāb*) von 20 *mitqāl*, unterliegen sollten.⁴⁸

In der Frage, was heute unter sogenanntem „produktivem Vermögen“ (*al-amrwāl an-nāmiya*), d.h. jenem Vermögen, das durch seine Nutzung im Wert zunimmt, zu verstehen sei, wurde bestimmt, dass die *zakāt* nur den durch die Nutzung von Gebäuden, Fabriken oder Immobilien erwirtschafteten Nettogewinn (*fī asfā ḡalatihā*) unter Berücksichtigung der Bedingungen des *niṣāb* und der einjährigen Verfügungsgewalt über das Vermögen in Höhe von 2,5 Prozent (*rub' uṣr*) besteuern sollte. Sofern die für eine *zakāt*-Zahlung erforderliche Mindestmenge an Vermögen nicht erreicht wird, sollten alle Einkünfte addiert werden. Ferner sollte die *zakāt* nicht nur das Vermögen von voll rechts- und geschäftsfähigen Personen (*'alā al-mukallaḡ fī mālihi*) besteuern, sondern auch das von Minderjährigen (*wa aiḡan fī māl ḡair al-mukallaḡ*), die durch einen Vormund vertreten werden (*man labu al-wilāya*).⁴⁹ Diese Erweiterung ist insofern interessant, als dass sie im Widerspruch zum hanafitischen Recht steht. Dieses nannte, damit die *zakāt*-Zahlung als gültige Erledigung der religiösen Pflicht (*'ibāda*) gilt, die Volljährigkeit (*bulūḡ*) als eine von

⁴⁴ Vgl. Reissner 1984a: 542; Schulze, Reinhard 1988: Die Islamische Weltliga (Mekka) 1962-1987: 63; im folgenden Schulze 1988.

⁴⁵ Vgl. Enayat 1982: 149.

⁴⁶ Vgl. Punkt 1 u. 4 der Resolution der First International Conference of the „Islamic Researches Academy“, in: *Mağallat al-Azhar* 35, 1964a, S. 7.

⁴⁷ Vgl. Mağmā' al-Buḥūt al-Islāmīya – Ġāmi'at al-Azhar 1965: *Qarārāt wa-tauṣiyāt al-fatra aṡ-ṡāniya min al-mu'tamar aṡ-ṡānī li-Mağmā' al-Buḥūt al-Islāmīya*, al-Qāhira 26.5.1965, in: *Mağallat al-Azhar* 37, 1965: 125-128 Arabisch/27-32 Englisch.

⁴⁸ Ebd. Punkt 1 u. 2, S. 126; 28.

⁴⁹ Ebd. Punkt 4, S. 126; 29.

mehreren Bedingungen der Geschäftsfähigkeit (*ahlīyat al-adā*).⁵⁰ Die in der Resolution festgelegte Ausdehnung der *zakāt*-Zahlung auf Minderjährige lässt folglich auf die Übernahme der malikitischen und der schafiiitischen Lehrmeinung schließen. Letztere basiert auf der Auffassung Šāfi'is, dass es sich bei der *zakāt* um eine Steuer handle, die in erster Linie auf das Vermögen abziele, nicht auf den Status seines Besitzers.⁵¹

Die Vorschläge und Resolutionen lassen jedoch eine Reihe von Punkten unberührt: Nicht thematisiert werden der *ʿuṣr* sowie die wichtige Frage, wer zum Einzug der *zakāt* berechtigt ist. Hierzu findet sich lediglich die Aussage, dass Kollektion und Distribution unter die regionale Zuständigkeit fallen sollen. Entsprechend fehlt eine Definition der empfangsberechtigten Gruppen. Die Konferenzbeschlüsse stellen folglich eine extrem minimalistische Definition der *zakāt* dar, die alle heiklen und komplizierten Fragen ausspart: Dies betrifft etwa die Frage der Besteuerung des Realwerts von Gebäuden, Produktionsstätten, Immobilien und von Löhnen und Gehältern, ferner das komplexe Feld des *ʿuṣr* sowie die Frage, welche Instanz zum *zakāt*-Einzug berechtigt ist und an wen die *zakāt*-Mittel verteilt werden sollen. Die offenbar nur als Minimalkonsens zu erzielenden Ergebnisse der Zweiten Konferenz der Islamischen Forschungsakademie bleiben sowohl hinter dem ägyptischen Entwurf für ein *zakāt*-Gesetz von 1948 zurück als auch hinter den Ausführungen eines *zakāt*-Reports, der 1952 im Rahmen der Arabischen Liga verfasst worden war.⁵² Bemerkenswert ist ferner, dass in Zusammenhang mit der *zakāt* die von den religiösen Interpreten des „islamischen Sozialismus“ geprägte Formulierung der „gegenseitigen gesellschaftlichen Solidarität und Verantwortung“ (*at-takāful al-iğtimāʿī*) Eingang in den Beschlusstext fand⁵³ – wie übrigens auch in zahlreiche Rechtsgutachten der 1960er Jahre.⁵⁴

III.3.3 Die Verrechtlichung der *zakāt*-Diskussion

Ein Bild von der Perzeption der *zakāt* und der Argumentationsweise der Orthodoxie gibt ferner die Publikation „Finanzielle Ressourcen im Islam“, die Šaiḥ ʿAbd ar-Raḥmān Ḥasan, ein Mitglied der Islamischen Forschungsakademie, im Jahre 1979 verfasst hatte.⁵⁵ ʿAbd ar-Raḥmān Ḥasan war bereits an der Ausarbeitung eines *zakāt*-Reports der Arabischen Liga aus dem Jahre 1952 beteiligt gewesen,⁵⁶ in wel-

⁵⁰ Vgl. Johansen 1981: 253.

⁵¹ Vgl. Aghnides 1916: 217.

⁵² Eine detaillierte Besprechung des *zakāt*-Reports von 1952 findet sich in Kapitel VI.1 Kollektion der *zakāt*-Güter.

⁵³ Vgl. Mağmaʿ al-Buḥūt al-islāmiya – Ğāmiʿat al-Azhar 1965: Qarārāt wa-tauṣiyāt al-fatrat-āt-ṭāniya min al-muṭtamar at-ṭāni li-Mağmaʿ al-Buḥūt al-islāmiya, Punkt 5.

⁵⁴ Vgl. Fatāwā muḥtāra, in: *Mağallat al-Azhar* 36, 1965, *fatwā* Nr.8/9, 985.

⁵⁵ Hasan, Abdel Rahman 1979: Financial Resources in Islam; im folgenden Hasan 1979.

⁵⁶ Zu den Inhalten des *zakāt*-Reports der Arabischen Liga aus dem Jahre 1952, vgl. auch Qaraḍāwī, Yūsuf al- 1986: *Fiqh az-zakāt*: 781-2; im folgenden Qaraḍāwī 1986; Mannan, Mu-

chem deutlich maximalistische Anpassungs- und Neufassungskriterien in Bezug auf die *zakāt* befürwortet wurden. So hatten die Autoren des *zakāt*-Reports sowohl für die Aufhebung der Differenzierung zwischen *zāhir*- und *bāṭin*-Gütern plädiert als auch für eine Festsetzung der *zakāt*-Rate in Höhe von 10 Prozent auf jenen Nettogewinn, der aus der Nutzung von potentiell im Wert zunehmendem Vermögen entsteht.⁵⁷

Im Gegensatz zu den Empfehlungen des *zakāt*-Reports von 1952 orientiert sich die 27 Jahre später verfasste Schrift von ‘Abd ar-Rahmān Ḥasan strikt am *fiqh*, aus dessen Perspektive der Autor alle betreffenden *zakāt*-Vorschriften diskutiert. Hierbei beschränkt er sich auf die Wiedergabe der hanafitischen und schafitischen Rechtsauffassung: Hanafitische Lehrmeinung gibt er beispielsweise mit der Hervorhebung der Differenzierung zwischen *zāhir*- und *bāṭin*-Gütern, der Besteuerung jeglicher Sorten von Feldfrüchten durch *‘uṣr* (ohne die Berücksichtigung des *niṣāb*) und mit der Erwähnung des Verbots einer Doppelbesteuerung durch *‘uṣr* und *ḥarāğ* wieder. Schafitische Lehrmeinung stellt der Bezug auf die Surplus-Mindestmengenbegrenzung bei *‘uṣr* in Höhe von fünf Kamellasten (*wasq*) und die Erwähnung der Legitimität der Doppelbesteuerung durch *‘uṣr* und *ḥarāğ* dar. Ferner thematisiert er die unterschiedlichen Auffassungen der beiden Rechtsschulen zur Besteuerung von Edelmetallen, Schmuck und Handelswaren.

Angesichts dieser im Vergleich zu früheren Entwürfen aus der Azhar reduktionistischen Ausführungen von ‘Abd ar-Rahmān Ḥasan stellt sich die Frage nach den Ursachen des Rückzugs auf eine rein rechtliche Abhandlung der *zakāt*-Vorschriften. Eine mögliche Antwort gibt die Betrachtung der Veränderungen des inneren und äußeren politischen Umfelds der Azhar. In den 1940er und 1950er Jahren besaß die Azhar eine weitgehend progressive Lehrerschaft, welche zusammen mit Teilen des *šar‘a*-Kollegs der Universität Kairo erste Entwürfe zur Aktualisierung der *zakāt*-Steuer ausarbeitete. Wie anhand des Entwurfs für ein ägyptisches *zakāt*-Gesetz von 1948 und des *zakāt*-Reports der Arabischen Liga von 1952 nachzuvollziehen, spiegelten diese Entwürfe die in den 1930er Jahren geführten Diskussionen um eine gerechtere islamische Gesellschaftsordnung in deutlich maximalistisch formulierten *zakāt*-Konzepten.

Für die 1960er und noch deutlicher für die 1970er Jahre lässt sich ein Bruch in den von der Azhar entworfenen *zakāt*-Konzepten konstatieren, der zum einen durch den Rückgang der Diskussionen um das Thema Sozialismus seit dem Ende des Nasserismus bedingt ist. Zum anderen kann dieser Bruch auf die Verlagerung des religiösen Diskurses von der Azhar auf Institutionen des politischen Islam in Lahore und Islamabad, in Mekka und Riad sowie in Leicester und in Herndon⁵⁸

hammad Abul 1970: *Islamic Economics. Theory and Practice*: 289; im folgenden Mannan 1970.

⁵⁷ Mannan 1970: 289-91.

⁵⁸ Vgl. beispielsweise die Gründung der *Islamic Foundation* in Leicester und des *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* in Herndon, USA.

zurückgeführt werden. Im Zuge dieser Schwerpunktverlagerung erfolgte seitens der Azhar ein Rückzug auf juristische Darstellungen: Ihre Abhandlungen zur *zakāt* beschränkten sich nun fast ausschließlich auf die Wiedergabe der Vorschriften des klassischen *zakāt*-Gesetzes und ließen Fragen der Umsetzbarkeit weitgehend unberücksichtigt.

Allerdings war die Entscheidung über eine jeweils maximalistische oder reduktionistische Fassung der *zakāt* nicht nur das Produkt politischer Entwicklungen, sondern hing auch von den Positionen einzelner Personen ab. Während der damalige Rektor der Azhar, Maḥmūd Šaltūt, in den 1960er Jahren Auffassungen zur *zakāt* vertreten hatte, die sich von denen der Muslimbruderschaft nur geringfügig unterschieden, zogen es später einzelne Mitglieder der Islamischen Forschungsakademie wie ‘Abd ar-Raḥmān Ḥasan vor, sich der jeweils vorherrschenden Lehrmeinung der ‘*ulamā*’ anzuschließen.

Abschließend lässt sich feststellen, dass die Vorgehensweise der muslimischen Juristen, und dies betrifft sowohl die die formaljuristische Seite vertretenden ‘*ulamā*’ der Azhar als auch Teile des politischen Islam, durch das Bemühen gekennzeichnet ist, die zeitgenössische Anwendbarkeit der *zakāt* durch eine sehr weitgehende Interpretation der Primärquellen Koran und Sunna wie auch der Instrumentarien des *fiqh* zu legitimieren. Parallel zur größtmöglichen Auslegung der Rechtsquellen lehnen es die ‘*ulamā*’ strikt ab, die *zakāt* auf der Basis von ökonomischen oder soziologischen Kriterien neu zu fassen. Diese Ablehnung richtet sich insbesondere gegen Vorschläge von wirtschaftswissenschaftlicher Seite, die etwa die *zakāt*-Bemessungsgrundlage an den Parametern des Lebensstandards und der Armutsgrenze auszurichten beabsichtigen. Abgelehnt werden allerdings nicht nur Vorschläge von Wirtschaftswissenschaftlern: Als exemplarisch für die Haltung der Orthodoxie kann ein Vorfall in Pakistan aus dem Jahre 1966 gewertet werden, als ein von Fazlur Rahman (gest. 1988), dem Vorsitzenden des Islamischen Forschungsinstituts (*Islamic Research Institute*) in Islamabad, unternommener Vorstoß, die Bemessungsgrundlage für *zakāt*-Zahlungen neu zu definieren und das *niṣāb* auf 2939 Rupien zu fixieren, auf heftige Gegenreaktion stieß. Die Kritik war so vehement, dass sie sein Ausscheiden aus dem neugeschaffenen Islamischen Forschungsinstitut, das sich gerade der zeitgerechten Interpretation von Glaubensfragen widmen sollte, erzwang.⁵⁹

⁵⁹ Vgl. Qaraḍāwī 1986: 254, Anm. 14; Zu den *zakāt*-Neufassungsvorschlägen und der Kritik daran vgl. Kapitel VI.1.1; zu den politischen Hintergründen der Amtsenthebung Fazlur Rahmans, vgl. Kapitel V.4.2 Unterschiedliche Perzeptionen der *šarī‘a* als Ausdruck zweier konfligierender Ansätze des islamischen Modernismus.

III. 4. Die *zakāt*-Perzeption des politischen Aktivismus

III.4.1 Islamisten und Neo-Orthodoxie in den 1960er und 1970er Jahren

Eine Einordnung der in den 1960er und 1970er Jahren konzipierten *zakāt*-Entwürfe als islamistisch kann zunächst nicht per se definitiv sein, denn viele Autoren bezeichnen sich in ihren Abhandlungen zur *zakāt* nicht als Islamisten. Dennoch existieren anhand der Vorstellungen zur *zakāt* Kriterien, die eine solche Zuordnung rechtfertigen. Die Protagonisten des Islamismus können hierbei einen ganz unterschiedlichen fachlichen Hintergrund haben: Neben einer breiten Zahl bloßer Propagandisten wie etwa Muhammad Rahmatullah, reicht ihr Spektrum von Wirtschaftswissenschaftlern an der Azhar wie Ḥusain Šaḥḥāta über Journalisten wie den „ideologischen Kopf“ des politischen Aktivismus, Abū'l-A'ḷā al-Maudūdi (1903-1979), hin zu Rechtsgelehrten, die, wie etwa Yūsuf al-Qaraḏāwī, der Muslimbruderschaft nahestehen.⁶⁰ Ihr gemeinsames Ziel besteht in der Gründung eines als „islamischer Staat“ apostrophierten islamistischen Staatswesens, das durch Orientierung an der ersten islamischen Gemeinde (*umma*) von Medina verwirklicht werden soll.

In ihren Abhandlungen zur *zakāt* rekurren die politischen Aktivisten vor allem auf eine vermeintlich ideale *zakāt*-Praxis während der Schaffensphase des Propheten in Medina und in der Periode der vier „rechtgeleiteten Kalifen“. Folgt man diesem Entwurf der islamischen Geschichte, soll der Prophet bereits in Medina – und dies stellt eine Negierung des historischen Entwicklungsprozesses dar – alle Bestimmungen zur *zakāt* umfassend, perfekt und zu einem Zeitpunkt geregelt haben, indem er sie als eine an den Staat gerichtete Zwangsabgabe institutionalisiert und eine gleiche und gerechte Verteilung an alle acht im Koran erwähnten Empfängergruppen durchgesetzt habe.⁶¹ In dieser idealisierten Rückprojektion fungiert die Gemeinde von Medina als historische Legitimation für die Schaffung eines künftigen „islamischen Staates“. Dem Vorbild des medinensischen Gemeinwesens schließen sich die Postulate seiner Wiedererrichtung, der

⁶⁰ Yūsuf al-Qaraḏāwī, 1926 in Ägypten geboren, wurde an der Azhar-Universität ausgebildet, gehörte früher dem ägyptischen Zweig der Muslimbruderschaft an und war unter König Faruk und Präsident Nasser mehrfach inhaftiert (1949; 1952; 1962). Seit mehr als zwei Jahrzehnten leitet er das Zentrum für Religiöse Studien an der Universität Qatar und verfügt durch seine zahlreichen Publikationen und Auftritte in den Medien (insbes. im Satelitenfernsehen und Internet) sowie nicht zuletzt durch seine anhaltende Kritik an der Politik der arabischen Staaten über einen hohen Bekanntheitsgrad. Qaraḏāwī ist seit der Gründung 1997 Präsident des „Europäischen Rates für Fatwas und Studien“ (ECFR). Im Juli 2004 wurde er außerdem zum Präsidenten der neugegründeten „International Association of Muslim Scholars“ (IAMS) gewählt, vgl. Qaraḏāwī 1980: Daur az-zakāt fi 'ilāğ al-muškilāt al-iqtišādīya: 225; im folgenden Qaraḏāwī 1980.

⁶¹ Vgl. Rahmatullah, Muhammad 1967: Zakat: 23-25; im folgenden Rahmatullah 1967; Šaḥḥāta, Ḥusain 1987: Muḥāsabat az-zakāt: mafhūman wa-nižāman wa-taṭbiqan: 285-87; im folgenden Šaḥḥāta, Ḥ. 1987.

Rückkehr zur muslimischen *umma* und zu den Vorschriften der Religion⁶² sowie der Organisierung des Lebens der Muslime in Übereinstimmung mit den Prinzipien der *šarī'a* an.

Vor diesem Hintergrund sei es notwendig, so die Argumentation der Islamisten, die Primärquellen der *šarī'a*, d.h. den Koran und die vorbildhafte Lebenspraxis des Propheten (Sunna), zu untersuchen und einzelne *zakāt*-Bestimmungen gegebenenfalls auf dem Wege der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*) neu zu fassen.⁶³ Die Anwendung des *iğtibād* ist allerdings nur verbaler Natur. *In praxi*, d.h. in konkreten Fragen der Neudefinition einer *zakāt*-Vorschrift, greifen die Islamisten, wie auch Teile der Neo-Orthodoxie, stattdessen auf das *tafīq*-Prinzip zurück. Dieses besteht im wesentlichen darin, die Aussagen jener Rechtsschulengründer heranzuziehen, die sich für die angestrebte Lösung eines Rechtsproblems am günstigsten erweisen.⁶⁴ Sofern die Islamisten überhaupt die klassischen *zakāt*-Regeln anführen, geschieht dies durch einen selektiven Rekurs auf bestimmte Quellen und durch das Zitieren einer passenden juristischen Ausführung. Dies gilt insbesondere für die *zakāt*-Vorschriften der hanbalitischen, malikitischen und zahiritischen Rechtsschule.⁶⁵

Ein signifikantes Beispiel für die willkürliche Vorgehensweise der Islamisten ist ihre Rechtfertigung der *zakāt*-Zahlung an den Staat und Legitimation der Aufhebung der Differenzierung zwischen „sichtbaren“ (*zāhir*) und „unsichtbaren“ (*bāṭin*) Vermögensgütern. Ihre diesbezügliche Argumentation lässt sich wie folgt skizzieren: Die *zakāt* sei schon zu Lebzeiten Muḥammads eine staatliche Institution gewesen (als Beweis wird auf „historische Aufzeichnungen“ über *zakāt*-Bestände verwiesen).⁶⁶ Die *zakāt* bildete bald eine wichtige, wenn nicht sogar die einzige Einnahmequelle des Staatsschatzes, und das *zakāt*-Aufkommen wurde für öffentliche Unternehmungen, für Gehälter des Militärs sowie zur Schuldentilgung verwendet (als Beweis werden die *zakāt*-Regeln des klassischen Juristen Abū Yūsuf angeführt). Ferner besitze der Staat inzwischen das Recht, neben den „sichtbaren Gütern“ auch die „unsichtbaren Güter“ einzuziehen. Letztere seien heute als nicht mehr existent zu betrachten, da ʿUmar I seinerzeit verfügt habe, dass sie in dem Moment „sichtbar“ würden, sobald sie die Stadtgrenzen passierten. Und schließlich verbinde allein ein „islamischer Staat“ Religion und Politik und garantiere das Befolgen der religiösen Pflichten (*ʿibādāt*) sowie der gemeinschaftlichen Handlungen (*muʿāmalāt*).⁶⁷ Aus dieser Argumentationskette folge für die heutige Zeit, dass allein dem Staat, der den Islam zur Grundlage seines Handelns bestimmt habe, das Recht auf

⁶² Vgl. Maudūdi, Sayyid Abū'l-A'ālā al- 1970: *Nazarāt fi'z-zakāt*: 84; im folgenden Maudūdi 1970.

⁶³ Ebd. 88-89.

⁶⁴ Ebd. 88.

⁶⁵ Vgl. Qaradāwī 1986: 460; 776; 782.

⁶⁶ Rahmatullah 1967: 24.

⁶⁷ Vgl. Šaḥḥāta, Ḥ. 1987: 287.

den *zakāt*-Einzug zukomme.⁶⁸ Ein weiteres Argument lautet, dass sich ein funktionierendes *zakāt*-System nur in einer „islamischen Gesellschaft“ verwirklichen lasse.⁶⁹

Die Idealisierung des medinensischen Gemeinwesens und das Postulat der Errichtung eines künftigen „islamischen Staates“ im Rahmen des ideologischen Modells einer „islamischen Gesellschaft“, eines „islamischen Hauses“ und eines „islamischen Menschen“⁷⁰ zielt ferner darauf ab, sich von den existierenden Staatssystemen des Vorderen und Mittleren Orients abzugrenzen, wovon Pakistan allerdings ausgenommen bleibt. Darüber hinaus entwerfen die Islamisten Feindbilder wie das des Vollenders der klassischen politischen Ökonomie, David Ricardo, und schaffen sich ihre eigenen historischen Vorbilder. Hierzu gehören etwa der zweite Kalif, ʿUmar I (reg. 634-644), der über die Grenzen der muslimischen Welt hinaus bekannte Historiker und Soziologe Ibn Ḥaldūn (1332-1406) sowie der Gründer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Ḥasan al-Bannā (1906-1949) und deren prominentestes Mitglied, der 1966 im Namen des ägyptischen Staates hingerichtete Sayyid Quṭb.⁷¹

III. 5. Zusammenfassung

Für den Zeitraum vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis zur Herausbildung der Islamischen Ökonomie in den 1970er Jahren lassen sich drei Phasen der Rekonstruktion der *zakāt* identifizieren: Erste Entwürfe zur *zakāt* tauchten vor allem in den Reformvorstellungen der islamischen Modernisten um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auf und wurden später zum Hauptbestandteil der Wirtschafts- und Sozialethik aktivistischer Bewegungen wie der Muslimbruderschaft. Ihren Höhepunkt erreichten diese weitgehend maximalistischen *zakāt*-Entwürfe in den 1940er und 1950er Jahren. Hier stand die *zakāt* im Zentrum der vor allem von der Muslimbruderschaft entwickelten Konzepte der „gegenseitigen gesellschaftlichen Solidarität und Verantwortung“ (*al-takāful al-iḡtimāʿī*) und der „sozialen Gerechtigkeit“ (*al-ʿadāla al-iḡtimāʿīya*). Die in jener Phase allerdings auch von Teilen der Orthodoxie vertretenen maximalistischen *zakāt*-Entwürfe verzichteten weitgehend auf einzelne Bestimmungen und Differenzierungen der klassischen *zakāt*-Regeln wie beispielsweise die Beschränkung der *zakāt*-Zahlung auf Muslime, die Nichtbesteuerung des Vermögens von Minderjährigen und die Trennung zwischen „sichtbaren“ und „unsichtbaren Gütern“.

Den Anfang der zweiten Phase kennzeichnet die partielle Absorbierung der Programmatik der aktivistischen Bewegungen durch die islamische Orthodoxie,

⁶⁸ Mit Bezug auf Sure 2,85, vgl. Qaraḏāwī 1986: 782.

⁶⁹ Ṣaḥḥāta, H. 1987: 289.

⁷⁰ Ebd. 293-4.

⁷¹ Ebd. 19.

was insbesondere für die Übernahme maximalistischer *zakāt*-Konzeptionen gilt. Hierauf folgte etwa ab Mitte der 1960er Jahre eine Periode der Rückkehr der Orthodoxie zu minimalistischen *zakāt*-Konzepten. Akteure dieses reduktionistischen *zakāt*-Verständnisses, die sich nun auf eine bloße Rekapitulation der Vorschriften des klassischen *zakāt*-Gesetzes beschränkten, waren teilweise dieselben Vertreter aus der Orthodoxie, die Jahre zuvor noch an der Ausarbeitung maximalistischer *zakāt*-Neufassungen mitgewirkt hatten.

In der dritten Phase seit den 1960er und 1970er Jahren wird der Prozess der Rekonstruktion der *zakāt* durch ein heterogenes Personenspektrum vorangetrieben, das dem islamistischen und neo-orthodoxen Lager zuzuordnen ist. Diese Phase des Übergangs zur Begründung der Islamischen Ökonomik dominieren wiederum maximalistische, d.h. von einer extensiven Auslegung der *zakāt*-Regeln gekennzeichnete Konzeptionen. Weitaus gewichtiger als das Vorherrschen maximalistischer *zakāt*-Konzeptionen ist allerdings das Vorhandensein ideologischer Elemente zu werten, die sich später als unverzichtbar für die Legitimation der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik erweisen sollen. Hierzu zählt vor allem das mythische *zakāt*-Verständnis, das sich im Postulat einer idealen und allumfassenden *zakāt*-Praxis unter dem Propheten und seinen vier Nachfolgern manifestiert. Weitere Vorstufen zur Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik sind die Idealisierung des als Vorbild für einen künftigen „islamischen Staat“ betrachteten Gemeinwesens von Medina, die Anwendung des *talfiq*-Prinzips zur Legitimierung tendenziöser oder auch nur partieller *zakāt*-Konzepte sowie eine deutliche Tendenz zur Abgrenzung des eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftsentwurfs gegen sämtliche westliche Sozialphilosophien.

IV. Der konzeptionelle Rahmen der Islamischen Ökonomik: Das „Projekt der Islamisierung des Wissens“

Für das „Projekt der Islamisierung des Wissens und der Wissenschaften“ (arab. *Mašrūc islāmīyat al-maʿrifā waʿl-ʿulūm*) lassen sich verschiedene Elemente identifizieren: An vorderster Stelle steht das Bemühen seiner Verfechter um die „Dekonstruktion der Grundlagen westlicher Wissenschaften“. Dieser Dekonstruktionsansatz wird flankiert von Ansätzen, neues, sogenanntes „islamisches Wissen“ zu schaffen. Hierbei handelt es sich hauptsächlich um den Versuch des Nachweises, dass ein genuin „islamisches Wissen“ in Form der muslimischen Traditionen existiert. Den dritten Bestandteil des Konstrukts der „Islamisierung des Wissens“ bildet eine spezifische Epistemologie, die sich wiederum aus drei Elementen zusammensetzt: erstens dem Bekenntnis zur Einheit Gottes (*tauhīd*-Prinzip), zweitens der Zugrundelegung einer „islamischen Weltanschauung“ sowie drittens eines besonderen Verständnisses der *šarīʿa*. Weitere konstitutive Bestandteile sind die politischen Ziele des Projekts sowie eine als spezifisch „islamisch“ bezeichnete Methodologie.

IV. 1. *Institutionalisierung des „Projekts der Islamisierung des Wissens“*

Als institutioneller Vorläufer des Projekts kann die bereits 1962 gegründete *Muslim Students Association of U.S. and Canada (MSA)* betrachtet werden, die später in der *Islamic Society of North America (ISNA)* aufging. Hier formierte sich schon früh eine Kerngruppe, aus der später wichtige Protagonisten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ und der Islamischen Ökonomik hervorgingen. In den 1960er Jahren war die *MSA* für viele muslimische Studenten ein Kontaktforum, das durch zahlreiche Aktivitäten an amerikanischen Universitäten – etwa gemeinsame Freitagsgebete – dazu beitrug, dass Studenten gemeinschaftliche Bindungen als „Muslime“ entwickelten. Dies blieb nicht ohne Wirkung auf die Frage der Identität. Als typisch für die Verschiebung von nationalen Identitäten zu pan-arabischen und religionsgemeinschaftlichen Bindungen kann der Lebensweg des späteren Protagonisten des Projekts, Ismail Raji al-Faruqi,¹ gelten. Sein Selbstverständnis wandelte

¹ Ismail Raji al-Faruqi war von 1981-1984 Generaldirektor und von 1984-1986 Präsident des *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* (s.u.), vgl. Teilnehmerliste in: *The International Institute of Islamic Thought* (ed.) 1988: *Islam: Source and Purpose of Knowledge, Proceedings and Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge 1402 AH/1982 AC*.

sich nach eigenen Worten von dem eines „arabischen Palästinensers muslimischen Glaubens“ in das eines „Muslims arabisch-palästinensischer Herkunft“.²

Von größerer Relevanz als die *MSA* sollte sich die 1971 gegründete *Association of Muslim Social Scientists (AMSS)* erweisen, deren ursprüngliche Zielsetzung darin bestand, arabischstämmigen Hochschulabsolventen in Nordamerika wissenschaftlichen Austausch und „ideologische Orientierungen“³ zu verschaffen. Die *AMSS*, zu deren ersten Präsidenten Ismail Raji al-Faruqi für fünf Jahre gewählt wurde, war gerade in ihrer Anfangsphase eine unerwartet erfolgreiche Organisation. Sie trat als Veranstalter zahlreicher Konferenzen und Seminare zur Islamischen Ökonomik auf und wurde alsbald als weltweit operierende islamische Bewegung wahrgenommen, „which, transcending the *MSA* itself, was aimed at introducing a new strain of social science in the world of modern academia“.⁴

Die bedeutendste Institution für das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ ist allerdings das 1981 in Herndon, USA gegründete *International Institute of Islamic Thought (IIIT) (al-Maʿhad al-ʿĀlamī liʾl-Fikr al-Islāmī)*.⁵ Zu den erklärten Zielen des Instituts, das auch Zweigstellen in Kairo und Kuala Lumpur unterhält, gehört die „Islamisierung des zeitgenössischen islamischen Denkens“ und die „Wiedergewinnung der intellektuellen, kulturellen und zivilisatorischen Identität der muslimischen Gemeinschaft“, wofür sich das *IIIT* die Ausarbeitung einer spezifischen „islamischen Methodologie“ zur Aufgabe gesetzt hat.⁶ Seit seiner Gründung verstand sich das *IIIT* als organisatorischer Rahmen für das als „korrigierender Brennpunkt“ gegenüber den westlichen Wissenschaften gedachte „Projekt der Islamisierung des Wissens“ und dessen Implementierung mit Hilfe eines zwölfstufigen *workplan* (s.u.).⁷

Schließlich existiert das *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* in Kuala Lumpur, das 1987 von Syed Muhammad Naquib al-Attas⁸ ins

² Vgl. Ba-Yunus, Ilyas 1988: *Al Faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge*: 15; im folgenden Ba-Yunus 1988.

³ Ebd. 15/16.

⁴ Ebd. 15/16.

⁵ So Abdul Hamid Abu Sulayman in: „Islamization of Knowledge“: Seminar Held at the Institute of Education: 325; im folgenden „Islamization of Knowledge“: Seminar Held at the Institute of Education 1987.

⁶ „The Institute was established [...] with the following objectives [...] to rectify the methodology of contemporary Islamic thought in order to enable it to resume its contribution to the progress of human civilization and give it meaning and direction in line with the values and objectives of Islam“, vgl. Formulierung der Ziele im Impressum bei Nasr, Seyyed Vali Reza 1992: *Islamization of Knowledge: A Critical Overview*: 23; im folgenden Nasr, S.V.R. 1992.

⁷ Vgl. Abul-Fadl, Mona 1992: *Where East meets West: the West on the Agenda of the Islamic Revival*: 55; im folgenden Abul-Fadl 1992.

⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, an der *School of Oriental and African Studies (SOAS)* in London promoviert, war Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Malaya und bis 1990 Vizekanzler dieser Universität. 1993 erhielt er den *al-Ghazali Chair of Islamic Thought*. Vgl. Nor Wan Daud 1997: 7; Abaza 1996: 57 u. dies. 1993: 316; vgl. auch Klappentext zu al-Attas 1995.

Leben gerufen wurde. Das *ISTAC*, obwohl zunächst im Rahmen der dortigen *International Islamic University (IIU)* gegründet, verstand sich bald als unabhängige Institution mit einer begrenzten Zahl von Lehrdeputaten und Studenten aus der gesamten muslimischen Welt. Seit 1996 gibt es die Zeitschrift *Al-Shajarah* heraus, die zweimal im Jahr erscheinen soll.⁹

Frühe Entwürfe des Projekts gehen auf Arbeiten von Abdul Hamid Abu Sulayman¹⁰ aus den späten 1960er Jahren zurück; erstmals erwähnt wurde der arabische Terminus *Islāmīyat al-māʿrifā* (Islamisierung des Wissens) von Syed Muhammad Naquib al-Attas¹¹ auf der *Ersten Weltkonferenz zur muslimischen Erziehung 1977* in Mekka. Auf derselben Konferenz war es Ismail Raji al-Faruqi, der seine bereits 1972 auf der 2. Jahreskonferenz der *AMSS* geäußerte Kritik an der Dominanz westlicher Grundwerte in den Wissenschaften konkretisierte¹² und erstmals ein Konzept zur Islamisierung der Sozialwissenschaften vorlegte. Vorstellungen von spezifisch „islamischen Wissenschaften“, insbesondere einer „islamischen Methodologie“ lassen sich indes auf in den späten 1950er Jahren erarbeitete Konzepte des iranischen Philosophen Seyyed Hossein Nasr¹³ zurückführen. Dieser hatte die Notwendigkeit betont, das gesamte nicht-islamische Wissen in die „islamische Weltanschauung“ zu integrieren und zu islamisieren.¹⁴ Die ersten, noch provisorischen Entwürfe zur „Islamisierung des Wissens“ waren von Ismail Raji al-Faruqi und Abu Sulayman in

⁹ Vgl. Abaza, Mona 1996: Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft in Malaysia: 58; im folgenden Abaza 1996; vgl. ferner Nor Wan Daud, Wan Mohd 1997: Islamization of Contemporary Knowledge: a Brief Comparison between Al-Attas and Fazlur Rahman: 1f; im folgenden Nor Wan Daud 1997.

¹⁰ Abdul Hamid Abu Sulayman war von 1981-1984 Präsident und von 1984-1988 Generaldirektor der *IIIT* sowie von 1984-1988 Präsident der *AMSS*. 1989 wurde er ferner Präsident der *IIU* in Kuala Lumpur, vgl. Teilnehmerliste in: The International Institute of Islamic Thought (ed.) 1988: Islam: Source and Purpose of Knowledge.

¹¹ Die Transkription der Autorennamen ist z.T. unkorrekt und uneinheitlich. Unterschiedliche Schreibweisen desselben Namens gibt es beispielsweise innerhalb ein und derselben Familie: So schreibt sich der Bruder des erwähnten Syed Muhammad Naquib al-Attas, Syed Hussein *Alatas* und verzichtet auf den Bindestrich und ein t in seinem Nachnamen, vgl. Abaza, Mona 1993: Some Reflections on the Question of Islam and Social Sciences in the Contemporary Muslim World: 311; im folgenden Abaza 1993. Ungeachtet der Frage einer korrekten Transkriptionsweise (wie etwa *Naqib* anstelle von *Naquib*) werden die Autorennamen gemäß der von ihnen selbst gewählten Schreibweise wiedergegeben.

¹² „We have an extremely important task ahead of us. How long are we going to content ourselves with the crumbs that the West is throwing at us? It is about time that we make our own original contribution. As social scientists, we have to look back at our training and reshape it in the light of the Qur'an and the Sunnah. This is how our forefathers made their own original contributions to the study of history, law and culture. The West borrowed their heritage and put it in a secular mould. Is it asking too much that we take this knowledge and Islamize it?“ Vgl. Ba-Yunus 1988: 16.

¹³ Seyyed Hossein Nasr wurde in den 1980er Jahren Professor am Department of Religion der *Temple University* in Philadelphia, vgl. Impressum zu Nasr, S.H. 1980: 2.

¹⁴ Vgl. Seyyed Hossein Nasr nach Alatas, Syed Farid 1995: The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse: 95; im folgenden Alatas 1995.

ihrem bereits erwähnten *workplan* zusammengefasst und auf der 2. Internationalen Konferenz zur „Islamisierung des Wissens“ 1982 in Islamabad erstmals der Öffentlichkeit präsentiert worden.¹⁵ Über diese konzeptionelle und organisatorische Aufgabe hinaus war Faruqi maßgeblich an der Gründung weiterer Institutionen wie des *American Islamic College* 1982 in Chicago und ein Jahr zuvor des *IIIT* in Herndon beteiligt.¹⁶

IV. 2. Die „Dekonstruktion der westlichen Wissenschaften“

Den Hauptbestandteil der Ansätze des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ bildet die Kritik an den Grundwerten des Westens,¹⁷ die den Autoren zufolge insbesondere über das Erziehungs- und Bildungssystem in die muslimische Welt übertragen werden.¹⁸ So kritisiert etwa Syed Muhammad Naquib al-Attas das in den westlichen Wissenschaften vorherrschende „säkularistische Paradigma“,¹⁹ das einen „Dualismus der Wissenschaften“ hervorgebracht habe. Hierunter versteht er die Existenz unterschiedlicher philosophischer Ansätze in den Wissenschaften sowie den Skeptizismus, den er nicht als ein notwendiges Agens der Forschung betrachtet, sondern als ein Prinzip, das keinerlei ethische Grenzen berücksichtige.²⁰ Al-Attas spricht von einem Dualismus, „that cannot be resolved into a harmonious unity, for it is formed of conflicting ideas, cultures, beliefs, philosophies, dogmas, doctrines and theologies altogether reflecting an all-pervasive dualistic vision of reality and truth locked in despairing combat.“²¹ Zu den negativen Folgen der wissenschaftlichen und kulturell-philosophischen Vielfalt im Westen zählt er die Desorientierung der Menschen und gesellschaftliche Spannungen, die sich – vor allem durch unkritische muslimische Intellektuelle – auch auf die muslimische Welt übertragen.²²

Die Protagonisten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ lehnen ferner den universellen Geltungsanspruch westlicher sozialwissenschaftlicher Konzepte als

¹⁵ Vgl. Abul-Fadl 1992: 52/3.

¹⁶ Vgl. Ba-Yunus 1988: 16.

¹⁷ Hierzu zählt Syed Muhammad Naquib al-Attas beispielsweise die Vernunft, die Trennung von Rationalität und Wahrheit, eine säkulare Weltanschauung, die „Doktrin des Humanismus“ sowie die Dominanz des „Dramas und der Tragödie“ im spirituellen, transzendentalen und inneren Leben des Menschen, vgl. Nor Wan Daud 1997: 7/8.

¹⁸ Vgl. Abul-Fadl 1992: 64/5.

¹⁹ Vgl. Sardar, Ziauddin 1986: *Redirecting Science towards Islam: an Examination of Islamic and Western Approaches to Knowledge and Values*: 29; im folgenden Sardar 1986. Al Messiri bezeichnet den Säkularismus sogar als eine Form von Pantheismus, vgl. Al Messiri, Abdel Wahhab 1993: *The Faruqi Memorial Lecture: The Secularization of the Social Sciences: Perspectives from the Islamization of Knowledge*: 9; im folgenden Al Messiri 1993.

²⁰ Vgl. Sardar 1986: 29.

²¹ Vgl. Syed Muhammad Naquib al-Attas nach Sardar 1986: 30.

²² Ebd. 30.

ethnozentristisch ab²³ und fordern die Schaffung einer „islamischen Sozialwissenschaft“ gegen die vorherrschenden westlichen Diskurse über Mensch und Gesellschaft.²⁴ Ismail Raji al-Faruqi und andere Autoren verweisen in diesem Zusammenhang auf den „kulturellen Neo-Imperialismus“, dessen Folge die Stagnation des traditionellen Systems der religiösen Schulen (*madrassa*-System) in der muslimischen Welt, die Dominanz „sterilen“ und „rituellen“ westlichen Wissens wie auch die Abhängigkeit muslimischer Intellektueller und Politiker von diesem Wissen sei.²⁵

Eine wichtige Methode, die in Anlehnung an den erwähnten zwölfstufigen *workplan* von Faruqi bei allen Autoren Anwendung findet,²⁶ besteht ferner darin, an den politischen, sozialen und spirituellen Verhältnissen in den muslimischen Ländern Kritik zu üben.²⁷ So fordert eine prominente Verfechterin des Projekts, die Ägypterin Mona Abul-Fadl²⁸ unter dem Schlagwort der „Malaise der muslimischen Gemeinschaft“ (*umma*) „a response to the challenge of the modern historical context“. Sie ist der Ansicht, dass das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ imstande sei, eine mit „renovationist optic“ bezeichnete Perspektive der kulturellen Erneuerung (*manzūr at-tağaddud al-ḥadārī*) auf das Wissen und deren philosophische Grundlagen zu etablieren,²⁹ womit dem Projekt die Funktion eines Instrumentes zur soziokulturellen Erneuerung der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) zukomme.³⁰ Durch Konzentration auf das „islamische Erbe“, durch die zu etablierende Weltanschauung des Islam (s.u.) sowie durch Anwendung des Prinzips des *tauhīd* (s.u.) soll sich nach Abul-Fadl die Utopie einer intellektuellen Reformierung verwirklichen, was zur Erneuerung der *umma* und zur Wiedererrichtung ihrer historischen Institutionen führen werde.³¹ Zu diesem Zwecke plädiert sie dafür, auch das „säkularistische Paradigma des Westens“ zu verwenden, um dessen „modernes Erbe“ – gemeint sind alle wissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere die Sozialwissenschaften, die sie für die Zerstörung der *umma* verantwortlich macht³² – einer

²³ Vgl. Al-Atas 1995: 95.

²⁴ Ebd. 89-91.

²⁵ Vgl. Ba-Yunus 1988: 18.

²⁶ Vgl. Stufe 8 des *workplan*: *Survey of the Ummah's major problems* bei Faruqi, Ismail Raji al-1988: *Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective*: 58/9; im folgenden Faruqi 1988.

²⁷ Vgl. Ismā'īl, Saif ad-Dīn 'Abd al-Fattāḥ 1989: *at-Tağdīd as-siyāsī wa'l-wāqī' al-ʿarabī al-muʿāṣir: ruʿya islāmīya*: 42-46; 98-100; im folgenden Ismā'īl 1989.

²⁸ Mona Abul-Fadl arbeitet am *IIIT* in Herndon, vgl. Klappentext zu Abul-Fadl (ed.) 1993a.

²⁹ Vgl. Abul-Fadl 1992: 62.

³⁰ In Anlehnung an Sayyid Abū'l-A'īlā al-Maudūdīs Definition der muslimischen Gemeinschaft verwendet Abul-Fadl die Begriffe „*umma wasaʿ* (median/or middle-most community)“ und „*ummat ash-shahāda* (community bearing witness)“, ebd. 60.

³¹ Ebd. 62/63.

³² „The ‘modern disciplines’, significantly the social sciences, were potential builders as well as destroyers of community; it was necessary to see how these could be reappropriated in a context which would serve the ummah rather than subvert it, as was currently the case.“ Ebd. 55.

kritischen Evaluierung zu unterziehen.³³ Um die epistemologischen Grundlagen der westlichen Wissenschaften zu klären, sollten daher zunächst deren unterschiedliche Entwicklungsstadien untersucht werden; hierzu zählt die Autorin das Gedankengut der klassischen Antike, Vorstellungen des Christentums im Mittelalter sowie die dominantesten Paradigmen der Moderne.³⁴

IV. 3. Ansätze der Konstruktion von „islamischem Wissen“

An dem Bemühen der Protagonisten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“, eine spezifisch islamische Form des Wissens zu konstruieren, fällt zunächst der deutlich instrumentelle Gebrauch des Wissensbegriffs auf: So habe „islamisches Wissen“ nach Ansicht von Ismail Raji al-Faruqi, Abu Sulayman und der *Association of Muslim Social Scientists (AMSS)* in erster Linie „rational“, „zweckbestimmt“ und „gesellschaftsbezogen“ zu sein und müsse deshalb bereits in der Grundschule vermittelt werden.³⁵

Ein diesbezüglich häufig anzutreffender Ansatz besteht aus der Zitierung klassischer muslimischer Traditionen.³⁶ Um die Existenz einer eigenen intellektuellen Tradition zu belegen, verweisen die Autoren in diesem Zusammenhang allerdings nur auf die in islamischen Quellen vorgenommene – und schon in der griechischen Philosophie vorhandene – Differenzierung zwischen theoretischem Wissen (*al-‘ilm an-nazarī*) und praktischem Wissen (*al-‘ilm al-‘amalī*). Letzteres könne, Syed Farid Alatas zufolge, als ein Ausdruck der Verbindung zwischen dem Islam und dessen Werten auf der einen Seite sowie Wissen auf der anderen Seite betrachtet werden.³⁷

Einen anderen Ansatz verfolgt der iranische Philosoph Seyyed Hossein Nasr. Dieser erklärt die bloße Existenz von Wissen zu heiligem Wissen (*scientia sacra*), das allerdings von der griechischen Philosophie entsakralisiert worden sei.³⁸ Seyyed Hossein Nasr zufolge existierten die „islamischen Wissenschaften“ in der Vergangenheit in Form von Naturwissenschaften (*al-‘ulūm at-ṭabī‘īya*), Mathematik (*al-‘ulūm ar-riyāḍīya*) und in Form der sogenannten okkulten Wissenschaften (*al-‘ulūm al-ḥāfiya* od. *al-‘ulūm al-ḡarība*), wobei allerdings die Tatsache zu berück-

³³ Ebd. 68.

³⁴ Ebd. 64.

³⁵ Vgl. Ba-Yunus 1988: 22.

³⁶ Als typisch kann das Vorgehen von Sabri Orman, der am *ISTAC* arbeitet, gelten. Um die Existenz einer unerschöpflichen Menge an „muslimischem Wissen“, auf das nur zurückgegriffen werden müsse, zu belegen, verweist er auf den Koran, die *ḥadīṭ*-Literatur, auf Literatur zum *fiqh* und den *uṣūl al-fiqh*, auf die umfangreiche theologische (*kalām*) Literatur, auf Texte der Philosophen und der Mystiker sowie u.a. auf Fürsten- und Prinzenspiegel, vgl. Orman, Sabri 1997: Sources of the History of Islamic Economic Thought: 39-59; im folgenden Orman 1997.

³⁷ Alatas 1995: 100; 102.

³⁸ Ebd. 97.

sichtigen sei, dass die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien nicht in den Wissenschaften selbst, sondern im Rahmen der Methaphysik (*al-ʿulūm al-ʿilābiyya*) geklärt werden.³⁹ Den Unterschied zu westlichen Wissenschaften bilden bei Nasr die beiden „Paradigmen“ der spezifisch „islamischen Weltanschauung“ und die Offenbarung als die erste und zweite Stufe mehrerer hierarchisch geordneter Stufen des Zugangs zu Wissen (Vgl. Ausführung weiter unten).⁴⁰ Nasr zufolge war die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Erkenntnis in der Vergangenheit eng mit der Frage der religiösen Prägung des Betroffenen verbunden, ein Umstand, an dem sich die zu konzipierende Methodologie der „islamischen Wissenschaften“ orientieren müsse: „Also the mind and the eyes of the beholder were Muslim minds and eyes transformed by the spirit and form of the Qurʾānic revelation. What appeared in the minds of the Muslim scientists was related to the very content of this mind as moulded by the Islamic revelation and as illuminated in a spiritual universe in which such an illumination was possible. The whole Islamic theory of knowledge based on the hierarchy of means of access to knowledge ranging from revelation to illumination to ratiocination and finally empirical and sensual knowledge bears directly upon our understanding of the question of methodology in the Islamic sciences“.⁴¹

Mit Syed Farid Alatas plädiert ein weiterer Protagonist des Projekts für die Etablierung einer „islamischen Sozialwissenschaft“, als deren bisher dominanteste Vorstufe er zugleich die seit den 1970er Jahren geführte Diskussion um ein „islamisches Wirtschaftssystem“ ansieht.⁴² Er fordert eine „Sakralisierung des akademischen Diskurses“, durch die eine spezifisch „islamische Sozialwissenschaft“ Spiritualität, religiöse Erfahrung und Wissen integrieren werde.⁴³ Allerdings kritisiert Alatas zugleich den Stand des bisher Erreichten: Entgegen des ehrgeizigen Anspruches wie er von seiten des *IIIT*, und hier insbesondere von Ismail Raji al-Faruqi und Mona Abul-Fadl erhoben werde, sei es bisher weder gelungen, Teile der westlichen Sozialwissenschaften zu islamisieren,⁴⁴ noch könnten die an diesbezüglichen Versuchen vorliegenden Resultate als Ausdruck einer „indigenen islamischen Sozialwissenschaft“ (und nicht bloß als Resultat der Islamisierung der

³⁹ Vgl. Nasr, Seyyed Hossein 1980: *Reflections on Methodology in the Islamic Sciences*: 4/5; im folgenden Nasr, S.H. 1980.

⁴⁰ Vgl. Alatas 1995: 97.

⁴¹ Nasr, S.H. 1980: 8/9.

⁴² Vgl. Alatas 1995: 89.

⁴³ Alatas zufolge ist die Schaffung einer „islamischen Sozialwissenschaft“ Ausdruck der Tendenz der „Indigenisierung“ der Sozialwissenschaften in der Dritten Welt, die eine Kritik an modernistischen Diskursen über Mensch und Gesellschaft und die Ablehnung der Universalität des im Westen herrschenden Wissenschaftsverständnisses zum Inhalt hat. Ebd. 89. Diese Einschätzung wird auch von externen Beobachtern des Projekts wie Mona Abaza vertreten, vgl. Abaza, 1993: 313. In einem späteren Artikel benutzt sie für den englischen Begriff der „indigenization“ im Deutschen allerdings den Begriff der „Endogenisierung“, vgl. Abaza 1996: 64; 62.

⁴⁴ Vgl. Alatas 1995: 97.

westlichen Sozialwissenschaften) gewertet werden.⁴⁵ Als positives Beispiel einer „indigenen“ Sozialwissenschaft in der islamischen Geschichte nennt Alatas den Soziologen Ibn Ḥaldūn (gest. 1406),⁴⁶ der die Wissenschaften in zwei Kategorien eingeteilt hatte: die erste Kategorie bilden die religiösen Wissenschaften (*al-ʿulūm an-naqlīya*), basierend auf dem offenbarten Wissen, d.h. die Koranexegese (*tafsīr*), das islamische Recht (*al-ʿulūm aš-šarʿīya*), die islamische Jurisprudenz (*fiqh*) und ihre Prinzipien (*uṣūl al-fiqh*), die *ḥadīth*-Wissenschaft (*ʿulūm al-ḥadīth*) sowie die Theologie (*ʿilm al-kalām*). Zur zweiten Kategorie der sog. geistig-intellektuellen Wissenschaften (*al-ʿulūm al-ʿaqlīya*) zählte Ibn Ḥaldūn jene Wissenschaften, die aus der Fähigkeit des Menschen zu Vernunft und Beobachtung resultieren, d.h. die philosophische Wissenschaft der Logik (*ʿilm al-mantiq*), die Naturwissenschaft (*ʿilm at-ṭabīʿīya*), die Methaphysik (*al-ʿilm al-ilāhīya*), die Geometrie und nicht zuletzt die von ihm konzipierte Wissenschaft von der Zivilisation (*ʿilm al-umrān*).⁴⁷ An Ibn Ḥaldūns defintorischer Trennung zwischen *al-ʿulūm an-naqlīya* und *al-ʿulūm al-ʿaqlīya* orientieren sich die meisten Protagonisten des Projekts wie etwa Ismail Raji al-Faruqi; allerdings werden die Begriffe nicht mit derselben inhaltlichen Konnotation versehen.⁴⁸

Einfachere Typisierungen von Wissen, die der Autor mit einer Reihe von Prämissen versehen hat,⁴⁹ finden sich bei Ziauddin Sardar. Sardar trifft zwei Unterscheidungen: Zum einen differenziert er zwischen „offenbartem Wissen“ und „nicht-offenbartem Wissen“, wobei er letzteres durch die Prinzipien der individuellen (*farḍ ʿain*) und der kollektiven Pflicht (*farḍ kifāya*) begrenzt sieht.⁵⁰ Zum anderen unterscheidet er zwischen „operationalem“ und „nicht-operationalem“ Wissen. Er sieht die muslimische Welt vor allem in „operationalem“, d.h. auf Technologie basierendem Wissen befangen und plädiert für das „Wiederentdecken der islamischen Wissenschaft“,⁵¹ die als „nicht-operationales“ Wissen und als „ferne und tote Geschichte wie auch als unbekannte Wesenheit“ nur reaktiviert werden müsse.⁵² Mit dem Verweis auf die als Vorbilder heranzuziehenden klassischen muslimischen Philosophen al-Farābī (gest. 950), al-Bīrūnī (gest. 1050), al-Ġazālī und ar-Rāzī⁵³ zählt Sardar 1200 Versionen klassischen muslimischen Wissens,⁵⁴ die als Grundlage für die Konstruktion eines zeitgemäßen Modells einer „islamischen Wissenschaft“ dienen sollen.

⁴⁵ Ebd. 102.

⁴⁶ Die Angabe der Jahreszahlen erfolgt durchgängig nach christlicher Zeitrechnung.

⁴⁷ Vgl. Alatas 1995: 100.

⁴⁸ Vgl. Faruqi 1988: 17.

⁴⁹ „Therefore; Islamic science promotes God-consciousness, harmonises the ends and means in the pursuit of knowledge, emphasises social relevance in both the pursuit and the application of knowledge and rejects the neutrality of objective knowledge.“ Vgl. Sardar 1986: 32.

⁵⁰ Ebd. 31.

⁵¹ Ebd. 23.

⁵² Ebd. 28.

⁵³ Ebd. 26; 28; 31.

⁵⁴ Ebd. 31.

Erhebliche Einwände gegen derart vereinfachende Perzeptionen von Wissen erhebt Fazlur Rahman,⁵⁵ der, wie zu sehen sein wird, der Gruppe der sogenannten muslimischen Säkularisten zugeordnet werden kann.⁵⁶ In seiner Replik auf die Protagonisten des Projekts verneint dieser die Möglichkeit des Rückgriffs auf eine spezifische Form von Wissen aus der islamischen Geschichte, indem er den komplex verlaufenden Prozess des Entstehens von Wissen exemplarisch anhand der philosophischen Dispute zwischen al-Ġazālī (gest. 1111) und Ibn Sinā (Avicenna, gest. 1037) einerseits und Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198) und al-Ġazālī andererseits nachzeichnet.⁵⁷ Wie könne man in diesem Zusammenhang, schließt Rahman seinen Exkurs mit einer rhetorischen Frage, angesichts der komplexen Beziehungen dieser Disputanten, die einander teils gleichzeitig, teils in historischer Abfolge zu widerlegen versuchten, von der Existenz festgelegten Wissens sprechen, das einfach nur zu reaktivieren sei? Bevor das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ undifferenzierte Anleihen bei einigen muslimischen Philosophen der Vergangenheit suche oder sich der „Dekonstruktion“ im Westen herrschender Philosophien zuwende, sollte zuerst das eigene Erbe auf islamische und nicht-islamische Elemente hin untersucht werden.⁵⁸ Mit dem Argument, dass lediglich der Prophet Muḥammad in den Besitz „sicheren Wissens“ gelangt sei, das ihm von Gott durch eine Offenbarung (*wahy*) zuteil wurde,⁵⁹ betont Rahman, dass sich die Entstehung von Wissen extrem mysteriös gestalte. So seien unsere Kenntnisse über die Prozesse des menschlichen Denkens noch unzulänglich.⁶⁰ Vor allem wendet sich Rahman gegen allzu vereinfachende Visionen der Konstruktion von Wissen, wie sie in den diversen Entwürfen und Schautafeln des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ zum Ausdruck kommen: „So far as the problem under consideration – Islamization of Knowledge – is concerned, I therefore conclude, that we must not get enamored over making maps and charts to go about creating Islamic knowledge.“⁶¹ Anstatt mit nur geringen Erfolgsaussichten eine „Islamisierung des Wissens“ zu konzipieren, solle man sich besser an der Logik des Aristoteles orientieren, der die Theorie des Syllogismus entwarf, was bedeute, als ersten Schritt eine Hauptprämisse (*kubrā*) und als zweiten Schritt eine nachgeordnete Prämisse (*suġrā*) zu formulieren, bevor die Schlussfolgerungen zu ziehen seien.⁶²

⁵⁵ Fazlur Rahman war bis zu seinem Tode 1988 *Professor of Islamic Thought* an der Universität von Chicago, vgl. Rahman, Fazlur 1988: Islamization of Knowledge: A Response: 3; im folgenden Rahman 1988.

⁵⁶ Vgl. das nachstehende Kapitel V.4.2 Unterschiedliche Perzeptionen der *šarīʿa* als Ausdruck zweier konfligierender Ansätze des islamischen Modernismus.

⁵⁷ Vgl. Rahman 1988: 7/8.

⁵⁸ Ebd. 6-8.

⁵⁹ Ebd. 5.

⁶⁰ Ebd. 11.

⁶¹ Ebd. 10.

⁶² Ebd. 10.

Diese Kritik an dem Projekt führte zu heftigen Angriffen auf seine Person. So wies etwa das *IIIT* seine Einwände mit der Begründung zurück, dass es sich bei Rahman schließlich um einen expliziten Vertreter des Prinzips des Säkularismus handele, von dem eine Unterstützung nicht zu erwarten sei. Dieser Ausgrenzungsstrategie des *IIIT* widersetzte sich mit Syed Farid Alatas lediglich ein Protagonist des Projekts. Mit dem Argument, dass Kritik an dem Projekt nicht dazu führen dürfe, Vertreter abweichender Meinungen als „Säkularisten“ zu denunzieren, bezeichnet er den Versuch Fazlur Rahmans, das Verhältnis von Wissen (*‘ilm*) und Moral neu zu definieren, als legitim.⁶³

IV.4. Die epistemologische Basis des Projekts

IV.4.1 Das tauḥīd-Prinzip

Bereits das Impressum des ersten Bandes der vom *IIIT* herausgegebenen *Islamization of Knowledge Series*⁶⁴ nennt das Bekenntnis zur Einheit Gottes (*tauḥīd*) neben der *šarī‘a* als Ausgangspunkt für die Schaffung von „islamisiertem Wissen“: „The International Institute of Islamic Thought [...] explores the potential to package knowledge in specifically Islamic disciplines derived from Tawḥīd and the Shari‘ah.“ Dieses von vielen Protagonisten des Projekts verwandte Prinzip des *tauḥīd*⁶⁵ wurde erstmals in den sog. „Prinzipien zur Islamisierung des Wissens“ erwähnt, die Ismail Raji al-Faruqi 1982 auf der *Second Conference on the Islamization of Knowledge*, Islamabad, formuliert hatte und die 1988 publiziert wurden.⁶⁶

In seiner Prinzipienklärung von 1982 und in späteren Publikationen⁶⁷ entwirft Faruqi das *tauḥīd*-Prinzip als Einheit zwischen den unterschiedlichen Arten von Wissenschaft. Er unterscheidet drei Hauptformen des *tauḥīd* als Grundvoraussetzung für die Umsetzung seines zwölfstufigen *workplan* zur „Islamisierung des Wissens“: An erster Stelle postuliert er die *Einheit des Wissens*, was nicht nur bedeute, dass Wissenschaft einer rationalen, kritischen und objektiven Wahrheitssuche verpflichtet sei, sondern auch die Aufhebung der Trennung zwischen rationalen (bezeichnet mit *‘aqlī*) und traditionellen, textbezogenen – und insofern möglicherweise auch irrationalen – (hier bezeichnet mit *naqlī*) Wissenschaften beinhalte. An die

⁶³ Vgl. Alatas 1995: 99.

⁶⁴ Abu Sulayman, Abdul Hamid (ed.) 1989: *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*; im folgenden Abu Sulayman (ed.) 1989.

⁶⁵ Mona Abul-Fadl versteht unter *tauḥīd* den Glauben an die Einheit Gottes, wie er im Glaubenskenntnis (*šahāda*) zum Ausdruck kommt, vgl. Abul-Fadl, Mona (ed.) 1993b: *The Islamization of Knowledge: A Decade in Review*: 11-113; im folgenden Abul-Fadl 1993b; vgl. ferner Al Messiri 1993: 17.

⁶⁶ Vgl. Faruqi 1988; Eine erweiterte und veränderte Fassung wurde im Namen des *IIIT* von Abdul Hamid Abu Sulayman herausgegeben, vgl. Abu Sulayman, Abdul Hamid (ed.) 1989: *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*.

⁶⁷ Vgl. Faruqi, Raji Ismail al- 1998: *Al Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life*.

zweite Stelle setzt Faruqi die *Einheit des Lebens*, worunter er versteht, dass die Trennung zwischen wertbeladenen und wertfreien Wissenschaften aufgehoben werden müsse. Faruqi fordert hier, dass „all disciplines must be taken into cognizance and oriented to serve the telic nature of creation.“⁶⁸ Sein drittes Postulat bezeichnet er mit *Einheit der Geschichte*, was bedeute, dass die Wissenschaften – insbesondere die Sozialwissenschaften – berücksichtigen müssten, dass sich individuelles menschliches Handeln vor allem gesellschaftsbezogen gestaltet und folglich den Interessen der *umma* unterzuordnen sei. Diese Gesellschaftsbezogenheit müsse vor allem die Geschichtsschreibung reflektieren. Ziel des *tauḥīd* ist nach Faruqi die Aufhebung der „division of knowledge into individual and social sciences, making all the disciplines, at once, humanistic and ummatic“.⁶⁹

Mona Abul-Fadl definiert den *tauḥīd* als Verbindung zwischen Glauben und Handlung des Menschen⁷⁰: „Again, if in current Western social thought praxis has its pre-judicial materialist overtones immortalized in the Feuerbachian Theses, the integrality of belief and action in a tauḥīdī perspective vindicates and ennobles a knowledge conducive to belief and affirms a commitment to action rooted in both knowledge and belief.“⁷¹ Nach Ansicht der Autorin garantiere nur die Anwendung des *tauḥīd*-Prinzips die Integrität und Zweckdienlichkeit des Versuchs, das im Westen vorherrschende Wertesystem zu überprüfen, es als für die islamischen Länder unbrauchbar zu identifizieren und durch Schaffung von „contrasting epistemics“ ein Gegenmodell zur Moderne der Positivisten⁷² zu etablieren: „It is TEPS [the tauḥīdī episteme, der Verf.] that assures the integrality and the purposefulness of the review of the culture and products of the Western tradition“.⁷³

IV.4.2 Die „islamische Weltanschauung“

Frühe Forderungen nach Zugrundelegung einer „islamischen Weltanschauung“ gehen auf Syed Muhammad Naquib al-Attas zurück, die er bereits auf der *Ersten Weltkonferenz zur muslimischen Erziehung* 1977 in Mekka erhoben hatte. Al-Attas hatte dort eine sogenannte „islamische Epistemologie“ vorgestellt, die eine Antithese zum Skeptizismus der westlichen Wissenschaften bilden sollte. In seinem Konferenzpapier „The Dewesternisation of Knowledge“ argumentiert al-Attas, dass Wissen – was auch für das Wissen des Westens gelte – niemals neutralen Prämissen folge. Aus diesem Grunde habe die muslimische Welt das existierende Wissen

⁶⁸ Vgl. Faruqi 1988: 17.

⁶⁹ Ebd. 17.

⁷⁰ Vgl. Abul-Fadl 1992; hier: Kapitel 4: Further Horizons: Islamization of Knowledge Reconsidered, S. 51-70.

⁷¹ Ebd. 63; vgl. auch Ismā‘īl 1989: 52.

⁷² Vgl. Abul-Fadl 1993b: 115.

⁷³ Abul-Fadl 1992: 69; einfachere Fassungen wie jene von Ziauddin Sardar definieren *tauḥīd* zum einen als Einheit von Mensch und Natur, zum anderen als Einheit von Wissen und Werten, vgl. Sardar 1986: 31.

durch das „Prisma“ der „islamischen Weltanschauung“ mit einer intellektuellen Vision und einer psychologischen Perzeption der Zivilisation zu interpretieren. In diesem Kontext forderte al-Attas „die Entwicklung einer Wissenschaft, die sich aus der Epistemologie und dem Wertesystem des Islam ableitet“.⁷⁴

Auffällig ist, dass das Fehlen einer konsistenten „islamischen Weltanschauung“ bei vielen Protagonisten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ im Zentrum ihrer Kritik steht. Dieses Fehlen einer „islamischen Weltanschauung“ hat nach Ansicht von Seyyed Vali Reza Nasr⁷⁵ dazu geführt, dass für Muslime heutzutage anstelle des Verhältnisses der Menschen zu ihrer Umgebung eher Wirtschaftsfragen, wie etwa die Funktion eines zinslosen Bankwesens, im Vordergrund stünden.⁷⁶ Nasr betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit, eine „omnipotente Philosophie, eine Weltanschauung“ zu entwerfen,⁷⁷ welche die erste Stufe der von ihm vorgeschlagenen Methodik zur „Islamisierung des Wissens“, noch vor der Schaffung einer intellektuellen Denkschule als zweite Stufe und einem neuen Modus sozialer Organisation als dritte Stufe bilden solle.⁷⁸

In diesem Zusammenhang wendet sich Nasr gegen die Annahme eines Teils der Protagonisten des Projekts, dass sich neue Wissenschaften kreieren ließen: Unter der Prämisse, dass Wissenschaft an sich bereits islamisch und daher nur die Philosophie der Wissenschaften zu islamisieren sei – was beispielsweise im Falle der Physik bedeute, nicht eine islamische Physik zu konstruieren, sondern ihr eine „islamische Anschauung“ zu verleihen – unterstreicht Nasr die Notwendigkeit, sich auf eigene philosophische Grundlagen zu stützen.⁷⁹ Allerdings kritisiert er, dass sich dieser Prozess bisher mit umgekehrten Vorzeichen gestalte. So würden innerhalb des Projekts die Herausarbeitung und Anwendung philosophischer Aspekte weitgehend vernachlässigt. Da sich diesbezügliche Bemühungen – wie im Falle der Islamischen Ökonomik – vorrangig auf Fragen der Institutionalisierung konzentrierten, sei das gesamte „Projekt der Islamisierung des Wissens“ gefährdet: „The conspicuous absence of a philosophical outlook from the prolegomenon to the Islamization of the social sciences, in practice, has translated into an intellectual lacuna which can seriously impede the operational viability and the developmental capacity of the Islamization of knowledge.“⁸⁰ Die Konzentration auf bloße prozedurale Fragen wie auch auf Polemiken mit dem Westen werde, so Nasr, niemals ein *field of study*, eine Disziplin oder ein Denksystem hervorbringen.⁸¹

⁷⁴ Vgl. Syed Muhammad Naquib al-Attas nach Sardar 1986: 29/30.

⁷⁵ Seyyed Vali Reza Nasr war in den 1990er Jahren Assistant Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität von San Diego, vgl. Klappentext zu Nasr, S.V.R. 1992.

⁷⁶ Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 5.

⁷⁷ Ebd. 12.

⁷⁸ Ebd. 10/11.

⁷⁹ Ebd. 10.

⁸⁰ Ebd. 13.

⁸¹ Ebd. 9.

Die Methode, die erwarteten Auswirkungen der Zugrundelegung einer „islamischen Weltanschauung“ vor allem unter Prämissen zu entwerfen, findet auch bei Mona Abul-Fadl Anwendung. Abul-Fadl, die sich in ihren Schriften um eine Weiterentwicklung des oben erwähnten *workplan* von Ismail Raji Faruqi bemüht,⁸² geht sogar von der Reaktivierbarkeit einer spezifisch „islamischen Weltanschauung“ aus. Deren Elemente betrachtet sie als derartig „integral“ und „umfassend“, dass die heutige Aufgabe lediglich darin bestehe, diese zugänglich zu machen.⁸³

Anhand der Aussagen von Abul-Fadl, Ismā‘īl⁸⁴ oder von Seyyed Vali Reza Nasr, der der Ansicht ist, dass die Utopie [eines islamischen Gesellschaftssystems, d.V.] nicht in der Zukunft zu finden sei, sondern in der Gemeinde von Medina,⁸⁵ wird deutlich, dass derartige Auffassungen eine traditionelle, im Laufe der Jahrhunderte durch die religiösen Institutionen perpetuierte, Weltanschauung des Islam reflektieren. Diese traditionelle Weltanschauung des Islam ist hauptsächlich durch drei Elemente gekennzeichnet: erstens durch die Tendenz zur Idealisierung der normgebenden, vorbildlichen Lebenspraxis des Propheten Muḥammad (*sīra* od. *sīrat an-nabī*) und der frühislamischen Periode, zweitens durch den Glauben an die Permanenz im Islam und drittens durch die Zweiteilung der Welt in eine islamische Sphäre (*dār al-islām*) und in eine islamfeindliche Sphäre (*dār al-ḥarb*).⁸⁶

IV.4.3 šarī‘a und fiqh

Bei dem dritten Element der epistemologischen Basis des Projekts handelt es sich um eine spezifische Perzeption des islamischen Rechts. So fordert beispielsweise Seyyed Vali Reza Nasr, dass für die Konstruktion einer „islamischen Weltanschauung“, die auch den spirituellen Inhalt des islamischen Glaubenssystems reflektieren müsse, das religiöse Gesetz wie früher die Leitlinie bilden sollte: „Religious law, meanwhile, has always acted as the guiding criterion for the explication of the original ideas and the delineation of the activities of the institutions which were predicated upon those ideas.“⁸⁷

⁸² Die Autorin favorisiert die Stufen „consolidation“, „architectonics of community building“ und „topographical propaedeutics“, vgl. Abul-Fadl 1992: 56.

⁸³ „Today, the sources and the elements of an Islamic world view remain as integral and whole and as accessible as ever before. It is part of the religious imperative to activate this view.“ Ebd. 62.

⁸⁴ Vgl. Ismā‘īl 1989: 51/52; Saif ad-Dīn ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl war in den 1980er Jahren Associate Professor am Fachbereich Politische Wissenschaften der Universität Kairo, vgl. Klappentext zu Ismā‘īl 1989.

⁸⁵ Vgl. Nasr, Seyyed Vali Reza 1989: Islamic Economics: Novel Perspectives: 518; im folgenden Nasr, S.V.R. 1989. Entsprechend plädiert Ziauddin Sardar dafür, die „Dynamik“ des Staates Medina als Vorbild für alle muslimischen Gesellschaftssysteme zu nutzen und hieraus islamische Konzeptionen der Zukunft zu entwickeln, vgl. Sardar, Ziauddin 1979: The Future of Muslim Civilisation: 178-180; im folgenden Sardar 1979.

⁸⁶ Vgl. Watt, W. Montgomery 1988: Islamic Fundamentalism and Modernity: 73; 98; im folgenden Watt 1988.

⁸⁷ Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 12/13.

Hinsichtlich der Frage, wie die Wahrnehmung von *šarī'a* und *fiqh* als ein „zeitloses System“, das Lösungen für alle Arten zeitgenössischer Probleme bereithalte, zu bewerten ist, fällt auf, dass die Protagonisten des Projekts mit dem islamischen Recht zwei Ansprüche verbinden, die seiner Verwendung als „epistemologische Quelle“ vermutlich entgegenstehen: Zum einen verbinden sie mit dem islamischen Recht den Anspruch auf ein System. Dieser Anspruch geht von der Vorstellung aus, dass die Struktur von Staat und Gesellschaft von den ethischen Werten des islamischen Rechts bestimmt wird und nicht umgekehrt die Gesellschaft auf das religiöse Gesetz einwirkt. So betonen die Protagonisten des Projekts in ihren Verweisen auf das islamische Recht vor allem die Existenz altruistischer Ideale und die Vielzahl ethisch-religiöser Normen der *šarī'a*.⁸⁸

Der zweite Anspruch, den die Protagonisten des Projekts erheben, ist der Anspruch auf Permanenz im Islam. Dieser Anspruch postuliert, dass die vier materiellen Quellen des islamischen Rechts, die sogenannten *uṣūl al-fiqh*, d.h. der Koran als das von Gott offenbarte Wort, die vorbildhafte Lebenspraxis des Propheten (Sunna), der Konsens- (*iğmā'*) und der Analogieschluss (*qiyās*) von Anfang an in Kraft gewesen sein sollen. Dieses Verständnis der *šarī'a* impliziert ferner, dass die Vorschriften des Koran und der Traditionen (*ḥadīth*, pl. *ahādīth*) als „ewig“ und „bindend“ anzusehen seien.⁸⁹ Ohne dieses an anderer Stelle ausführlicher behandelte Thema⁹⁰ zu vertiefen, sei angemerkt, dass es sich im Falle der *ahādīth* – wie kritisch-historische Arbeiten zeigen – nicht um historische Berichte über das Leben des Propheten handelt, sondern um nachträglich angefertigte Traditionen muslimischer Juristen⁹¹ und insofern um den Ausdruck religiös-ethischer Betrachtungsweisen.⁹²

Die Tatsache, dass eine Mehrheit der Protagonisten des Projekts die Auffassung vertritt, ein „islamisches System“ lasse sich durch bloße Bezüge auf die *šarī'a* und sogenannte „Erfahrungen“ des Staates Medina konstruieren,⁹³ weist darauf hin, dass sich die favorisierte epistemologische Basis auf eine integralistische Perzeption des Islam gründet. Mit Blick auf diese unter sehr weitgehenden Prämissen entworfene „islamische Weltanschauung“ handelt es sich allerdings um die Reproduktion der traditionellen Weltanschauung des Islam und des traditionellen islamischen Selbstbildes. Angesichts der Forderung nach Etablierung einer neuen, in Wirklichkeit aber alten Weltanschauung des Islam werden diese Pläne kaum Anforderungen genügen, die über eine bloße ideologische Funktion hi-

⁸⁸ Vgl. etwa Husaini 1980: 96.

⁸⁹ Vgl. Coulson, N.J. 1964: A History of Islamic Law: 85; im folgenden Coulson 1964.

⁹⁰ Vgl. das nachstehende Kapitel V.5. Das Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomik.

⁹¹ Vgl. Schacht, Joseph 1935: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts: 216; im folgenden Schacht 1935.

⁹² Ebd. 228.

⁹³ Vgl. Arif, Muhammad 1987a: The Islamization of Knowledge and some Methodological Issues in Paradigm Building: the General Case of Social Science with a Special Focus on Economics: 68; im folgenden Arif 1987a.

nausgehen. Diese Bewertung gilt auch für das verengte Verständnis der *šarī'a*, mit welchem zwei Ansprüche an das islamische Recht verbunden werden – der Anspruch, ein System darzustellen und der Anspruch auf die Permanenz im Islam.

IV.5. Methodik der „Islamisierung des Wissens“

Zur Methodik der „Islamisierung des Wissens“, insbesondere hinsichtlich der Frage der Existenz einer „islamischen Methodologie“ existieren verschiedene Ansätze, die in sich nur wenig kongruent erscheinen. So betont etwa Mona Abul-Fadl, dass die Quellen für die intellektuelle Wiederbelebung aus dem „authentischen islamischen Erbe“ zu beziehen seien, d.h. aus den Primärquellen Koran⁹⁴ und Sunna ebenso wie aus der Sekundärquelle des islamischen Rechts.⁹⁵ In diesem Zusammenhang plädiert sie für die Anwendung des Prinzips der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*), wobei sie allerdings Art und Weise der Ausübung des *iğtibād* wie auch die neu zu interpretierenden Bereiche nicht weiter präzisiert.⁹⁶

Für die Modifikation der Vorschriften der *šarī'a* und die Anwendung des *iğtibād* im Rahmen eines langfristigen erzieherischen Prozesses spricht sich auch Ilyas Ba-Yunus⁹⁷ aus, wobei er das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ als Verbindung zwischen edukativen Maßnahmen und ideologischer Schulung konzipiert.⁹⁸ So sollten Lehrer und Studenten zunächst die dringendsten sozialen Probleme analysieren. Anhand der gewonnenen Ergebnisse sollten dann die Sichtweisen der Fächer Soziologie, Psychologie, Wirtschafts-, Politik- und Geschichtswissenschaften überprüft werden, bevor die Resultate dieser Prüfung den entsprechenden Aussagen des islamischen Rechts gegenübergestellt werden sollten. Im gegebenen Falle sei die *šarī'a* durch Anwendung des *iğtibād* zu modifizieren.⁹⁹

Allgemeiner gehaltene Vorstellungen finden sich bei Syed Farid Alatas, der die „Quellen islamischer Konzepte und Theorien“ als das wichtigste Unterscheidungsmerkmal und Instrument im Kampf gegen positivistische und empirische

⁹⁴ So auch Ragab, Ibrahim A. 1993: Islamic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences: 491; im folgenden Ragab 1993; Ismā'īl 1989: 58/9.

⁹⁵ Vgl. Abul-Fadl 1992: 62.

⁹⁶ So auch Ismā'īl 1989: 76-84; bei der Forderung von Abul-Fadl „to convey the essence and tempo of an ijtihādī dynamic which is the real issue at stake in the current intellectual revival“ handelt es sich lediglich um eine der zahlreichen Prämissen der Autorin, vgl. Abul-Fadl 1992: 59.

⁹⁷ Ilyas Ba-Yunus arbeitete an der *State University of New York*, Colorado, vgl. Teilnehmerliste in: The International Institute of Islamic Thought (ed.) 1988: Islam: Source and Purpose of Knowledge.

⁹⁸ Nach Ba-Yunus sollten Programme des *IIIT* vor allem Schulen und Universitäten erfassen, während die Elterngeneration im Rahmen einer gesamt-ideologischen Bewegung – insbesondere in Ländern mit nichtmuslimischer Mehrheit – mobilisiert werden müsse. Daneben seien das islamische Organisationsprinzip der gegenseitigen Beratung (*šūrā*) und der Einzug der Almosensteuer *zakāt* zu stärken, vgl. Ba-Yunus 1988: 26/27.

⁹⁹ Ebd. 26/27; für eine Modifikation der *šarī'a* plädiert auch Ragab, vgl. Ragab 1993: 490.

Traditionen des Westens ansieht.¹⁰⁰ Methodisch orientiert sich der Autor an Syed Muhammad Naquib al-Attas, der in diesem Zusammenhang lediglich auf die Möglichkeit der Koranexegese mit Hilfe der „objektiven Interpretation“ (*tafsīr*) und der „allegorischen Deutung“ (*taʿwīl*) der Verse verwiesen hatte.¹⁰¹ Insgesamt sieht Syed Farid Alatas das „Projekt der Islamisierung des Wissens“ von Inkohärenz bedroht, da das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Werten auch von seinen Protagonisten vernachlässigt werde. Ihm zufolge könne eine Wiederherstellung der Einheit zwischen dem Islam und Werten auf der einen und Wissen auf der anderen Seite allein aus der klassischen intellektuellen Tradition des Islam, d.h. der „Wiederverknüpfung“ von praktischem Wissen (*al-ʿilm al-ʿamalī*) und theoretischem Wissen (*al-ʿilm an-nazarī*), gewonnen werden.¹⁰²

Mit Verweis auf das nach wie vor vorherrschende westliche Gedankengut, das zur Folge habe, dass auch innerhalb des Projekts noch „muslimische Idealisierungen“ und „intellektuelle Konstrukte des Westens“ dominierten,¹⁰³ plädiert auch Seyyed Vali Reza Nasr dafür, Direktiven aus der islamischen Offenbarung abzuleiten, aber auch die Entwicklung, die diese Direktiven im Verlaufe des letzten Jahrtausends genommen hätten, kritisch zu untersuchen. Erst in einem zweiten Schritt sollten die Schlüsselthesen der westlichen Wissenschaften identifiziert und auf Kompatibilität mit den Vorstellungen der islamischen Ethik hin geprüft werden. Anschließend sollte ein *general outlook* der Wissenschaften, insbesondere der theoretischen Grundlagen der Sozialwissenschaften, in Übereinstimmung mit den Vorschriften der *šarīʿa* formuliert werden. In diesem Zusammenhang solle der vorhandene Korpus der *šarīʿa* auf seine Aussagen geprüft werden, was beispielsweise für das Zins- bzw. Wucherverbot (*ribā*) im Islam die abschließende Klärung der Frage bedeutet, ob sich *ribā* nun auf jegliche Zinsnahme oder nur auf den Wucher bezieht.¹⁰⁴

Im Gegensatz hierzu hält es Fazlur Rahman für notwendig, auch das Gedankengut muslimischer Intellektueller der Vergangenheit kritisch auf ihre Kompatibilität mit islamischen Prinzipien hin zu prüfen. Da unter diesem Aspekt durchgeführte Untersuchungen zu Muḥammad al-Gazālī, Muḥammad ibn Zakariya ar-Rāzī, Ibn Sīnā und Ibn al-ʿArabī (gest. 1240)¹⁰⁵ fehlten, könnten die Werke mus-

¹⁰⁰ Vgl. Ragab 1993: 491; Alatas 1995: 91.

¹⁰¹ Ebd. 96; vgl. auch Al-Attas, Syed Muhammad Naquib 1995: Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam: 136-138; im folgenden Al-Attas, S.N. 1995.

¹⁰² Ebd. 100; 102.

¹⁰³ Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 13/14.

¹⁰⁴ Ebd. 14/15.

¹⁰⁵ Nach Ansicht Fazlur Rahmans sah al-Gazālī mit dem Weg der Theologie, der Philosophie, der Siebenerschia (Ismāʿīliya) und der Mystik nur vier Wege zum Glauben vor, was auf Kritik Ibn Taimīyas (gest. 1328) stieß. Letzter bemängelte, dass al-Gazālī als fünften Weg den des Koran und der Sunna übersehen habe. Rahman weist ferner darauf hin, dass al-Gazālīs Schrift *Ḥawāḍir al-Qurʾān* nur einen Ausdruck individueller Pietät liefere, der Aussagen zur Gesellschaft und politischen Rolle des Islam vermissen lasse. Vgl. Rahman 1988: 9.

limischer Philosophen nicht dazu dienen, um „islamische Prinzipien“ abzuleiten. Wenn es um Orientierung gehe, so Rahman, sei der Koran das einzige Werk, das für die Ableitung spezifischer Kriterien in Frage komme.¹⁰⁶ Anhand der Kriterien und Prinzipien des Koran sollte dann in einem zweiten Schritt die eigene islamische Tradition nach den Kriterien des Richtigen und Falschen untersucht werden, bevor in einem dritten Schritt der durch die Moderne geschaffene *body of knowledge* kritisch evaluiert werden solle. Der Koran, so Rahman, sei vor allem dazu da, die Welt zu verändern. Allerdings komme es darauf an, die richtige Reihenfolge der Schritte einzuhalten und sich nicht zuerst der Dekonstruktion der Grundlagen westlicher Philosophien zuzuwenden, wie es Praxis vieler Protagonisten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ ist. Eine Islamisierung der Denksysteme etwa von Durkheim oder Weber, auf die der Ansatz der „Dekonstruktion der westlichen Wissenschaften“ hinausläuft, hält Rahman für ausgeschlossen: „We must also remember that knowledge in Islam exists in order to enable us to act, to change the current events in the world. The Qur’an is an action-oriented book, par excellence. We have to seriously cultivate this procedure and first judge our own tradition as to what is right and what is wrong. Then we must judge the Western tradition.“¹⁰⁷ Rahman schränkt allerdings ein, dass Kritik und eine bloße Differenzierung nach Richtig und Falsch allein noch nicht zu „kreativem Wissen“ führen würden.¹⁰⁸

Einen abweichenden Ansatz verfolgt Muhammad Arif, der die Notwendigkeit der Stratifikation von Primärkonzepten als ersten und wichtigsten Schritt für die Konstruktion von Paradigmen herausstreicht. Die schon bei früheren Systementwürfen bewährte Methodik, aus bestimmten philosophischen Grundlagen erwachsende Primärkonzepte (d.h. Abstraktionen) mit dem jeweils angestrebten Endresultat und mit spezifischen Charakteristika zu assoziieren, die das angestrebte System von anderen unterscheidet, müsse auch im Falle der Islamisierung der Sozialwissenschaften Anwendung finden. Wichtig sei daher nicht nur die Formulierung von Theorien und Hypothesen, sondern die Entwicklung eines „broad general overall picture“, einer Weltanschauung, die das perfekte Funktionieren z.B. eines „islamischen Wirtschaftssystems“ simuliere. Arif wendet sich in diesem Zusammenhang gegen die Auffassung, ein solches zu entwerfendes „Gesamtbild“ läge bereits in Form der *šarī‘a* und der „Erfolge“ des Staates von Medina vor: Der Ansatz in den wissenschaftlichen Disziplinen der Gegenwart müsse vielmehr darin bestehen, ein perfekt funktionierendes System durch Anwendung der kausativen Analyse, der Methodik und der Terminologie von heute zu beschreiben.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ebd. 9/10.

¹⁰⁷ Ebd. 11.

¹⁰⁸ „The stage of creative knowledge will come only when we are imbued with the attitude that the Qur’an wants to inculcate in us. [...] Even then however, judgement and criticism is not the end but only the first step in the discovery of new knowledge, which is the true goal of an Islamic intellectual.“ Ebd. 11.

¹⁰⁹ Vgl. Arif 1987a: 66-69.

IV. 6. *Forderungen und Ziele des Projekts*

Wie dargestellt bestehen die allgemeinen Ziele des Projekts darin, das Wissen von westlich-säkularistischen Einflüssen zu befreien und sogenannte islamische Elemente zu „reintegrieren“. ¹¹⁰ Zu den wichtigsten politischen Forderungen zählt hierbei die Aufhebung der Dichotomie des traditionellen islamischen Erziehungs- und Bildungssystems, das als Folge des kolonialistischen Eingriffs der Imperialmächte in ein religiöses und säkulares gespalten sei, und wieder als ein auf Koran und Sunna basierendes Erziehungswesen verstanden werden müsse. ¹¹¹ Diese Forderung ist keineswegs neu. Bereits 1977, auf der *Ersten Weltkonferenz zur muslimischen Erziehung*, hatte Syed Muhammad Naquib al-Attas die Trennung der Erziehung von der Sphäre des Göttlichen kritisiert und den Vorwurf erhoben, dass die Grundvoraussetzungen der Natur- und Sozialwissenschaften nicht aus der Religion abgeleitet seien. ¹¹² Seine Forderung nach neuen, „islamischen“ Formen der Natur- und Sozialwissenschaften wurde 10 Jahre später von einem Symposium zur Forschungssituation in der Islamischen Ökonomik aufgenommen und bekräftigt. ¹¹³

Im Rahmen der Forderung nach Reform des Erziehungs- und Bildungswesens ¹¹⁴ entwerfen die Autoren das Bild eines neuen Gelehrten- und Intellektuellentyps, der – Ökonomen, Philosophen und Juristen umfassend oder möglichst dem Vorbild der klassischen muslimischen Polymathie (Allseitsbildung) entsprechend ¹¹⁵ – die geeigneten spirituellen und ideologischen Voraussetzungen mit sich bringe, um eine „Reform von innen“ ¹¹⁶ voranzutreiben und den angestrebten Wandel durch einen „islamischen Diskurs“ gegen eine vorgebliche Gefahr des Säkularismus zu forcieren. Von der Idealvorstellung eines Universalgebildeten geht auch Faruqi aus. Er sieht den Rechtsgelehrten (*faqīh*) als Idealtypus des zu schaffenden muslimischen Wissenschaftlers und Intellektuellen an. Dieser habe früher in einer Person sowohl den Imām verkörpert als auch den zum *ig̃tibād* Befähigten (*muğtabid*), den Koranrezitator (*qāri*), den *hadīt*-Wissenschaftler (*muḥad-*

¹¹⁰ Vgl. al-Attas 1995: 95.

¹¹¹ Vgl. Ba-Yunus 1988: 17.

¹¹² „This system of education has long ago been separated from the sphere of the Divine, and is at present secular in approach, since basic assumptions behind Natural, Applied and Social Sciences and Humanities are not drawn from religion.“ Vgl. Recommendations of the First World Conference of Muslim Education, Mecca 1977, zitiert nach Watt 1988: 78/79.

¹¹³ Vgl. Recommendations of the Symposium, in: The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: Problems of Research in Islamic Economics: 149; im folgenden The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987; vgl. auch Idris, Jaafar Sheikh 1987: The Islamization of the Sciences: Its Philosophy and Methodology: 205; im folgenden Idris 1987.

¹¹⁴ Manzoor 1988: 7.

¹¹⁵ Vgl. Ziauddin Sardar bei Manzoor 1988: 14/15.

¹¹⁶ Ebd. 7/8.

dit), den Theologen (*mutakallim*), und nicht zuletzt den politischen oder militärischen Führer.¹¹⁷

Das zweite Vorhaben des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ besteht, wie in dem nachstehenden Kapitel zum Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomie ausgeführt wird,¹¹⁸ in der Neuinterpretation der islamischen Geschichte, die vor allem die Periode der Konstituierung des Islam und die Bedeutung „revivalistischer Bewegungen“ des 20. Jahrhunderts wie der Muslimbruderschaft umfassen soll. Der Ruf nach einer „zweckdienlichen“¹¹⁹ und „analytischen“¹²⁰ Neuinterpretation der islamischen Geschichte lässt sich eindeutig auf Konzepte des politischen Aktivismus wie die von Sayyid Quṭb zurückführen.¹²¹

Das dritte, in der theoretischen Ausarbeitung gleichzeitig am weitesten fortgeschrittene Vorhaben betrifft die Anwendung des „Systems“ Islamische Ökonomie, das auf der Befolgung bestimmter islamischer Verhaltensnormen, dem *ribā*-Verbot sowie der Implementierung der Almosensteuer *zakāt* basiert. Die Protagonisten des Projekts betonen in ihren Analysen allerdings weniger ökonomische Aspekte des „Systems“ Islamische Ökonomie als vielmehr die Notwendigkeit, ein „spirituelles Gleichgewicht“ zu schaffen, das als direkte Folge einer umfassenden Bedürfnisbefriedigung der Menschen zu ökonomischer Effizienz führen soll. Unter Bezug auf den Pakistaner Syed Nawab Haider Naqvi, der in seinem 1981 erschienenen Buch „Ethics and Economics: An Islamic Synthesis“ auf die Bedeutung spiritueller Aspekte in der Wirtschaft verwiesen hatte, postuliert Seyyed Vali Reza Nasr, dass Effizienz in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ weniger von der Leistungsfähigkeit des Produktions- und Konsumtionssektors abhängt als von der Fähigkeit der Gesellschaft, für die Existenz eines inneren spirituellen Gleichgewichts zu sorgen.¹²²

IV. 7. Zusammenfassung

Die eingehende Betrachtung des Vorhabens, eine „Islamisierung des Wissens“ methodisch zu konstruieren, zeigt, dass sich die Inhalte des Projekts vorwiegend aus idealistischen Prämissen (etwa der Reaktivierbarkeit einer „islamischen Weltanschauung“), aus zahlreichen Inkohärenzen und aus verschiedenen, lediglich der internen Legitimation und der Abgrenzung des Vorhabens von westlichen und anderen „islamischen“ Ansätzen dienenden Elementen zusammensetzen.

¹¹⁷ Mit Bezug auf Ismail Raji al-Faruqi, vgl. Ba-Yunus 1988: 24/5.

¹¹⁸ Vgl. das Kapitel V.5 Das Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomie.

¹¹⁹ Vgl. Abul-Fadl 1992: 69.

¹²⁰ Vgl. Sardar 1979: 178-180.

¹²¹ Ebd. 170-172.

¹²² Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 15.

Den umfangreichsten Teil des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ nimmt dabei die Kritik an den Wissenschaften des Westens und das Bemühen um die Dekonstruktion der für die muslimische Welt als inadäquat betrachteten philosophischen Grundlagen, insbesondere deren moralische Indifferenz, ein. Meist wird in polemischem Ton das Fehlen ethischer Grenzen in den Wissenschaften, der angeblich erhobene Anspruch auf universale Gültigkeit der Sozialwissenschaften sowie die Existenz verschiedener philosophischer Ansätze in der Wissenschaft kritisiert.

Das zweite konstitutive Element dieses Ansatzes ist das Postulat, eine genuine „islamische Wissenschaft“, respektive eine „islamische Sozialwissenschaft“ konstruieren zu können. Kritiker des Projekts wie etwa Fazlur Rahman bemängeln allerdings zu Recht, dass alle bisherigen Versuche weitgehend darin bestehen, klassische muslimische Traditionen als Nachweis einer genuinen „islamischen Wissenschaft“ zu zitieren. Mit dem Anspruch der „Zweckdienlichkeit“ ihres Vorhabens¹²³ und unter Anwendung der Methode, hierüber einen akademischen Diskurs mit religiösen Vorzeichen zu führen, verteidigen die Protagonisten des Projekts ihre Auffassung, auf eine bestimmte Ausformung historischen Wissens, das heute lediglich „wiederentdeckt“ werden müsse, zurückgreifen zu können.¹²⁴ Als Beleg für die Durchführbarkeit dieses Vorhabens wird von ihnen auf den bisher erreichten Stand in der Ausarbeitung einer Theorie der Islamischen Ökonomik verwiesen.

Als drittes Charakteristikum des Projekts ist das als „epistemologisches Gegenmodell“¹²⁵ zum „säkularistischen Paradigma“ westlicher Wissenschaft konzipierte Prinzip des *tauhīd* zu erwähnen, das eine einheitliche Perspektive auf die Welt und speziell auf die zu entwerfende „islamische Wissenschaft“ ermöglichen soll. Folgt man Seyyed Hossein Nasr, der sowohl eine von den Protagonisten des Projekts häufig benutzte Referenzquelle als auch ein prominenter Beobachter des Projekts ist,¹²⁶ lässt sich diese Interpretation des *tauhīd* als Kennzeichen des zeitgenössischen *salafīya*-Islam werten. Zu den weiteren Elementen der Epistemologie gehören eine traditionelle „islamische Weltanschauung“, die von den Protagonisten als omnipotent und reaktivierbar angesehen wird, sowie eine spezifische Perzeption der *šarī'a*, die als konzeptionelle Leitlinie für die „Islamisierung des Wissens“ fungieren soll. Wie sich zeigen ließ, basieren diese drei Forderungen auf einer integralistischen Perzeption des Islam. Über eine bloße ideologische Funktion hinausgehende Ansprüche, wie sie die Protagonisten des Projekts einer solchen epistemologischen Basis zuschreiben, lassen sich nicht erkennen.

Entsprechend muss das Postulat einer authentischen „islamischen Methodologie“ lediglich als der Versuch gewertet werden, dem Projekt einen distinguierten methodischen Ansatz zu verleihen. Die Methodologie der „Islamisierung des

¹²³ Abul-Fadl 1992: 69.

¹²⁴ Sardar 1986: 23.

¹²⁵ Abul-Fadl 1992: 69.

¹²⁶ So Seyyed Hossein Nasr bei Ba-Yunus 1988: 19.

Wissens“ besteht weitgehend darin, auf die Primärquellen Koran und Sunna sowie auf die Sekundärquelle des islamischen Rechts als brauchbare Instrumente zu verweisen. Mit Hinweis auf die Notwendigkeit der Modifikation der *šarī'a* soll dies eine Anwendung des *ig̃tibād* grundsätzlich einschließen, wobei allerdings Art und Weise der Ausübung dieses Prinzips wie auch die neu zu interpretierenden Bereiche nicht präzisiert werden.

Die Frage der Existenz und Anwendbarkeit einer spezifisch „islamischen Methodologie“ stellt ein weiteres Unterscheidungskriterium zwischen den Befürwortern des Projekts wie Seyyed Vali Reza Nasr und seinen Kritikern wie Fazlur Rahman dar. So sieht Seyyed Vali Reza Nasr als ersten Schritt die Entwicklung genuin islamischer philosophischer Grundlagen aus der Offenbarung vor, was noch der Konzeption Fazlur Rahmans entspricht. Als zweiten Schritt will er sich allerdings der „Dekonstruktion der westlichen Wissenschaften“ zuwenden, während Rahman die Untersuchung der muslimischen Traditionen nach den aus dem Koran abgeleiteten Kriterien des Richtig und Falsch, d.h. die Klärung der Frage, welche Traditionen als islamisch und welche als nicht-islamisch zu betrachten sind, für vordringlicher hält. Anders als die Verfechter des Projekts lehnt Rahman die Methode der – in Form einer bloßen Islamisierung ihrer philosophischen Grundlagen betriebenen – Dekonstruktion der Philosophien des Westens ab. Ebenso kritisiert er den Rekurs auf eine spezifische Ausformung islamischen Wissens, wie etwa auf die Schriften von Muḥammad al-Ġazālī.

Hinsichtlich der politischen Ziele des Projekts lassen sich in der Debatte um die „Reintegration“ von Religion und Wissen drei wichtige strategische Vorhaben erkennen: erstens die Wiederherstellung des traditionellen religiösen Erziehungs- und Bildungswesens (Bildungsprojekt), zweitens eine auf den „Sinn und Zweck des Islam“ hin orientierte Neuinterpretation der islamischen Geschichte (Geschichtsprjekt) und drittens die Konzipierung und Implementierung eines „Systems“ Islamische Ökonomik (ökonomisches Projekt).

V. Die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik

V.1. Die Begründung des „Systems“ Islamische Ökonomik

Für die Identifikation der wichtigsten Bestandteile der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik sollen im folgenden Kapitel zunächst die Methoden der Ableitung und Legitimation der Theorie der Islamischen Ökonomik untersucht werden. Ferner werden die dem Theoriesystem zugrundeliegenden ethischen Vorstellungen, insbesondere die zu Gleichheit und Gerechtigkeit behandelt.

V.1.1 Die Ableitung einer ökonomischen Doktrin

Die entscheidende Prämisse der Islamischen Ökonomik ist der Anspruch ihrer Vertreter, dass der Islam ein spezifisches ökonomisches System besitze, das als ökonomische Doktrin ein integraler Bestandteil des islamischen Lebenskonzepts sei.¹ Basis dieses ökonomischen Systems ist demzufolge die göttliche Offenbarung, die permanent und universell gültig sei, da göttliche Lehren als zeit- und raumlos anzusehen seien.²

Bei dieser Argumentation fällt auf, dass die Apologeten der Islamischen Ökonomik ihr Theoriesystem aus der bloßen Existenz der Religion ableiten, indem sie zum einen eine Gleichsetzung der Islamischen Ökonomik mit der Religion des Islam in Form des expliziten Anspruchs auf ein System vollziehen und zum anderen ethische Prinzipien und ökonomisches Handeln zu verbinden suchen.³ Indem die Islamische Ökonomik als essentieller Bestandteil der Religion des Islam postuliert wird, gelingt es, die Umsetzung eines göttlich vorgeschriebenen und zu jeder Zeit und an jedem Ort anwendbaren Konzepts zur Pflicht zu erklären. Die absolute Anwendbarkeit dieses Konzepts wird mit der Vorstellung begründet, dass göttliche Lehren für alle Gesellschaftsformen – gleich ob in einer einfachen oder komplexen, in einer agrarischen oder industriellen Ökonomie – gültig seien.⁴

Das dialektische Verhältnis zwischen der Doktrin der Islamischen Ökonomik und der islamischen Religion spiegelt sich auch in dem Anspruch, islamisch legitimes wirtschaftliches Handeln werde nur innerhalb ethisch-moralischer Leitlinien möglich, zu deren Durchsetzung in der Gesellschaft allein die Religion

¹ Vgl. Abdul-Rauf, Muhammad 1979: *The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought*: 129; im folgenden Abdul-Rauf 1979; vgl. ferner Chapra, M. Umar 1970: *The Economic System of Islam. A Discussion of its Goals and Nature*: 240; 250; im folgenden Chapra 1970.

² Abdul-Rauf 1979: 148.

³ Ebd. 129; 145; 149.

⁴ Ebd. 145.

befähigt sei.⁵ Entsprechend ließe sich im Umkehrschluss soziale Gerechtigkeit nicht innerhalb atheistisch-materialistischer Rahmenbedingungen verwirklichen, sondern nur durch einen moralischen Kodex, der seine Autorität wiederum aus der „immer präsenten“ und „unfehlbaren Kraft“ der Religion beziehe.⁶ Folglich sei, so Abdul Rauf, die Ursache ökonomischer Ungleichverteilung nicht in der Knappheit von Gütern oder deren unzureichender Produktion zu sehen, sondern vor allem in der Habgier der Menschen, die kontrolliert und gezügelt werden müsse. Dies werde durch Appelle an die soziale Gerechtigkeit und die gegenseitige soziale Verantwortung zur wichtigsten Aufgabe der Religion.⁷

V.1.2 Die Integration ethischer Prinzipien

Das zweite Hauptmerkmal der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik ist die Integration von ethischen Prinzipien in ökonomisches Handeln. Das Gerüst ethischer Normen, auf das sich die Islamischen Ökonomen beziehen, enthält Elemente aus drei historischen Epochen: der muslimischen Urgemeinde in Medina, der islamischen Blütezeit im Mittelalter sowie der Moderne.

V.1.2.1 Die Ethik der muslimischen Urgemeinde (umma)

Die erste Quelle zur Begründung einer zeitgenössischen Ethik der Islamischen Ökonomik bilden jene durch die Predigten Muḥammads etablierten moralischen Werte seiner *umma* wie Güte, Mitgefühl, Barmherzigkeit, Selbstbeherrschung, Ehrlichkeit und Gottesfurcht,⁸ die die alten Werte der vorislamischen Sunna ablösten und zu Säulen der Ethik des 7. Jahrhunderts wurden.⁹ Diese Ethik der muslimischen Urgemeinde bildet den wichtigsten Bezugsrahmen für die Konstruktion der Islamischen Ökonomik: So hebt Umar Chapra die „Güte“ als Basis für den Steuereinzug hervor und betont Werte wie Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit und Leistungsbereitschaft der Arbeitnehmer,¹⁰ derweil Muhammad Abdul-Rauf auf die Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit menschlichen Verhaltens bei Handelsaktionen sowie auf Bescheidenheit, Mäßigung, Opferbereitschaft und die Respektierung der

⁵ Ebd. 148.

⁶ Ebd. 149.

⁷ Ebd. 148; 146; vgl. ferner Mubārak, Muḥammad al- 1980: Tadaḥḥul ad-daula al-iqtisādi fi'l-islām: 208/9; im folgenden Mubārak 1980.

⁸ Bei den erwähnten moralischen Werten wie Güte, Mitgefühl, Barmherzigkeit, Selbstbeherrschung, Ehrlichkeit und Gottesfurcht handelt es sich selbstverständlich nicht um moralische Kategorien, die ausschließlich im Islam anzutreffen wären, vgl. Walzer, R./Gibb, H.A.R. 1960: Akhlāq: 325/6; im folgenden Walzer/Gibb 1960.

⁹ Zu den Werten der vorislamischen Sunna zählen Walzer und Gibb u.a. die Ehre (*ird*), das Stammestum (*qabila*), die Gastfreundschaft (*daiḥ*), Geduld (*sabr*) und Mannhaftigkeit (*murūva*), ebd. 325/6.

¹⁰ Chapra 1970: 244; 149.

Rechte und Interessen des Anderen als notwendige Bedingungen für die ökonomischen Handlungen des Erwerbs, der Produktion, Distribution und Konsumtion verweist.¹¹ Weitere Autoren rekurrieren auf die Brüderlichkeit¹² und die Bereitschaft zur gegenseitigen Rücksichtnahme (*mutuality*);¹³ andere wiederum fordern die Möglichkeit der Glücksmaximierung im Diesseits und im Jenseits¹⁴ ebenso wie die Fairness des Staates in der Behandlung seiner Bürger¹⁵ und der Unternehmer im Umgang mit der Lohnhöhe.¹⁶ Muhammad Abdul Mannan schließlich sieht einen direkten Zusammenhang zwischen der Gottesfurcht und dem ökonomischen Konzept der Kosten-Nutzen-Analyse.¹⁷

V.1.2.2 Die Ethik des Mittelalters

Die zweite Basis für die Formulierung des ethischen Gerüsts der Islamischen Ökonomik stellen ethische Traktate muslimischer Rechtsgelehrter und Philosophen des Mittelalters wie Abū Hāmid Muḥammad al-Gazālī (gest. 1111) und Abū Ishāq Ibrāhīm aš-Šāṭibī (gest. 1388) dar. Deren divergierende ethische Konzeptionen werden in der westlichen Forschung als ein Ausdruck dafür gewertet, dass die Herausbildung der Ethik des Islam sich nicht statisch, sondern graduell vollzogen hat und folglich von einer über die Jahrhunderte bis heute zu beobachtenden Koexistenz verschiedener Ethiken zu sprechen ist.¹⁸ Die Islamischen Ökonomen orientieren sich nun insbesondere an den Arbeiten des spanischen Philosophen Abū Ishāq Ibrāhīm aš-Šāṭibī,¹⁹ der – in dem Bemühen, die Kluft zwischen moralischen Kategorien und legalistischer Kasuistik des islamischen Gesetzes zu überwinden – eine Konzeption des öffentlichen Wohls (*maṣlaḥa*, pl. *maṣāliḥ*) entwickelt hatte, die sich von den vorherrschenden theologischen, moralischen und der Mystik entstammenden Deutungen der *maṣlaḥa* unterschied. Im Zentrum der *maṣlaḥa*-Konzeption aš-Šāṭibīs steht eine Differenzierung mora-

¹¹ Abdul-Rauf 1979: 134.

¹² Vgl. Mannan, Muhammad Abdul 1984b: The Frontiers of Islamic Economics: 45; im folgenden Mannan 1984b; vgl. ferner Badawi, M.A. 1979: Zakat and Social Justice: 120; im folgenden Badawi 1979.

¹³ Vgl. The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: 157.

¹⁴ Vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider 1978: Ethical Foundations of Islamic Economics: 117; im folgenden Naqvi 1978.

¹⁵ Abdul-Rauf 1979: 136.

¹⁶ Vgl. Sakr, Muhammad Ahmad 1980a: The Role of The State in the Economic System of Islam: 108; im folgenden Sakr 1980a.

¹⁷ „The concept of „al-Adl“ (justice) is, among others, linked to the theory of distribution of income which, in its turn, is the centre of theories of growth and economic development. The fear of Allah and consequent dual notion of return can directly be related to the cost-benefit analysis.“ Vgl. Mannan 1984b: 30.

¹⁸ Walzer/Gibb 1960: 325/6.

¹⁹ Vgl. etwa Khan, M. Fahim 1995: Essays in Islamic Economics: 34-42; im folgenden Khan 1995.

lischer Handlungen erstens in unverzichtbare Notwendigkeiten (*darūrīyāt*), zu denen der Schutz und die Bewahrung der Religion (*dīn*), des Lebens (*nafs*), der Familie (*nasl*), des Eigentums (*māl*) sowie des Intellekts (*ʿaql*) zählen, zweitens in sogenannte Erfordernisse (*ḥāǧīyāt*) und drittens in empfehlenswerte Handlungen (*taḥsīnīyāt*).²⁰

Die Islamischen Ökonomen, die in diesem Punkt im übrigen in der Tradition der Wiederbelebungs Bemühungen der Philosophie aš-Šāṭibīs durch den *salafīya*-Islam und durch liberale Bewegungen des 19. Jahrhunderts stehen, betrachten die *mašlahā*-Konzeption aš-Šāṭibīs, die eine Verbindung zwischen den sozialen Erfordernissen der Gesellschaft und legalistischen Aspekten der *šarīʿa* herstellt,²¹ als eine moralische Konzeption zur Legitimation ökonomischer Konzepte der Neuzeit, die gleichermaßen für die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“, des Konzepts der Bedürfnisbefriedigung sowie für die Bestimmung der öffentlichen Güter gelten soll.²² Nicht zuletzt wird aš-Šāṭibī für die Rechtfertigung von säkularen Steuern neben der *zakāt* angeführt, die von ihm dann für zulässig erklärt wurden, wenn sie den übergeordneten Zielen der *šarīʿa* dienen. So sieht Muhammad Anas az-Zarqa die herausragende Bedeutung Muḥammad al-Ġazālīs und Abū Ishāq aš-Šāṭibīs für die Gegenwart sogar in der Formulierung, Entwicklung und Vervollkommnung einer – seiner Meinung nach bereits in Koran und Sunna enthaltenen – „sozialen Wohlfahrtsfunktion“, die als Regelsatz von Präzedenzen für Wertentscheidungen einer noch zu formulierenden „islamischen Wohlfahrtsökonomik“ herangezogen werden könnte.²³

V.1.2.3 Moderne ethische Prinzipien

Das dritte Element der Ethik der Islamischen Ökonomik bilden schließlich nicht auf den Säkularstaat oder ein Religionssystem reduzierbare moderne ethische Prinzipien wie Freiheit, Beschäftigung, Gesundheit, Wohlfahrt und materieller Wohlstand sowie Gleichheit und Verteilungsgerechtigkeit. Bevor jedoch der Frage nachgegangen werden kann, wie die Islamischen Ökonomen die Begriffe der „Vertei-

²⁰ Die zentralen Begriffe aš-Šāṭibīs werden von heutigen Autoren folgendermaßen ins Englische übertragen: *darūrīyāt* – necessities, *ḥāǧīyāt* – needs und *taḥsīnīyāt* – commendations, vgl. Masud, Khalid 1977: *Islamic Legal Philosophy – A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī’s Life and Thought*: 225-7; im folgenden Masud 1977.

²¹ „(...) it will suffice to say that contrary to the general understanding, *mašlahā* is neither a totally relative and arbitrary principle nor is it strictly tied to *qiyas* or to specific legal texts of *sharīʿa*. It is connected with social needs at one end, and on the other it is inductively supported by *sharīʿa*. It is thus, not a special form of analogy, nor is it an extra legal method of expediency to provide an area of flexibility in legal reasoning along with more strict elements of the law. To Abū Ishāq al-Shāṭibī *mašlahā* is an integral principle that unifies *sharīʿa*, provides stability and gives direction to legal changes.“ Ebd. 322.

²² Vgl. das nachstehende Kapitel V.2. Die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“.

²³ Vgl. Zarqa, Muhammad Anas 1980: *Islamic Economics: An Approach to Human Welfare*: 15-17; im folgenden Zarqa 1980.

lungsgerechtigkeit“ und „fairen Einkommensdistribution“ definieren, sei ein Blick auf ein theoretisches Modell geworfen, mit dem Ronald Green in einem historischen Überblick²⁴ jene Werte und Interpretationen der Gruppe der sogenannten tax philosophers identifiziert, die sich in Europa und den USA in den letzten zwei Jahrhunderten herausgebildet haben. Von Interesse sind hier allerdings weniger die von Green aufgeführten Definitionen von Freiheit (wie sie etwa in niedrigen Steuerlasten zum Ausdruck kommt) und materiellem Wohlstand und Beschäftigung²⁵ als die verschiedenen Konzeptionen von Gleichheit (der Besteuerung) und Verteilungsgerechtigkeit.

Green zufolge definiert die erste Fassung von Gleichheit Besteuerung als „gleiche Bezahlung in Geldform“ – wie sie sich etwa in der Zahlung der Kopfsteuer widerspiegelt; hier wird dem Kriterium der Gerechtigkeit dadurch genüge getan, dass „Gleiche“ immer nur „Gleiches“ bezahlen müssen.

Die zweite, als „proportionale Bezahlung in Geldform“ bezeichnete Definition leitet sich aus der Nutzentheorie ab, die besagt, dass jeder Bürger seinem Anteil am (Volks-) Vermögen entsprechend besteuert wird (Adam Smith). Da sich allerdings das Problem der Messbarkeit sozialen Nutzens stellt, werden Steuern als „erzwungener Anteil an den Staatsausgaben“ definiert, der sich nach der Zahlungsfähigkeit (*faculty/ability to pay*) des Steuerzahlers richtet. Historisches Beispiel für diese Definition ist etwa die im Mittelalter in Europa erhobene Steuerform des „Zehnten“.

Eine dritte Konzeption definiert Gleichheit der Besteuerung schließlich als „proportionales Opfer“ am Wohlstand, das sie durch eine abgestufte progressive Besteuerung, d.h. höhere Raten bei höheren Einkommen, als gegeben ansieht.²⁶

Hinsichtlich der Definition der Verteilungsgerechtigkeit existieren ebenfalls drei unterschiedliche Richtungen. Zur ersten Richtung zählen die Vertreter der „natürlichen Freiheit und formalen Gleichheit der Chancen“, die zwar eine Diskriminierung nach Rasse, Geschlecht und sozialem Hintergrund ablehnen, aber eine formale Chancengleichheit aller Menschen postulieren. Diese Gruppe betrachtet Besteuerung zum Zwecke der Redistribution als „Diebstahl“ und ökonomisch kontraproduktiv.

Eine zweite, die „faire Gleichheit der Chancen“ betonende Richtung geht von der Prämisse aus, dass die sozialen Startchancen der Menschen ungleich seien und favorisiert daher sowohl eine degressive als auch eine progressive Besteuerung mit dem Ziel, Chancengleichheit durch Dienstleistungen des Staates an seine Bürger herzustellen.

Weiter geht die dritte, die „Gleichheit des Ergebnisses“ vertretende Richtung, die sowohl eine „formale“ als auch eine „faire“ Gleichheit der Chancen als unzurei-

²⁴ Vgl. Green, Ronald M. 1984: Ethics and Taxation: a Theoretical Framework: 146-161; im folgenden Green 1984.

²⁵ Green 1984: 248-251.

²⁶ Ebd. 151-155.

chend betrachtet und große soziale Differenzen als ungerecht ablehnt. Diese Gruppe favorisiert „breitangelegte Programme ökonomischer Redistribution“ sowie „enger gefasste Transferprogramme“, die durch staatlichen Steuereinzug verwirklicht werden sollen.²⁷

V.1.2.4 Gleichheit und Gerechtigkeit in der Islamischen Ökonomik

Vor diesem theoretischen Hintergrund soll der Frage nachgegangen werden, wie die Islamischen Ökonomen die Begriffe der „Gleichheit“ und „Gerechtigkeit“ verwenden und auf ihr spezifisches Verständnis der islamischen Ethik beziehen.

Monzer Kahf etwa spricht von einer „gerechten“ (*just*) Verteilung der Steuerlast und bezeichnet die Basis der islamischen Steuern als „gerecht“ und „leicht“ zu handhaben,²⁸ während Ahmed Salama das Prinzip der Gleichheit der Besteuerung hervorhebt und hierbei die Berücksichtigung der Zahlungsfähigkeit ausdrücklich einschließt. Salama zufolge sind im Islam sowohl „horizontale Gleichheit“, d.h. die gleiche Bezahlung von Personen mit vergleichbarem Ressourcenstand und identischer Zahlungsfähigkeit, als auch „vertikale Gleichheit“ in Form einer Besteuerung in unterschiedlichen ökonomischen Situationen zu gleichen Teilen garantiert.²⁹

Andere Autoren wie Mannan reduzieren das Problem der Gleichheit schlicht auf den gleichen Status der Menschen vor Gott, wie er sich in der Moschee für jeden erkennbar manifestiere. Die Prinzipien der Brüderlichkeit und Gleichheit vor Gott seien nach Mannan zwar für die soziale Kohäsion der Gesellschaft unentbehrlich, jedoch keinesfalls als wörtlich zu nehmende Vermögensgleichheit zu verstehen.³⁰ Diese definitorische Differenzierung treffen auch Chapra und Salama, die – in Anlehnung an eine Definition des hanbalitischen Juristen Ibn Qaiyim al-Ğauziya (gest. 1350) – von einer „gerechten“ (*equitable*) Verteilung der Vermögen und Einkommen³¹ sowie von einer „gerechten Einkommensdistribution durch Reduzierung von Anzeichen einer Ungleichverteilung“ sprechen.³²

²⁷ Ebd. 155-157.

²⁸ Vgl. Kahf, Monzer 1983: *Taxation Policy in an Islamic Economy*: 152; im folgenden Kahf 1983.

²⁹ Vgl. Salama, Abidin Ahmed 1983: *Fiscal Policy in an Islamic State*: 104; im folgenden Salama 1983.

³⁰ „The second element of equality with differences which is closely related with the first implies equal opportunities for all in respect of earning. The dead-level equality of earning irrespective of differences in abilities and skill is the negation of the fundamental principle of incentive“, vgl. Mannan, Muhammad Abdul 1984a: *The Making of Islamic Economic Society*: 125; im folgenden Mannan 1984a u. ders. 1984b: 44-46.

³¹ Vgl. Chapra, M. Umar 1992: *Islam and the Economic Challenge*: 211; im folgenden Chapra 1992; die gleiche Formulierung benutzt auch Ziauddin Ahmad, vgl. Ahmad, Ziauddin 1991: *Islam, Poverty and Income Distribution*: 97; im folgenden Ahmad Z. 1991.

³² Salama 1983: 117.

Diese Interpretationen orientieren sich augenfällig an jenen der politischen Aktivistinnen wie Sayyid Quṭb und Abū'l-A'ḷā al-Maudūdī. Letzterer lehnte das Kollektiveigentum mit der Begründung ab, der Islam stehe für ökonomische Gerechtigkeit anstelle von ökonomischer Gleichheit. Die Auffassung, dass die anzustrebende Vermögensverteilung im Islam keine gleiche (*equal*), sondern eine gerechte (*equitable*) sein müsse,³³ untermauert Maudūdī mit dem Argument, die Natur habe die Menschen mit unterschiedlichen Talenten und Fähigkeiten ausgestattet, was Unterschiede in der Vermögensverteilung rechtfertige. Im Falle extremer Vermögensdisparitäten sollten sich den mit unterschiedlichen Fähigkeiten versehenen Menschen aber „gleiche Chancen zur Entwicklung“ eröffnen – eine Definition von Chancengleichheit, unter der Maudūdī eine den Begabungen entsprechende Bildung sowie ausreichende medizinische Versorgung für Arm und Reich versteht.³⁴ In Sayyid Quṭbs Konzeption, 1945 unter dem Titel „Die soziale Gerechtigkeit im Islam“ erstmals veröffentlicht, basiert soziale Gerechtigkeit hauptsächlich auf dem Prinzip der „allgemeinen gegenseitigen Verantwortung der Individuen und Gruppen“ (*at-takāful al-ʿāmm bain al-afrād wa'l-ġamāʿāt*). Gerechtigkeit, so Quṭb, dürfe aber nicht als bloße ökonomische Gerechtigkeit verstanden werden,³⁵ da die ökonomische im Islam nur eine von mehreren realisierten Gerechtigkeiten sei, wozu er emotionale, religiöse und weltliche Aspekte zählt. Als Werte, die eine „umfassende Gerechtigkeit“ schaffen würden, benennt Quṭb die Frömmigkeit, den Glauben, die Rechtschaffenheit und die Aneignung von Wissen. Diese „umfassende Gerechtigkeit“ bildet ihm zufolge die vom Islam garantierte Form von Chancengleichheit (*takāful fi furas*).³⁶ Da die Menschen zudem in persönlicher, intellektueller und spiritueller Hinsicht unterschiedliche Voraussetzungen mitbrächten, die ihre jeweils hohe oder niedrige soziale Stellung rechtfertigten, würde die Herstellung ökonomischer Gleichheit wie auch die Schaffung gleicher Startchancen die Entwicklung „herausragender Fähigkeiten“ und Talente begabter Individuen hemmen, was gleichermaßen zum Schaden der Betroffenen wie der Gesellschaft gereichen würde. Die weniger Talentierten und Deprivilegierten sollten sich bei Quṭb aus ihrer sozialen Lage vor allem durch eigene Anstrengung und Arbeit befreien.³⁷ Dieser Version von Chancengleichheit folgt auch die Mehrheit der Islamischen Ökonomen: So verweist El-Bdour auf die göttliche Sanktionierung der gesellschaftlichen Stellung der Menschen aufgrund der unterschiedlichen Ausstattung durch die Natur und betont, dass die „islamische Ideologie“ eine – von ihren Fähigkeiten abhängende – ökonomische Ungleichheit der Menschen ausdrücklich vorsehe. Ökono-

³³ Vgl. Maudūdī, Sayyid Abū'l-A'ḷā al- 1969: Principles and Objectives of Islam's Economic System: 47; im folgenden Maudūdī 1969.

³⁴ Ebd. 57.

³⁵ Vgl. Quṭb 1978: 33; Dieser Ansicht ist auch Maudūdī, vgl. Maudūdī, Sayyid Abū'l-A'ḷā al- 1985: Mafāhīm islāmiya ḥaul ad-dīn wa'd-daula: 180ff.; im folgenden Maudūdī 1985.

³⁶ Vgl. Quṭb 1978: 33-35.

³⁷ Ebd. 35/36.

mische Ungleichheit bilde sogar das Hauptmotiv für die Betroffenen, sich aus ihrer misslichen Lage zu befreien und stelle somit ein unverzichtbares Antriebsmoment für „Investitionen in die zukünftige Entwicklung“ dar.³⁸

Einen anderen Ansatz vertritt Syed Nawab Haider Naqvi, der zurecht darauf verweist, dass es in der Islamischen Ökonomik häufig zu einer Verwechslung und undifferenzierten Verwendung der Begriffe „gleich“ (*equal*) und „gerecht“ (*equitable*) komme. Naqvi entwirft den Begriff „gerecht“ in Abhängigkeit von einem ethischen Normensystem, das er selbst formuliert hat (s.u.)³⁹: Gerechtigkeit, so Naqvi, setze auch immer substantielle Gleichheit hinsichtlich der Anfangsausstattungen (*initial endowments*) voraus.⁴⁰ Um dem Anspruch der Schaffung von Gerechtigkeit daher tatsächlich zu genügen, bestehe das vorrangige Ziel eines „islamischen Wirtschaftsystems“ in der Angleichung der Vermögens- und Besitzstände, die als „anfängliche Vermögensverteilung“ (*initial distribution of wealth*) in Form begrenzter Bodenreformen, eines Systems der sozialen Absicherung, der Bereitstellung von Arbeitsplätzen sowie der Sicherung freier Allgemeinbildung den marginalisierten Schichten in den muslimischen Entwicklungsländern überhaupt erst einen „gerechten Zugang zu Chancen“ (*equal access to opportunities*) eröffnen würden.⁴¹ Naqvi spricht deshalb auch nicht von einer „gerechten“, sondern von einer „fairen“ Einkommens- und Vermögensverteilung.⁴²

Mit dieser Definition von Gleichheit und Gerechtigkeit geht Naqvi neben Monzer Kahf sicherlich am weitesten unter den Islamischen Ökonomen. Dennoch vertritt auch er ambivalente Positionen, wenn er einerseits – immerhin als einer der wenigen unter den Islamischen Ökonomen – eine extrem ungleiche Vermögensverteilung als ungerecht ablehnt, an anderer Stelle diese aber damit begründet, dass Menschen ein unterschiedliches Maß an Bildung zu erwerben imstande seien.⁴³ Die das Privateigentum tangierende Frage der Beseitigung der von ihm als Unrecht (*zulm*) apostrophierten sozialen Ungleichheit,⁴⁴ sowie die Herstellung sozialer Gerechtigkeit sind aber auch bei Naqvi keine absoluten – weil das von ihm formulierte ethische Axiom der Willensfreiheit (s.u.) einschränkende – Ziele, für deren Umsetzung er ferner die Überzeugungsarbeit den

³⁸ Vgl. El-Bdour, Radi 1987: Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Priorities and Application: 116; im folgenden El-Bdour 1987.

³⁹ Vgl. das nachstehende Unterkapitel V.1.2.5 Die „ethischen Axiome“ des Syed Nawab Haider Naqvi.

⁴⁰ Vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider 1983: The Margins of State Intervention in an Islamic Economy: 59-60; im folgenden Naqvi 1983.

⁴¹ Ebd. 50/1.

⁴² Vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider 1994: Islam, Economics, and Society: 68; im folgenden Naqvi 1994.

⁴³ Vgl. Naqvi 1978: 117.

⁴⁴ Vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider 1980: An Islamic Approach to Development: 122; im folgenden Naqvi 1980; an anderer Stelle definiert Naqvi *zulm* als einen Zustand des „Ungleichgewichts“ (*desequilibrium*), der durch einen Zustand des materiellen und des spirituellen Gleichgewichts (*al-‘adl wa’l-ihsān*) ersetzt werden müsse, vgl. Naqvi 1994: 61.

Zwangmaßnahmen vorzieht.⁴⁵ Naqvis Verständnis des Privateigentums, das auch er als ein Recht auf das aus eigener Arbeit erwachsende Einkommen sowie als Rückversicherung in Form von Landbesitz und als legitimes Symbol sozialer Differenzierung anerkennt, entspricht es, weiträumige Verstaatlichungen der Industrie sowie von Grund und Boden abzulehnen und lediglich begrenzte Bodenreformen – ohne den Einsatz von Zwangsmaßnahmen – zu befürworten.⁴⁶ Sollte sich die Enteignung von Grund und Boden tatsächlich als unumgänglich erweisen, so ist sie durch Ausgleichszahlungen zu kompensieren.⁴⁷ Allerdings würde eine Bodenreform, über die hinaus Naqvi eine hohe Besteuerung von Großgrundbesitz etwa durch eine Kapitalgewinnsteuer vorsieht, auch die Frage des „Privateigentums im Islam“ berühren. Die Klärung dieser von ihm als sensibel betrachteten Frage, könne auch eine „Reininterpretation des islamischen Gesetzes“ erfordern. Diese „Reininterpretation der *šarīʿa*“ sollte sich Naqvi zufolge allerdings in einem „demokratischen Rahmen“ vollziehen, den die Parlamente muslimisch geprägter Staaten gewährleisten müssten.⁴⁸

V.1.2.5 Die „ethischen Axiome“ des Syed Nawab Haider Naqvi

Syed Nawab Haider Naqvi gilt als einer der wenigen Protagonisten, die nach fachinterner Einschätzung die Islamische Ökonomik durch die „explizite Herausarbeitung der ethischen Parameter des Islam“⁴⁹ entscheidend weiterentwickelt und das Wirtschaftsverhalten eines „repräsentativen Muslims“ in einer typischen, lebensnahen muslimischen Gesellschaft erklärt hätten.⁵⁰ In seinem 1981 veröffentlichten Buch „Ethics and Economics: An Islamic Synthesis“ hatte Naqvi vier interdependente ethische Axiome formuliert. Das erste Axiom, das der „Einheit“ (*tauhīd*) aus göttlicher Offenbarung, Universum und dem Leben auf Erden – von ihm als „vertikale Dimension“ des Islam definiert – gründet sich auf den Leitsatz, dass ökonomische Aktivität immer ein moralisches Ziel haben müsse und ihr die Bedeutung von etwas Heiligem anhafte, um schließlich zu einem *spiritual ascent* zu führen.⁵¹

⁴⁵ Naqvi 1978: 117.

⁴⁶ Ebd. 121-124.

⁴⁷ Vgl. Naqvi 1994: 147. In diesem Zusammenhang plädiert Chapra für eine Höchstgrenze an Landbesitz. Er spricht sich dafür aus, dass im Rahmen einer Bodenreform, die seiner Ansicht nach zu größerer sozialer Gleichheit führen werde, das Land den Bauern allerdings nicht übereignet, sondern verkauft werden sollte. Diese könnten das erworbene Land dann langfristig abzahlen. Vgl. Chapra, M. Umar 1993: Islam and Economic Development: A Strategy for Development with Justice and Stability: 75/76; im folgenden Chapra 1993.

⁴⁸ Vgl. Naqvi 1994: 147; 150-2.

⁴⁹ Vgl. Manzoor, S. Parvez / Sardar, Ziauddin 1986: Disciplines at Turning Points: The New Undergraduate and Postgraduate Courses on Offer at the International Institute of Islamic Economics in Islamabad: 28; im folgenden Manzoor/Sardar 1986.

⁵⁰ So Khurshid Ahmad in seinem Vorwort zu Naqvi 1994: XIV.

⁵¹ Vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider 1981: Ethics and Economics: An Islamic Synthesis: 48-9; im folgenden Naqvi 1981; ders. 1978: 109; ders. 1983: 49.

Dieser „vertikalen Dimension“ des Islam stellt Naqvi mit dem Axiom des „Gleichgewichts“ (*‘adl*) zwischen Barmherzigkeit (*mercy*) und Glückseligkeit (*happiness*) eine „horizontale Dimension“ gegenüber. Als soziales Gleichgewicht definiert, verbiete *‘adl* eine Vermögenskonzentration in den Händen weniger, während es als universales Gleichgewicht die soziale Gerechtigkeit postuliere.⁵² Naqvi bezieht dieses Axiom auf den Einklang zwischen dem Heiligen Gesetz und den Menschen bzw. der Gesellschaft, den er als sozialen Vertrag zwischen Individuum und Gesellschaft definiert und als Prinzip des *best horizontal ordering of the social structure* einschließlich der Frage der Besitzstände durch Individuen, verschiedene soziale Klassen oder durch den Staat fordert.⁵³ Von eher sekundärem Rang sind hier Naqvīs drittes ethisches Axiom, das den theomorphen Zustand des Menschen thematisierende Prinzip der „Willensfreiheit“ (*iḥtiyār*) sowie das vierte Axiom, das Prinzip der „Verantwortlichkeit“ (von ihm mit dem Begriff der Pflicht, *farḍ* bezeichnet), das die Beschränkung der natürlichen und gottgegebenen Freiheiten durch ethische Anweisungen rechtfertigt.⁵⁴

V.1.3 Zusammenfassung

Das wichtigste Merkmal der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik besteht in der Gleichsetzung der Islamischen Ökonomik mit der Religion des Islam, die es den Islamischen Ökonomen ermöglicht, ein permanentes und auf göttlicher Leitung beruhendes ökonomisches System für existent zu erklären, das – unabhängig von Raum und Zeit – auf jede Gesellschaftsform anwendbar sei und dessen Realisierung so zur Pflicht erklärt werden kann. Die Ableitung eines „Systems“ Islamische Ökonomik aus der Religion des Islam manifestiert sich ferner in dem Anspruch, dass wirtschaftliches Handeln nur innerhalb moralischer Grenzen gestattet sei, die allein die Religion zu sichern vermag. Religion kommt in diesem Verständnis die Aufgabe zu, durch Appelle an die soziale Gerechtigkeit und die gegenseitige soziale Verantwortung den moralischen Kodex in der Gesellschaft durchzusetzen.

Das zweite Charakteristikum des „Systems“ Islamische Ökonomik besteht in dem deutlichen Vorherrschen ethischer Elemente, die die moralischen Werte der islamischen Urgemeinde, Elemente der Ethik des Mittelalters wie auch moderne und nicht auf ein Religionssystem begrenzte ethische Prinzipien umfassen. Hinsichtlich der Prinzipien der „Gleichheit“ (insbesondere in der Besteuerung) und „Verteilungsgerechtigkeit“ bewegen sich die Vorstellungen der Islamischen Öko-

⁵² Vgl. Naqvi 1978: 110.

⁵³ Naqvi 1981: 49-51; ders. 1978: 110; ders. 1983: 49.

⁵⁴ „To summarize, the doctrines of Free Will and Responsibility ultimately merge with the law of universal Equilibrium to create a just and fruitful socio-economic order, within the framework of the all-embracing Unity, and maximize material happiness, without depriving man of spiritual bliss.“, vgl. Naqvi 1978: 112.

nomen zwischen der Denkrichtung der „natürlichen Freiheit und formalen Chancengleichheit“ und der Gruppe der „fairen Chancengleichheit“, wobei die Islamischen Ökonomen unter Gleichheit keine wörtlich zu nehmende Vermögensgleichheit verstehen, sondern den gleichen Status der Menschen vor Gott. Diese von der Mehrheit der Islamischen Ökonomen vertretene Position lässt sich auf die Vorstellungen politischer Aktivisten wie Abū'l-A'ġā al-Maudūdī und Sayyid Quṭb zurückführen. Analog zu diesen ersetzen die Islamischen Ökonomen das Prinzip der ökonomischen Gleichheit durch eine Definition von ökonomischer Gerechtigkeit, die bestehende Unterschiede in der Vermögensverteilung mit den unterschiedlichen Fähigkeiten und Begabungen der Menschen rechtfertigt und Umverteilungen weitgehend ausschließt. Vorschläge, durch eine „anfängliche Vermögensverteilung“ und die Bereitstellung von Arbeitsplätzen, Allgemeinbildung und sozialer Sicherung den Menschen einen „gerechten Zugang zu Chancen“ überhaupt erst zu ermöglichen, finden sich indes nur bei wenigen Autoren, so bei Syed Nawab Haider Naqvi und Umar Chapra. Diese gehören zu den wenigen, die – mit Blick auf die in den meisten muslimisch geprägten Ländern herrschenden Verhältnisse – etwa für begrenzte Bodenreformen und eine Höchstgrenze an Landbesitz plädieren.

V.2. Die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“

Im folgenden Kapitel geht es um den Versuch der Islamischen Ökonomen, eine spezifische „islamische Wohlfahrtsfunktion“ zu konzipieren. Nach einem kurzen Vergleich der vorliegenden Entwürfe mit westlichen Wohlfahrtstheorien soll es hierbei um die Frage gehen, welche Bedeutung der zu beobachtenden Tendenz zukommt, sich bei der Legitimation einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ vor allem an Aussagen der islamischen Rechtswissenschaft zu orientieren.

V.2.1 Das Verhältnis zu den westlichen Wohlfahrtstheorien

Die in der Islamischen Ökonomik geführte Diskussion um eine spezifisch „islamische Wohlfahrtsfunktion“, d.h. Fragen der bestmöglichen Nutzung knapper Ressourcen und deren Allokation sowie des potentiellen Wohlfahrtsoptimums bzw. -maximums, spiegelt sowohl die dem Begriff der „Wohlfahrt“ inhärente Ambivalenz⁵⁵ wider als auch die Heterogenität der verschiedenen wohlfahrtstheoretischen Ansätze⁵⁶ westlicher Wirtschaftswissenschaften. Die Vorstellungen der Islamischen

⁵⁵ Vgl. Geigant, Friedrich / Haslinger, Franz / Sobotka, Dieter / Westphal, Horst, M. (eds.) 1994: Lexikon der Volkswirtschaft: 1045ff.; im folgenden Geigant/Haslinger/Sobotka/Westphal (eds.) 1994; Woll, Arthur 1993: Wirtschaftslexikon: 751ff.; im folgenden Woll 1993.

⁵⁶ Im folgenden werden die Begriffe der *Wohlfahrtstheorie* und *Wohlfahrtsökonomik* (engl. *welfare economics*) verwendet. Diese werden als ein „Teilgebiet der Mikroökonomik verstanden,

Ökonomen über eine „islamische Wohlfahrtsfunktion“ weisen hierbei deutliche Analogien zur sogenannten Älteren Wohlfahrtsökonomik auf, die den physisch-materiell abzuleitenden Wohlstandsbegriff der Klassischen Wohlfahrtsökonomik (auch als Reichtumsökonomik bezeichnet) abgelöst und ihn durch den Begriff vom gesellschaftlichen Nutzenkalkül ersetzt hatte. Mit der Einführung des Begriffs des gesellschaftlichen Nutzenkalküls, der um die Jahrhundertwende unter dem Einfluss der Philosophie der Utilitaristen (insbesondere der Arbeiten Jeremy Benthams) und des Grenznutzenkonzepts entstanden war, waren in den westlichen Wirtschaftstheorien insbesondere Konzepte der Bedürfnisbefriedigung, der Allokationseffizienz und der Verteilungsgerechtigkeit mit der Forderung nach einer Egalisierung der Einkommen in den Vordergrund gerückt.⁵⁷

So übernimmt die Islamische Ökonomik sowohl die von Arthur Pigou, einem der Hauptvertreter und Begründer der neoklassischen Wohlfahrtsökonomie, geprägten Begriffe einer „generellen“ bzw. „totalen Wohlfahrt“, die die von der Höhe des Nationaleinkommens abhängige ökonomische Wohlfahrt umfasst, als auch dessen These, dass eine Steigerung ökonomischer Wohlfahrt nur durch die Zunahme des Nationaleinkommens und eine Umverteilung von Reich nach Arm möglich werde. Die Islamischen Ökonomen orientieren sich vor allem an der Feststellung Pigous, dass eine Einkommenssteigerung und Umverteilung zugunsten der Armen eine individuelle Bedürfnisbefriedigung und dadurch zugleich eine gesellschaftliche Nutzenzunahme bewirke, und erweitern sie um das Postulat, dass ein „islamisches Wirtschaftssystem“ den Menschen Glücks- und Wohlstandsmaximierung nicht nur im Diesseits, sondern auch im Jenseits garantiere.⁵⁸

Analogien lassen sich ferner zur Neueren Wohlfahrtsökonomik nachweisen, die sich in den späten 1930er Jahren im Zuge des Wandels von der utilitaristischen zur behavioristischen Nutzentheorie herausgebildet hatte. Die Islamischen Ökonomen orientieren sich hierbei allerdings weniger an der Paretianischen Wohlfahrtsökonomik,⁵⁹ die auf den Ausschluss ethischer Elemente, z.B. durch Vermeidung einer Diskussion von Verteilungsnormen, abzielt.⁶⁰ Vorbildfunktion hat vielmehr die so-

in dessen Mittelpunkt Probleme des Marktversagens und der Nichterreichbarkeit Pareto-effizienter Allokationen (Pareto-Effizienz) durch Marktgleichgewichte stehen.“ Die Wohlfahrtsökonomik beschäftigt sich mit der „Analyse öffentlicher Güter, der wahrheitsgemäßen Offenbarung von Präferenzen, externen Effekten und der Messung der ökonomischen Wohlfahrt.“ Vgl. Sellien, Reinhold / Sellien, Helmut (eds.) 1988: *Gablers Wirtschafts-Lexikon*: 2816; im folgenden Sellien R. / Sellien H. (eds.) 1988.

⁵⁷ Geigant/Haslinger/Sobotka/Westphal (eds.) 1994: 1047/8; Woll 1993: 751/2.

⁵⁸ Vgl. Naqvi 1978: 117; Salama 1983: 100.

⁵⁹ Vgl. etwa Ariff, Mohammad 1982b: *Introduction to the Monetary and Fiscal Economics of Islam*: 3; im folgenden Ariff 1982b.

⁶⁰ Die auf die Arbeiten V. Paretos zurückgehende, sogenannte Paretianische Wohlfahrtsökonomik stützt sich auf die Deutung des individuellen Nutzen als Ordinalgröße. Hier wird auf die wohlfahrtsökonomische Behandlung von Verteilungsfragen bewusst verzichtet. Im Vordergrund steht vielmehr die „Analyse der Allokationseffizienz – etwa die Zweckmäßigkeit von Produktion und Tausch.“ Das Distributionsproblem gilt in der Paretianischen

ziale Wohlfahrtsfunktion des Bergson-Samuelson-Typs⁶¹, die einen umfassenden Rahmen zur Diskussion wohlfahrtstheoretischer und -politischer Konzeptionen bietet. Die Affinität der Islamischen Ökonomik zum Bergson-Samuelson-Typ wird durch den Umstand erleichtert, dass die hierin bewusst allgemein gehaltenen Prämissen die Integration unterschiedlicher Normensysteme zulassen.⁶²

Aussagen über eine „aktuelle Wohlfahrt“ – wie sie im Mittelpunkt des in den 1950er Jahren formulierten Little-Kriteriums steht⁶³ – finden sich in der Islamischen Ökonomik weitgehend nicht. Im Vordergrund stehen vielmehr Diskussionen um eine sogenannte „potentielle Wohlfahrt“, wobei den um die Bestimmung einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ bemühten Islamischen Ökonomen der Umstand zugute kommt, dass Verteilungsurteile nach Auffassung westlicher Wohlfahrtsökonomien kaum anders „als auf der Grundlage von nicht zuletzt ethisch fundierten, interpersonellen Nutzenvergleichen“⁶⁴ gefällt werden können.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Islamische Ökonomik eine ambivalente Position gegenüber den wohlfahrtsökonomischen Ansätzen des Westens bezieht. Die Islamischen Ökonomen absorbieren einerseits wichtige Bestandteile westlicher Wohlfahrtstheorien, andererseits zeichnen sie sich durch ein deutliches Bedürfnis nach Abgrenzung gegenüber diesen Theorien aus. Diese Abgrenzung manifestiert sich etwa im Vorwurf des im Westen vorherrschenden Prinzips des Utilitarismus,⁶⁵ das als verantwortlich für das Fehlen eines umfassenden Lebenskonzepts aller Sozialphilosophien (einschließlich der Hobbesianer, Positivisten, Liberalen und Marxisten) gehalten wird.⁶⁶ Allerdings wird die Kritik, im Westen herrsche ein (merkantilistischer) *Laissez-faire*-Kapitalismus vor, von einigen Theoretikern der Islamischen Ökonomik mit dem Hinweis auf die Komplexität der Wirtschaftssysteme im Westen als eine zu eindimensionale Betrachtungsweise zurückgewiesen.⁶⁷

Wohlfahrtsökonomik als „normatives, nicht wissenschaftlich lösbares Problem, das der ethischen Beurteilung zugewiesen wird.“ Vgl. Woll 1993: 752.

⁶¹ Dieses 1938 von Abram Bergson und Paul Samuelson entwickelte Modell versucht die Bedingungen für die Maximierung einer generellen sozialen Wohlfahrtsfunktion zu formulieren. Es bietet einen allgemein gehaltenen und formal vollständigen Begriffsapparat zur Konkretisierung von sozialen Wohlfahrtsfunktionen. Das Modell sucht ethische Prämissen nicht zu vermeiden, sondern verdeutlicht vielmehr, an welcher Stelle ethische Urteile für eine vollständige soziale Rangskala erforderlich sind. Vgl. Geigant/Haslinger/Sobotka/Westphal (eds.) 1994: 1046-9.

⁶² Ebd. 1049; Woll 1993: 752/3.

⁶³ Vgl. Geigant/Haslinger/Sobotka/Westphal (eds.) 1994: 1046. Das Little-Kriterium dient Wohlstandsvergleichen in der Wohlfahrtsökonomik. „Dabei werden Bedeutung und Notwendigkeit von Verteilungsurteilen bei Wohlfahrtsvergleichen erkannt, und ein Verteilungsurteil wird explizit eingeführt.“ Vgl. Woll 1993: 444/5.

⁶⁴ Geigant/Haslinger/Sobotka/Westphal (eds.) 1994: 1047.

⁶⁵ Naqvi 1983: 52.

⁶⁶ Mannan 1984b: 39/40.

⁶⁷ Vgl. Kahf 1983: 138-140.

V.2.2 Die Bestimmung und Legitimation einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“

Weitere Aufschlüsse über die Konzipierung einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ geben ihre expliziten Definitionen von „Wohlfahrt“. So verstehen Ahmed Salama und Umar Chapra – in Anlehnung an eine entsprechende Definition des hanbalitischen Juristen Ibn Qaiyim al-Ğauziya – Wohlfahrt als anzustrebenden Zustand vollendeter Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Glücksempfindung und Weisheit,⁶⁸ der nur durch die Sicherung der Grundbedürfnisse erreicht werden könne.⁶⁹ Zu dieser Grundversorgung, die der Staat, der ein Wohlfahrtsstaat⁷⁰ oder zumindest wohlfahrtsorientiert⁷¹ sein müsse, zu garantieren habe, zählt Naqvi ein gesichertes Mindesteinkommen sowie eine durch soziale Institutionen wie etwa einen *zakāt*-Fonds finanzierte Grundversorgung für Alte, Kranke und Arbeitslose.⁷² Allerdings solle sich hierbei die Versorgung in der zu schaffenden „gerechten“ islamischen Gesellschaft an den Fähigkeiten und Bedürfnissen der Leistungsempfänger orientieren.⁷³

Ahmad Sakr fasst den Begriff Wohlfahrt seinerseits enger als andere Theoretiker. Wie Naqvi und Chapra postuliert Sakr den „islamischen Staat“ als einen Wohlfahrtsstaat⁷⁴ und betont die zwingende Konformität der Wohlfahrtskonzeptionen mit den Bestimmungen (*provisions*), der Basis und den bindenden Verpflichtungen (*conclusions*) der *šarī'a* in Ziel und Methode;⁷⁵ Wohlfahrt bedeutet bei Sakr allerdings nicht mehr als die Absenz von Hunger und extremer Not.⁷⁶

Ein im Vergleich hierzu breiter gefasstes Verständnis einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ findet sich bei Waqar Ahmed Husaini, der hierunter drei Bereiche der Ressourcenallokation subsumiert: erstens die Befriedigung des sozialen Bedarfs durch veränderte Produktions- und Eigentumsverhältnisse, zweitens ökonomische Stabilität als Folge von Vollbeschäftigung und des garantierten Rechts auf Arbeit sowie drittens eine im Sinne einer Egalisierung „korrigierte“ Einkommens- und Vermögensdistribution als Folge der Verstaatlichung der Umweltressourcen und Großunternehmen.⁷⁷ Die nach objektiven Kriterien definierte „ökonomische

⁶⁸ Vgl. Salama 1983: 99; Chapra nennt dieselben Begriffe, allerdings setzt er Wohlfahrt an die Stelle von Glücksempfindung, vgl. Chapra 1970: 7.

⁶⁹ Salama 1983: 117.

⁷⁰ Vgl. Hasanuz Zaman, S.M. 1991: Economic Functions of an Islamic State (The Early Experience): 331/4; im folgenden Hasanuz Zaman 1991; Naqvi 1978: 116.

⁷¹ Chapra 1970: 239.

⁷² Naqvi 1978: 124.

⁷³ Ebd. 116. In einer späteren Veröffentlichung betont Naqvi ausdrücklich, dass alle Mitglieder der Gesellschaft das Recht auf ein Minimum an Einkommen unabhängig von der Frage ihrer Fähigkeiten hätten, vgl. Naqvi 1994: 104.

⁷⁴ Sakr 1980: 111.

⁷⁵ Ebd. 105.

⁷⁶ Ebd. 111.

⁷⁷ Vgl. Husaini, S. Waqar Ahmed 1980: Islamic Environmental Systems Engineering: 140ff.; im folgenden Husaini 1980.

Wohlfahrt“ umfasst bei Husaini die Erfüllung der Grundversorgung mit Essen, Kleidung, Wohnen, medizinischer Versorgung sowie den Straßenverkehr, während er unter „sozialer Wohlfahrt“ die Bereiche der Landesverteidigung und Erziehung zur Moral versteht.⁷⁸ Als auffällig erweist sich bei ihm – neben der teilweise unscharfen Verwendung des Begriffs Wohlfahrt, die in ähnlicher Form auch bei dem von vielen Islamischen Ökonomen als Referenzquelle zitierten⁷⁹ Muhammad Abdul Rauf anzutreffen ist⁸⁰ – die bloße Postulierung einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“,⁸¹ indem Husaini die Begriffe „Wohlfahrt“ und „islamische Wohlfahrtsökonomie“ gleichsetzt.⁸² Choudhury wiederum betrachtet die Schaffung einer „sozialen Wohlfahrtsfunktion“, bei der er eine individuelle und eine gesamtgesellschaftliche unterscheidet, als das Ergebnis von Prozessen der Formulierung ethischer Ziele, der Schaffung einer politisch-ökonomischen Ordnung des Islam und der Herausbildung eines Konsenses in der Gesellschaft.⁸³

Die Tendenz, die Wohlfahrtsfunktion eines „islamischen Staates“ durch weitreichende Postulate zu untermauern, findet sich auch in weiteren Versuchen der Legitimation des „Systems“ Islamische Ökonomik. So bestimmt Mannan die Wohlfahrtsfunktion in einem „islamischen System“ als vom Willen Gottes und nicht – wie vorgeblich im Westen der Fall – von einer politischen Elite abhängig,⁸⁴ während Salama die Konstruktion einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ mit einem Verweis auf Muḥammad al-Gazālī rechtfertigt, der Wohlfahrt als eines der vorrangigen Ziele der *ṣarīʿa* nannte.⁸⁵ Ein weiteres Element der Legitimation einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ stellt der Rückgriff auf vermeintliche historische Vorbilder dar. Hierbei wird einerseits das Beispiel der Urgemeinde von Medina, die unter der Leitung des Propheten ein Wohlfahrtsstaat gewesen sein soll, angeführt, andererseits auf das „ausgedehnte Wohlfahrtssystem unter der Regierung von ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz“ (717-720), das auf die Gegenwart übertragen werden müsse, verwiesen.⁸⁶

⁷⁸ Ebd. 145.

⁷⁹ Vgl. beispielsweise Mannan 1984b: 50ff.

⁸⁰ „The Islamic welfare economy is not based upon increasing the aggregate welfare of the community by encouraging the individual to maximize his own interest and be indifferent to the interest of others. It is based upon the bond of universal brotherhood in which the individual, in seeking to benefit himself, avoids malevolence to another.“ Vgl. Abdul-Rauf 1979: 135.

⁸¹ Das Postulat einer „sozialen Wohlfahrtsfunktion“ findet sich auch bei anderen Autoren, vgl. Abu-Rashed, Jamal / Abdelhafid, Belarbi 1992: Zakah Contributions and Resource Allocation – An Optimal Control Approach: 132; im folgenden Abu-Rashed / Abdelhafid 1992.

⁸² Husaini 1980: 120ff.; Abdul-Rauf 1979: 135.

⁸³ Vgl. Choudhury, Masudul Alam 1991: Social Choice in an Islamic Economic Framework: 274; im folgenden Choudhury 1991.

⁸⁴ Mannan 1984b: 26.

⁸⁵ Salama 1983: 99.

⁸⁶ Vgl. Kahf 1983: 134/5; Salama 1983: 115/6.

Eine weitere Methode der Legitimation des eigenen Systems findet sich schließlich in der Abgrenzung gegenüber dem westlichen Wohlfahrtsstaat – insbesondere gegenüber dem britischen Modell⁸⁷ – das in der Beurteilung Naqvis dem Ideal des „islamischen Wohlfahrtsstaates“ zwar am nächsten käme, jedoch den *taḥḥūd* als Einheit materieller und moralischer Werte nicht aufweise.⁸⁸ Weiterhin werde in den säkularen Ökonomien des Westens Wohlfahrt lediglich als diesseitigültige Nutzenmaximierung der Individuen definiert,⁸⁹ während die Ressourcenverwendung innerhalb des „Systems“ Islamische Ökonomik auf die Wohlfahrt der Gemeinschaft sowohl im Diesseits als auch im Jenseits abziele.⁹⁰

V.2.3 Das Konzept der Bedürfnisbefriedigung

Für die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ ist ferner das ökonomische Konzept der Bedürfnisbefriedigung (engl. *need fulfilment*), das Muhammad Nejatullah Siddiqi ausführlicher thematisiert, von zentraler Bedeutung. Nach Siddiqi sollte Bedürfnisbefriedigung, deren Verwirklichung der Staat allen – auch den Nichtmuslimen⁹¹ – garantiere,⁹² vor allem die öffentliche Versorgung mit Konsumgütern und Dienstleistungen umfassen, wobei einem zu schaffenden *zakāt*-Fonds eine wichtige Rolle für die Bereitstellung von Grundnahrungsmitteln, Schulspeisung, medizinischer Versorgung, Aus- und Weiterbildung sowie Wohnen und Verkehr zukomme.⁹³ Siddiqi setzt in diesem Zusammenhang besonders auf freiwillige Aktionen Vermögender,⁹⁴ wobei die Unterstützung durch freiwillige Hilfsorganisationen und religiöse Stiftungen (*waqf*, Pl. *auqāf*), die – neben dem eigenen Einkommen und der Unterstützung durch Verwandte – zusammen als ergänzende, nichtstaatliche Quellen der auf Selbstversorgung abzielenden Programme fungieren sollen.⁹⁵

Als in vielfacher Hinsicht interessant erweist sich Siddiqis Legitimation der Garantie der Bedürfnisbefriedigung, die er als folgerichtige Konsequenz der in Koran, *ḥadīṭ* und der *šarīʿa* zum Ausdruck kommenden Sicht des Islam auffasst. Siddiqi greift hier auf die juristische Argumentation aš-Šāṭibīs und al-Ġazālīs zurück, die den Schutz des Lebens und der Religion den höheren Zielen der *šarīʿa* sowie das Prinzip der Bedürfnisbefriedigung den islamisch begründeten sozialen

⁸⁷ Kahf 1983: 142.

⁸⁸ Vgl. Naqvi 1978: 116; 120.

⁸⁹ Salama 1983: 99.

⁹⁰ Ebd. 100.

⁹¹ Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1988a: The Guarantee of a Minimum Level of Living in an Islamic State: 252; im folgenden Siddiqi, M.N. 1988a.

⁹² Ebd. 258.

⁹³ Ebd. 272-5.

⁹⁴ Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1996: Role of the State in the Economy. An Islamic Perspective: 135; im folgenden Siddiqi, M.N. 1996.

⁹⁵ Siddiqi, M.N. 1988a: 264-7.

Pflichten (*farḍ kifāya*, Pl. *furūd kifāya*)⁹⁶ zugeordnet hatten.⁹⁷ So will Siddiqi die *furūd kifāya* ausdrücklich als ergänzendes moralisches Konzept zur utilitaristischen Kosten-Nutzen-Kalkulation verstanden wissen.⁹⁸ Belege für diese Interpretation findet er zum einen bei dem hanbalitischen Juristen Ibn Ḥazm, zum anderen in den Schriften zeitgenössischer Reformer und politischer Aktivisten des 20. Jahrhunderts wie Abū'l-A'ḷā al-Maudūdī, Sayyid Quṭb, Muṣṭafā as-Sibā'ī, Muḥammad Abū Zahra, Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und nicht zuletzt Yūsuf al-Qaraḍāwī.⁹⁹

Indem Siddiqi die Garantie der Bedürfnisbefriedigung zum höheren und damit vorrangigen Ziel der *ṣarī'a* erklärt,¹⁰⁰ gelingt es ihm, eine religiöse Basis des Prinzips zu postulieren – was gleichzeitig eine Abänderung oder Suspendierung desselben durch den Menschen, da es sich um ein göttliches Prinzip handele, verbiete. Im folgenden Schritt versteht Siddiqi das Prinzip der Bedürfnisbefriedigung mit einer quasi-rechtlichen Legitimation, indem er es zur religiösen Pflicht (*ʿibāda*, Pl. *ʿibādāt*) erklärt.¹⁰¹ Dass es sich bei dieser Vorgehensweise um einen willkürlichen und zweckdienlichen Akt des Autors handelt, wird an anderer Stelle klar. So schreibt Siddiqi mit Verweis auf das vermeintlich historische Vorbild der Pflicht zur Umsetzung des Konzepts der Bedürfnisbefriedigung innerhalb des Prinzips des Schutzes der Religion und der Aufrechterhaltung des Lebens „once we establish the principle that ...“ – und konterkariert hiermit seinen Versuch, das genannte Prinzip als auf Koran, Sunna und *fiqh* basierend zu rechtfertigen.¹⁰²

V.2.4 Die Diskussion um die öffentlichen Güter

Ein weiterer Begriff, den die Islamischen Ökonomen in Zusammenhang mit der Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ verwenden und der Auswirkungen auf die Legitimation der Theorie über Umfang und Inhalt öffentlicher Ausgaben hat,¹⁰³ ist der der *maṣāliḥ* (Sing. *maṣlaḥa*). In Abgrenzung zum Begriff des gesellschaftlichen Schadens (Sing. *mafsada*, Pl. *mafāsida*) und als zentraler Definitionspunkt schon in den Konzeptionen von Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111) und Abū Ishāq aṣ-Ṣāṭibī (gest. 1388) enthalten, bezeichnen die *maṣāliḥ* den der Real-

⁹⁶ Auf die *furūd kifāya* rekurren u.a. auch Fahim Khan und Monzer Kahf, vgl. Khan, F. 1995: 41; Kahf, Monzer 1992: Financing the Public Sector in an Islamic Perspective: 174; im folgenden Kahf 1992.

⁹⁷ Siddiqi, M.N. 1988a: 258.

⁹⁸ Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1987: Public Expenditure in an Islamic State: 26; im folgenden Siddiqi, M.N. 1987.

⁹⁹ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988a: 253-8.

¹⁰⁰ Ebd. 260.

¹⁰¹ Ebd. 260.

¹⁰² Ebd. 262.

¹⁰³ Siddiqi, M.N. 1987: 34.

sierung sozialer Wohlfahrt dienenden gesamtgesellschaftlichen Nutzen.¹⁰⁴ Der juristischen Definition aš-Šāṭibī zufolge existieren drei hierarchisch geordnete Arten von Gesamtnutzen: An oberster Stelle stehen alle unverzichtbar notwendigen Aktivitäten (*darūrīyāt*), die der Bewahrung des persönlichen und sozialen Lebens wie der Religion, des Lebens, der Familie, des Eigentums und des Intellekts, etwa durch Befolgung der religiösen Pflichten oder der Unverletzlichkeit des Lebens, dienen.¹⁰⁵ Die zweite als „Erfordernisse“ (*ḥāǧīyāt*) bezeichnete Kategorie umfasst die nicht unbedingt notwendigen Handlungen, die ebenfalls der Bewahrung obengenannter Ziele dienen sollen – z.B. den Erwerb von Wissen. Die dritte und zugleich unterste Kategorie des Gesamtnutzens bilden schließlich die empfehlenswerten Handlungen (*taḥsīmīyāt* oder *taḥḍīrāt*), die Etikette wie Höflichkeit, Zurückhaltung und Mäßigkeit (insbesondere in der Konsumtion) betreffen.

Diese an juristische Definitionen angelehnte dreistufige Hierarchie moralischer Handlungen, deren Befolgung nach Ansicht von Muḥammad al-Ġazālī und aš-Šāṭibī der Steigerung sozialer Wohlfahrt dient, wird von einigen Islamischen Ökonomen als ein „detailliertes“ und auf „göttlicher Leitung“ beruhendes Wertesystem und demzufolge als einzig gültige Quelle für heutige Wertentscheidungen sowie für die Prioritätensetzung im Konflikt zwischen den Interessen der Gesellschaft und denen des Individuums herangezogen.¹⁰⁶ Nach Ansicht von Fahim Khan werde ein „islamisches Wirtschaftssystem“ mit Hilfe dieses Konzepts in die Lage versetzt, zwischen legitimen „Bedürfnissen“ (*needs*) und ungerechtfertigten „Wünschen“ (*wants*) der Armen zu unterscheiden.¹⁰⁷

Einen bezeichnenden Ausdruck dafür, welches Ausmaß eine bloße Fixierung auf Definitionen des *fiqh* und ihre Übertragung in die Wohlfahrtskonzeption der Islamischen Ökonomik erreichen kann, liefert Monzer Kahf. Vor dem Hintergrund der von aš-Šāṭibī vorgenommenen Hierarchisierung moralischer Handlungen in *darūrīyāt*, *ḥāǧīyāt* und *taḥḍīrāt* ist Kahf bereit, zwischen einer „Subsistenzwohlfahrt“ und einer lediglich „wünschenswerten Wohlfahrt“ zu differenzieren. Kahf zufolge umfasst die Kategorie der unverzichtbaren Notwendigkeiten (*darūrīyāt*) die Subsistenzsicherung aller Personengruppen, allerdings mit der Einschränkung, dass Frauen weder den gleichen Bildungsstand noch eine dem sozialen Status der Männer entsprechende Kleidung benötigen.¹⁰⁸ Alle über die bloße Subsistenzebene hinausgehenden staatlichen Versorgungsleistungen wer-

¹⁰⁴ Mit den englischen Bezeichnungen utilities für *maṣāliḥ* und disutilities für *maḥāsīd* wiedergegeben, vgl. Zarqa 1980: 13.

¹⁰⁵ Vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 33; Zarqa 1980: 13ff.

¹⁰⁶ „Thus we have at our disposal that magnificent and rich source for defining priorities and resolving conflicts among social aims or individual interests. It is not only an intellectual heritage but, more importantly, it is a detailed value system solidly based on Divine Guidance. To a Muslim this is the only valid source of value judgements and interpersonal comparisons.“ Vgl. Zarqa 1980: 16.

¹⁰⁷ Vgl. Khan, F. 1995: 37-39.

¹⁰⁸ Kahf 1983: 143.

den von Kahf lediglich als „wünschenswerte“ oder auch als „soziale“ Wohlfahrt¹⁰⁹ bezeichnet, die – angelehnt an die von aš-Šāṭibī entworfenen Kategorien der Erfordernisse (*ḥāğīyāt*) und empfehlenswerten Handlungen (*taḥḍīrāt*)¹¹⁰ – für ihn die „Bereitstellung eines adäquaten Lebensstandards“ bedeutet, wofür er keinerlei Notwendigkeit sieht.¹¹¹ In Abgrenzung zum britischen Wohlfahrtsstaat ist der islamische Staat nicht verpflichtet, seinen Bürgern „soziale Wohlfahrt“ zu sichern; Bezugspunkt und Unterscheidungskriterium solle hierfür die *ṣarīʿa* bilden.¹¹²

Kahf geht in seiner restriktiven Wohlfahrtsdefinition, die auch von seinen Kollegen als zynisch und den Armen gegenüber ungerecht kritisiert wird,¹¹³ an anderer Stelle noch einen Schritt weiter, wenn er für die Einführung neuer, der Mystik entnommener Kriterien für die Festlegung der Armutsgrenze plädiert. Diese sollte sich weniger an ökonomischen Kriterien orientieren als an den von ihm vorgeschlagenen Konzepten des *ghināʾ an-nafs* (Selbstgenügsamkeit), *ʿafāf* (Bescheidenheit) und *ṭawāb* (religiöses Verdienst).¹¹⁴ Zur Absicherung seiner Neudefinition bedient sich Kahf – wie typisch für die teilweise willkürliche Vorgehensweise der Islamischen Ökonomen – eines entsprechenden *ḥadīṡ* sowie des Koran, in denen die Begriffe „Selbstgenügsamkeit“ und implizit auch „Bescheidenheit“ neben denen des „Reichtums“ genannt werden. Zumindest im Falle der von Kahf bemühten Sure 2, 273 zeigt sich allerdings, dass diese einer sehr willkürlichen Interpretation bedarf, um als Untermauerung für die Legitimation von Bescheidenheit als Wohlstandsersatz zu fungieren.¹¹⁵ Anders als in Kahfs Auslegung handelt es sich bei Sure 2,273 und den ihr vor- und nachgestellten Suren um Aufrufe zum Spenden, die gerade den Bescheidensten unter den Armen zugute kommen sollen.¹¹⁶

¹⁰⁹ Ebd. 142.

¹¹⁰ Hieran zeigt sich eine weitere willkürliche Interpretation juristischer Begriffe: So werden die von aš-Šāṭibī geprägten Begriffe der Erfordernisse (*ḥāğīyāt*) in der Literatur der Islamischen Ökonomen mit *conveniences* übersetzt, was im Deutschen Annehmlichkeiten oder Komfort bedeutet; entsprechend wird die unterste Kategorie moralischer Handlungen, die empfehlenswerten Handlungen (*taḥḍīrāt*) mit dem Begriff *refinements*, im Deutschen Vollkommnungen, wiedergegeben. Vgl. Zarqa 1980: 13-15.

¹¹¹ Ebd. 143; Kahf wiederum übersetzt mit Bezug auf aš-Šāṭibī die Kategorien *ḍarūrīyāt* mit *necessities*, *ḥāğīyāt* mit *wants* und *taḥḍīrāt* mit *luxuries*, ebd. 148.

¹¹² Ebd. 142.

¹¹³ Vgl. Kommentar zu Kahf 1983: 157.

¹¹⁴ „With the elements of *ṭawāb*, *ʿafāf* (modesty) and *ghināʾ al-nafs* (self-contentment) entering in the welfare of Muslims there is a need for creating new criteria for the measurement of poverty in order to conclude the cases of poverty and economic need that do not come into the knowledge of the state because of these concepts.“ Vgl. Kahf 1983: 143.

¹¹⁵ „Also, the concept of modesty (*ʿafāf*) is used in the Qurʾan to mean the satisfaction with the little that one may have to the extent that one appears rich.“ Vgl. Kahf 1983: 143, Anm. 38; 39.

¹¹⁶ Vgl. Paret's Übersetzung des von Kahf interpretierten Teils der Sure 2,273 (hier fett markiert): „(Was ihr spendet, soll besonders) den Armen (zukommen), die (im Kriegsdienst?) um Gottes Willen behindert sind, indem sie (aus Mangel an Reittieren und dergleichen?) nicht im Land (draußen) unterwegs sein können. (Nur) wer töricht ist, hält sie für reich, weil sie sich zurückhalten (und nicht immer betteln). Du erkennst sie (aber als ver-

V.2.5 Zusammenfassung

Die in der Islamischen Ökonomik anzutreffenden Ansätze zur Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ spiegeln sowohl die in dem Begriff Wohlfahrt enthaltene Ambivalenz als auch die Heterogenität der existierenden westlichen Wohlfahrtstheorien. Die Vorstellungen von einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ weisen dabei deutliche Analogien zur sogenannten Älteren Wohlfahrtsökonomik auf, deren Grundzüge weitgehend übernommen werden, allerdings um das Postulat erweitert, der Islam verheiße Glücks- und Wohlstandsmaximierung nicht nur für das Diesseits, sondern auch für das Jenseits. Parallelen bestehen ferner zur sogenannten Neueren Wohlfahrtsökonomik, insbesondere zur sozialen Wohlfahrtsfunktion des Bergson-Samuelson-Typs, die einen breiten Rahmen für die Integration jeglicher Normensysteme bietet. Hinsichtlich der Bewertung des Unterfangens der Islamischen Ökonomen, eine „islamische Wohlfahrtsfunktion“ zu definieren und zu legitimieren, zeigt sich, dass ihre Konzepte kaum über eine traditionelle Definition von Wohlfahrt (als Zustand vollendeter Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Glücksempfindung und Weisheit) und ihre bloße Postulierung (als vom Willen Gottes abhängig, als Ausdruck der Ziele der *šarī'a* sowie in Anlehnung an die vermeintlich historischen Wohlfahrtsmodelle der Urgemeinde in Medina und des Staates unter ʿUmar bin ʿAbd al-ʿAzīz) hinausgehen.

Zur Methodik der Legitimation einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ zählt ferner der Rückgriff auf Rechtstheoretiker des Mittelalters, so auf aš-Šāṭibī und al-Ġazālī, die seinerzeit Wohlfahrt unter dem Aspekt des öffentlichen Interesses (*maṣlaḥa*) diskutierten und das Prinzip der Bedürfnisbefriedigung der Menschen als ein in der *šarī'a* garantiertes Ziel betrachteten, das den sozialen Pflichten (*furūd kifāya*) zuzurechnen sei. So entspricht es der verbreiteten Vorgehensweise der Islamischen Ökonomen, sich an der von aš-Šāṭibī entworfenen dreistufigen Einteilung moralischer Handlungen zu orientieren, um vor diesem Hintergrund ein „detailliertes“ und „auf göttlicher Leitung beruhendes Wertesystem“ zu postulieren, das als einzig gültige Quelle für Wertentscheidungen von heute herangezogen werden könne.

Dass eine bloße Fixierung auf den *fiqh* und die partielle Übernahme juristischer Definitionen zu extrem restriktiven Wohlfahrtsdefinitionen führen können, zeigt das Beispiel eines Autors. Dieser interpretiert die von aš-Šāṭibī entwickelten Begriffe der sogenannten notwendigen, erforderlichen und empfehlenswerten Handlungen um und entwickelt eine neue, den Armen vor allem Bescheidenheit abverlangende Wohlfahrtskonzeption. Vor diesem Hintergrund differenziert er zwischen einer Subsistenzwohlfahrt und einer lediglich wünschenswerten Wohlfahrt, wobei er für die Gewährleistung letzterer durch den Staat keinen Bedarf sieht.

schämte Arme?) an ihrem (charakteristischen) Äußeren. Sie bitten die Leute nicht in aufdringlicher Weise (um Almosen). Und was ihr an Gutem spendet, darüber weiß Gott Bescheid.“ Vgl. Paret 1979: 40/41.

V.3. Die Staatskonzeption in der Islamischen Ökonomik

Das folgende Kapitel behandelt die im ökonomischen Bereich und hinsichtlich der politischen Ordnungsvorstellungen entwickelten Ziele eines künftigen „islamischen Staates“, dessen Existenz als eine Voraussetzung für das „System“ Islamische Ökonomik betrachtet wird. Hierzu werden zunächst die relevanten Legitimationen der *raison d'être*, der Ziele und des politischen Typs des „islamischen Staates“ geklärt. Ferner geht es um die Frage, welche Bedeutung hierbei den im Rahmen einer „islamischen Demokratie“ neu einzuführenden Methoden der Entscheidungsfindung wie dem Konsensschluss (*iğmā*), der selbstständigen Rechtsentscheidung (*iğtibād*) und dem Beratungsprinzip (*šūrā*) zukommen, die in der Islamischen Ökonomik als brauchbare Methoden für die Aktualisierung frühislamischer Wirtschaftskonzepte, insbesondere für die *zakāt*-Theorie, betrachtet werden.

V.3.1 Legitimation und Funktionsbestimmung des „islamischen Staates“

Weitgehender Konsens herrscht in der Islamischen Ökonomik über die Frage der Existenz einer für die Aufrechterhaltung der Ordnung und die politische Organisation zuständigen Autorität in Form eines Staates,¹¹⁷ dessen Existenz aus der *šarī'a* abgeleitet wird.¹¹⁸ Dieser – von einer Mehrheit der Islamischen Ökonomen mit dem Attribut „islamisch“ und nur von einer Minderheit als „muslimisch“ apostrophierte¹¹⁹ – Staat müsse aber nicht zwangsläufig auch autoritär sein, obwohl er Macht und Autorität zentralisiert und das Recht auf Bestrafung¹²⁰ sowie Vollstreckung der Todesstrafe besitzen soll.¹²¹ Denn auch der Staat – so die Argumentation – müsse die Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Gerechtigkeit aufrechterhalten,¹²² die neben den moralischen Normen als kompensierende Elemente gegenüber seinem autoritären Charakter fungieren sollen.¹²³

So homogen sich in der Islamischen Ökonomik die Legitimation eines „islamischen Staates“ präsentiert, etwa indem auf das historische Vorbild des „Modellstaates“ Medina rekuriert wird,¹²⁴ so heterogen fällt die Bestimmung der Ge-

¹¹⁷ Vgl. Chapra 1970: 237.

¹¹⁸ Vgl. Mubārak 1980: 208/9; „The conception of a State as an authority responsible for conducting the affairs of a Moslem society is provided for by the Qur'an and authentic prophetic tradition (Hadith). Indeed, Islamic jurisprudence (Fiqh) abounds in practical analyses which support the concept of such an institution (i.e. the State), in whose absence chaos would be widespread and rights would be violated.“ Vgl. Sakr 1980a: 104.

¹¹⁹ Vgl. The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: 159.

¹²⁰ Chapra 1970: 238.

¹²¹ Naqvi 1978: 132; Sakr 1980a: 110.

¹²² Vgl. The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: 150.

¹²³ Chapra 1970: 240.

¹²⁴ Kahf 1983: 136.

samtheit der Staatsfunktionen aus. Eine Minderheit innerhalb der Islamischen Ökonomik, die der theologisch-rechtlichen Richtung zuzuordnen ist, definiert die Aufgaben des Staates eher der traditionellen und legalistischen Sicht entsprechend als Schaffung eines Zustands von Recht und Billigkeit (*qist*), bestehend aus Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Ausgewogenheit (*tawāzun*), als Beseitigung von „Unrecht“ (*zulm*) sowie als Gewährung von Sicherheit und als Wahrung des koranischen Prinzips „Gutes gebieten und Schlechtes verbieten“.¹²⁵

Es wäre allerdings verkürzt davon zu sprechen, dass die Islamischen Ökonomen die Funktion eines künftigen „islamischen Staates“ allein auf die Erfüllung der in der *šarīʿa* vorgesehenen Aufgaben¹²⁶ beschränken würden; vielmehr zeigt sich eine Mehrheit der Theoretiker bereit, ihre Definition an den Vorgaben der *šarīʿa* zu orientieren und diese um weitere Funktionen zu ergänzen. Nach den Vorstellungen Muhammad Nejatullah Siddiqis, die stellvertretend für viele stehen, umfassen diese Funktionen – neben der Betonung der Permanenz der *šarīʿa* – sowohl zeit- und raumgebundene Entscheidungen, die in Anpassung an soziale und ökonomische Bedingungen von heute auf *iğtibād*- und *qiyās*-Basis getroffen werden könnten, als auch Aufgaben, die durch einen Konsultationsprozess (*šūrā*)¹²⁷ zwischen den Bürgern und dem Staat zustandekämen und die für jede Zeit und an jedem Ort gültig seien.¹²⁸ Zentraler Punkt in der Funktionsbestimmung des künftigen „islamischen Staates“ ist in diesem Zusammenhang die Forderung nach Durchsetzung und „Anwendung der *šarīʿa*“ (*taṭbīq aš-šarīʿa*),¹²⁹ die Kahf zufolge Ziel und Zweck des „islamischen Staates“ sowie den Rahmen seiner Politik determinieren.¹³⁰

Weitere Elemente der Funktionsbeschreibung eines „islamischen Staates“ finden sich bei Chapra, dessen Vorstellungen ebenfalls als repräsentativ für die Mehrzahl der Islamischen Ökonomen gelten können. Chapra zählt zu den weiteren Funktionen des Staates, dass dieser als primäre Voraussetzung die Souveränität Gottes anerkennen, demokratisch anstelle von theokratisch¹³¹ sowie wohlfahrts-

¹²⁵ So Muḥammad al-Mubārak mit Bezug auf Sure 3,10 u. 9,71, vgl. Mubārak 1980: 208/9.

¹²⁶ Hierbei geht es vor allem um die Verwirklichung der sogenannten „Ziele der *šarīʿa*“ (*maqāṣid aš-šarīʿa*), die auch in der Islamischen Ökonomik einen wichtigen Topos darstellen, vgl. Chapra 1992: 275.

¹²⁷ Vgl. Siddiqi M.N. 1996: 44.

¹²⁸ Daneben sieht Siddiqi die Möglichkeit, vor dem Hintergrund des öffentlichen Interesses (*maṣlaḥa*) zu argumentieren, vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 9.

¹²⁹ Mannan betont in diesem Zusammenhang, dass der künftige „islamische Staat“ die *šarīʿa* durchsetzt und die Individuen zur Einhaltung ihrer Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft zwingt, vgl. Mannan 1984b: 42.

¹³⁰ Kahf 1983: 138.

¹³¹ „The Islamic State is not a theocracy in the sense of priestcraft but an ideological state which serves as a mechanism for the implementation of the laws of the Qurʾan and Sunna“, vgl. Mannan 1967: Fiscal Policy and Budgeting in Islam: 42; im folgenden Mannan 1967; eine gegensätzliche Auffassung, die unter den Islamischen Ökonomen keine Mehrheit fand, wurde 1980 auf einem Symposium der *Internationalen Arbeitsorganisation* in Genf vertreten. Hier sprach sich die Mehrzahl der heterogen zusammengesetzten und nicht aus-

orientiert sein müsse. Ferner nennt er die Aufrechterhaltung von Gesetz und Ordnung sowie den Erhalt des Lebens und des Eigentums, die Durchsetzung ethischer Prinzipien (insbesondere in der Wirtschaft), die Sicherung der Marktmechanismen, die Bereitstellung einer administrativen und sozialen Infrastruktur sowie die Schaffung sozialer Gerechtigkeit.¹³² Als typisch und auffällig – und auch bei anderen Protagonisten zu finden – erweist sich die Hervorhebung eines intensiven staatlichen Engagements im Bereich der Ethik, deren Normen gleichzeitig seinen Daseinszweck (*raison d'être*) bestimmen und seinen Aktionsradius begrenzen.¹³³ Dieser ethisch orientierte Staat investiert in die Entwicklung der geistigen und moralischen Werte der Gesellschaft,¹³⁴ er harmonisiert mittels seiner Steuerpolitik die geistigen und materiellen Wünsche seiner Bürger¹³⁵ und er wird zum Instrument für die Durchsetzung,¹³⁶ Überwachung und Einhaltung der moralischen Werte und Ziele der Gesellschaft,¹³⁷ wozu ihm im Falle der Normenverletzung auch das Mittel der Bestrafung zusteht.¹³⁸ Nach Ansicht von Waqar Ahmed Husaini solle dem Staat sowohl die „Kontrolle und Steuerung des gesamten soziokulturellen Systems“ obliegen¹³⁹ als auch die Schaffung einer „ideologischen oder *šarī'a*-orientierten politischen Kultur“, die als Folge von islamischer Erziehung, Indoktrination und ethisch-politischer Sozialisation einen neuen Personentyp mit einer „integrierten kulturellen Mentalität“ hervorbringt.¹⁴⁰

Einen Schritt weiter – und bezeichnend für Tendenzen, sich vorrangig an den legalistischen Vorgaben des *fiqh* zu orientieren – geht Monzer Kahf, der in Abgrenzung zu weltlichen Interessen die „Etablierung der Religion“ und „Bewahrung der Interessen der Religion“ zur *raison d'être* und zum Hauptziel eines künftigen „islamischen Staates“ erklärt.¹⁴¹ Hierunter versteht Kahf den Schutz und die Bewahrung der Religion,¹⁴² den Vorrang von Gottes Wort¹⁴³ sowie die Bewahrung der

schließlich der Islamischen Ökonomik zuzurechnenden Teilnehmer für eine egalitäre Theokratie im Sinne der Gleichheit aller Menschen vor Gott aus, vgl. The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: 150.

¹³² Vgl. Chapra 1970: 238-250.

¹³³ Ebd. 240/1; 250.

¹³⁴ Salama 1983: 102.

¹³⁵ Ebd. 99/100; Sakr 1980a: 103/4.

¹³⁶ Eine abweichende Meinung hierzu wurde 1980 auf einem Symposium der *Internationalen Arbeitsorganisation* in Genf formuliert: Der muslimische Staat könne islamische Werte nicht etablieren, sondern nur verteidigen. Die Aufgabe des Staates bestünde vielmehr in einer „translation of an ethical code into operational rules of social behaviour and to their enforcement“, vgl. The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: 150.

¹³⁷ Chapra 1970: 238/9; Salama 1983: 100.

¹³⁸ Chapra 1970: 241.

¹³⁹ Ebd. 116.

¹⁴⁰ So z.B. „integrierte Ingenieure“, ebd. 105/6 u. 115/116; Vgl. hierzu die Kapitel V.7.3 Die Islamisierung der menschlichen Verhaltensstrukturen und V.6.2 Paradigmenbau und ökonomische Einheit „*Muslimischer Mensch*“.

¹⁴¹ Kahf 1983: 144.

¹⁴² Kahf 1992: 162-4.

šarī'a hinsichtlich der Machtposition des Staates, seines Rechts auf islamische Missionierung (*da'wa*) und auf Verteidigung.¹⁴⁴ Kahfs eng gefasster Ansatz bezüglich der „Anwendung der *šarī'a*“ und den Rechten des Individuums und der Gesellschaft endet mit der Forderung, dass alle menschlichen und materiellen Ressourcen auf die Anwendung und Expansion der Religion hin mobilisiert werden müssten.¹⁴⁵

V.3.2 Staatstyp und politische Organisationsform: die „islamische Demokratie“

Während in der Islamischen Ökonomik Fragen zur ökonomischen Funktion des Staates, etwa die Möglichkeit staatlicher Eingriffe in die Wirtschaft, intensiv diskutiert werden, finden sich zum Komplex des Staatstyps und der Form der politischen Organisation eher vereinzelte Aussagen.

1980 vertrat die Mehrzahl der Diskutanten auf einem von der *Internationalen Arbeitsorganisation* in Genf veranstalteten Symposium die Auffassung, dass die Staatsform eines idealen „muslimischen Staates“ eine „egalitäre Theokratie“ sei, die als religiöser Staat unter der Autorität Gottes seinen Bürgern gleichen Status vor Gott garantiere. Außerdem gelte das Prinzip, dass die Autorität eines Kalifen oder eines anderen Herrschers nicht größer als die Gottes auf Erden sein dürfe.¹⁴⁶

Diese Auffassung findet bei der Mehrzahl der Islamischen Ökonomen hingegen keine Mehrheit. Umar Chapra lehnt eine Theokratie ausdrücklich ab und bezeichnet die Form eines künftigen „islamischen Staates“ als „demokratisch“. Hierunter versteht er ein „demokratisches System“, das „auf der Grundlage des moralischen Gesetzes – wie in Koran und Sunna zum Ausdruck gebracht“ – errichtet werden solle.¹⁴⁷ Um diesem Anspruch zu genügen, schlägt Chapra mit Verweis auf die historischen Vorbilder des Propheten Muḥammad und des vierten „rechtgeleiteten“ Kalifen ʿAlī Ibn Abī Ṭālib (gest. 661) vor, dem Instrument der Konsultation (*šūrā*) in Prozessen der Entscheidungsfindung innerhalb der *umma* wieder Geltung zu verschaffen.¹⁴⁸

¹⁴³ Kahf 1983: 140.

¹⁴⁴ Ebd. 144.

¹⁴⁵ Ebd. 140.

¹⁴⁶ „Participants felt that, in its political and religious unity the Moslem State is, in fact, an ideal and egalitarian theocracy in which all believers are equal before God. The Umma (or community of believers) is, in essence, a religious state which continues to be organised politically under the authority of God, vested permanently in Him and never actually delegated. The authority of the caliph or other rulers is neither more nor less than god's authority on earth.“ Für ein laizistisches Staatswesen wie in der Türkei sprach sich dagegen nur eine Minderheit der Anwesenden aus. Vgl. The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: 150.

¹⁴⁷ Chapra 1970: 238.

¹⁴⁸ Ebd.

Eine ähnliche Auffassung vertritt Husaini, der sich intensiv mit der Frage des Regierungstyps und der politischen Organisation auseinandersetzt und dessen Vorschläge sich detaillierter als die anderer Theoretiker ausnehmen. Husainis Legitimation eines „demokratischen Systems“ orientiert sich an dem Konzept des „optimalen *šarī'a*-Regimes von Ibn Ḥaldūn“. Dieses als Kalifat oder Imamats bezeichnete Regime sichere auf Basis des göttlichen Gesetzes die Hierarchie der *šarī'a* über die Menschen – bezeichnet mit den Begriffen Elite (*ḥāṣṣa*) und gemeines Volk (*‘amma*) –, und diene durch Harmonisierung des sozialen Lebens zugleich dem Ziel des Gemeinwohls im Diesseits und im Jenseits.¹⁴⁹ Das von Husaini favorisierte Konzept Ibn Ḥaldūns sieht an der Spitze des Systems einen Imām vor, dessen Wahl durch Konsens (*iğmā‘*) der sogenannten „Leute des Lösen und Bindens“ (*ahl al-ḥall wa’l-‘aqd*) zustande komme, die gleichzeitig das Konsultationsgremium (*ahl aš-šūrā*) bildeten. Diese müssten allerdings ihre Befähigung in puncto Wissen, Vertrauenswürdigkeit, Ethik und kompetentem Handeln nachweisen.¹⁵⁰ Husaini zufolge wird die Staatsführung, deren Vertreter zudem eine „soziale und persönliche Ethik“¹⁵¹ sowie eine „altruistische, die *šarī'a* befolgende Persönlichkeit“ besitzen müssen,¹⁵² nur durch einen Konsens der Bevölkerung, der in Form einer „freien und fairen Wahl“ des Parlaments (*mağlis aš-šūrā*) zustande komme, legitimiert.¹⁵³

Während Husaini die Überlegenheit des Modells von Ibn Ḥaldūn gegenüber anderen Staatssystemen betont, treffen andere Autoren diesbezüglich nur sehr vereinzelte Aussagen. So spricht etwa Muḥammad al-Mubārak einer gesonderten Klasse oder Elite jegliches Recht ab, die Regierung zu stellen.¹⁵⁴ Muhammad Abdul Mannan äußert sich nur dahingehend, der Staat habe das islamische Gesetz durchzusetzen und seine Bürger zur Einhaltung ihrer Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft zu zwingen. Diese wiederum würden ihren politischen Führer, sofern dieser die *šarī'a* durchsetze, durch Wahlen legitimieren und ihm den Gehorsam verweigern, sobald er dieser Aufgabe nicht nachkomme.¹⁵⁵ Mannan zufolge muss die Staatsführung vorrangig drei Prinzipien aufrechterhalten: erstens die Souveränität Gottes anerkennen, was bedeutet, dass es für den Herrscher keine absolute Macht gebe, da er nur als Stellvertreter Gottes handeln könne, zweitens die Gleichheit der Menschen vor Gott garantieren und drittens das Prinzip der friedlichen Koexistenz der Völker auf nationaler und internationaler Ebene durchsetzen.¹⁵⁶ Der Staat ist bei Mannan „kein Selbstzweck“, sondern lediglich „Mittel“ zur Umsetzung von sozialer Gerechtigkeit.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Vgl. Husaini 1980: 98/99.

¹⁵⁰ Ebd. 100.

¹⁵¹ Ebd. 94.

¹⁵² Ebd. 96.

¹⁵³ Ebd. 93/94.

¹⁵⁴ Mubārak 1980: 208/9.

¹⁵⁵ Mannan 1984b: 42.

¹⁵⁶ Mannan begründet dieses Prinzip mit der koranischen Anweisung „kein Zwang in der Religion“, „*lā ikrāha fī’ d-dīn*“ (Sure 2,256). Als Beispiel führt er an, dass es in einem künftigen

Was die Form der politischen Organisation angeht, postuliert Husaini eine „islamische Demokratie“, die er – in paralleler Verwendung der Begriffe „*sharī'a*-Regime“ und „islamischer Staat“ – als legalistische, politische, soziale, kulturelle, religiöse und geistige Demokratie charakterisiert und durch das Postulat des Prinzips der Einheit und Hierarchie der Ziele und Mittel erweitert.¹⁵⁸ Mit dem Ziel der „Modernisierung des islamischen politischen Denkens“ plädiert Husaini in diesem Zusammenhang für die Einführung neuer Methoden der politischen Entscheidungsfindung,¹⁵⁹ die er weitgehend dem Instrumentarium des *fiqh* entlehnt. Ihm zufolge sollen das Konsultations- (*shūrā*) und das Konsensprinzip (*iğmā'*) sowie das Prinzip der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*) in den Entscheidungs- und Meinungsbildungsprozessen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Verbände angewandt und als etablierte Institutionen zu Innovationen in Wissenschaft und Technik führen. Gleichzeitig seien die Werte und Interpretationsmöglichkeiten des islamischen Rechts zu nutzen.¹⁶⁰

Diese Konsultationsprozesse, die er zwischen den gesellschaftlichen Organisationen und den staatlichen Gewalten – so zwischen Legislative, Judikative und Exekutive – angewandt sehen will, sollen Husaini zufolge um westliche demokratische Methoden der Entscheidungsfindung, die islamisch interpretiert zu einer Belebung des islamischen Theoriegebäudes führen würden, erweitert werden.¹⁶¹ Zugleich aber betont er, dass sich die Interessen der Gewerkschaften und Berufsvereinigungen dem Gemeinwohl unterzuordnen hätten.¹⁶²

Die Methode, durch Übertragung des *iğtibād*-Prinzips in die politische Sphäre neue Möglichkeiten der Entscheidungsfindung zu schaffen, will Husaini auch auf andere Bereiche anwenden. So vertritt er im Gegensatz zu anderen Theoretikern die Auffassung, dass die im islamischen Recht verankerten ökonomischen Prinzi-

„islamischen Staat“ keine religiös begründete Besteuerung von Nichtmuslimen durch die Almosensteuer *zakāt* geben dürfe. Diese seien allenfalls auf monetärer Basis mit einem entsprechenden Betrag zu besteuern, ebd. 46/47.

¹⁵⁷ Ebd. 47.

¹⁵⁸ „Islamic democracy postulates a unity and hierarchy of ends and means. This is based on another *sharī'a* principle, *ṣadd al-dharī'a* ('blocking of means'), which is a subtype of the *sharī'a* concept of public interest. Succinctly, this principle states that whatever action is needed to achieve a lawful end or to promote an established desideratum is itself obligatory; but those means are unjustifiable which lead to forbidden ends or consequences.“ Vgl. Husaini 1980: 104/5.

¹⁵⁹ Ebd. 92.

¹⁶⁰ „The translation of these attitudes into institutions of environmental engineering systems, decision-making – inquiry commissions, data gathering and dissemination agencies, and public and parliamentary hearings; is a distinguishing feature of the fully mobilised and modernised political democracies. In adapting such decision-making methods and institutions the Muslim governments and environmental agencies must keep abreast of innovations in science and technology while utilising the permanent values and innovative interpretations of Islamic law, politics and environmental engineering economics.“ Ebd. 109.

¹⁶¹ Ebd. 118.

¹⁶² Ebd. 113.

prien als zeit- und raumbunden, als kurzlebig sowie als zeitgenössischen Entscheidungsprozessen unterliegend zu betrachten seien. Dies sei insbesondere für die *zakāt*-Theorie von Bedeutung, indem es aktuelle Definitionen der Parameter des Surplus und des Opfers (*sacrifice*) erlaube und so Neudefinitionen ermögliche.¹⁶³ Die von Mannan vertretene Gegenposition – paradoxerweise ohne einschränkende Wirkung auf sein Vorhaben, das klassische *zakāt*-Gesetz neu zu interpretieren – lautet demgegenüber, dass die die Konsumtion, Produktion und Distribution beherrschenden Grundprinzipien des islamischen Rechts analog zu den in Koran und Sunna enthaltenen Prinzipien als unabhängig von Zeit und Raum gälten.¹⁶⁴

Zu ähnlichen Einschätzungen der Rolle der *šūrā* in den politischen Entscheidungsprozessen eines künftigen „islamischen Staates“ gelangt neben Husaini auch Muhammad Nejatullah Siddiqi, der im Gegensatz zu früheren Äußerungen, in denen er die konsequente Anwendung staatlicher Zwangsmaßnahmen favorisierte, inzwischen liberalere Positionen vertritt.¹⁶⁵ Auch Siddiqi sieht die Grenzen staatlichen Handelns durch die in einem Prozess der gegenseitigen Beratung (*šūrā*) getroffenen Entscheidungen determiniert. Im Unterschied zu Husaini solle dieses Instrument allerdings lediglich in Angelegenheiten angewandt werden, die nicht explizit von Koran und Sunna geregelt worden seien.¹⁶⁶ Entsprechend ist Siddiqi der Auffassung, dass der Umfang der öffentlichen Ausgaben – neben dem *maṣlaḥa*-Prinzip und dem Grad des Versagens des Marktes – durch den Willen der Menschen bestimmt werde, der sich in demokratischen Entscheidungsprozessen manifestiere.¹⁶⁷ Ein durch den politischen Prozess zustande gekommener Konsens der Menschen sei vor allem im Bereich der Besteuerung wichtig, insbesondere dann, wenn die Steuerraten und -güter über die in der *šarīʿa* genannten Angaben hinausgehen¹⁶⁸ oder zu anderen als den dort genannten Zwecken Verwendung finden sollen.¹⁶⁹

Choudhury wiederum bestimmt *šūrā* als „Wissen um die Tatsachen“ und sieht dieses Prinzip in der „epistemologischen Basis der *šarīʿa*“ legitimiert.¹⁷⁰ Er definiert die Anwendung der *šūrā* als dezentralisierte, interaktive Entscheidungsprozesse, die das Zentrum des Organisationsverhaltens bilden¹⁷¹ und alle Teile der Bevölkerung

¹⁶³ Ebd. 134.

¹⁶⁴ Mannan 1984b: 23; 20; vgl. auch das nachstehende Kapitel VI. Die Konstruktion von *zakāt*-Theorien in der Islamischen Ökonomik.

¹⁶⁵ Vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 208; 210 .

¹⁶⁶ Siddiqi, M.N. 1987: 28; 33.

¹⁶⁷ Ebd. 34.

¹⁶⁸ Ebd. 10.

¹⁶⁹ Ebd. 32.

¹⁷⁰ Vgl. Choudhury 1991: 260; 269.

¹⁷¹ Hierfür verwendet er den Begriff „Islamic *shūrā*tīc (i.e. based on *shūrā* decision-making process)“, ebd. 259-61.

einschließen müssten.¹⁷² Er entwirft ein System von *šūrā*-praktizierenden Institutionen, an dessen Spitze die *Organisation der Islamischen Konferenz* (OIC) steht und dessen Basis sogenannte Grasswurzel-*šūrās* bilden.¹⁷³ Ziel der Institutionalisierung dieses Prinzips ist die Herstellung eines „sozialen Konsenses“ in der Gesellschaft, was im Endstadium einen „neuen ethischen Menschen“ hervorbringen werde.¹⁷⁴ Im Rahmen der Anwendung einer ethisch fundierten „islamischen Politik“ sollen diese *šūrā*-Prozesse politische Macht und Gesellschaft in Einklang bringen¹⁷⁵ und durch intensive Kommunikation den politischen und den ökonomischen Sektor integrieren.¹⁷⁶

Im Rahmen des *šūrā*-Konzepts als neu einzuführende Methode der Entscheidungsfindung, deren Methoden, Ziele und Ergebnisse zugleich für sakrosankt erklärt werden,¹⁷⁷ thematisiert wiederum Husaini „islamische Methoden“ der Konfliktlösung in einer künftigen „islamischen Demokratie“. Hierzu zählt er den Schiedsspruch (*arbitration*), die Vermittlung (*mediation*), die Schlichtung (*conciliation*) und die Rechtsprechung (*adjudication*), die er allerdings nicht als den Erfordernissen eines modernen Staates genügend betrachtet. Auch hier plädiert Husaini für die Übernahme westlicher Methoden, etwa des Meinungsstreits (*contention*), der Verhandlung (*negotiation*) und der Übereinkunft (*bargaining*), die, sobald islamisch interpretiert und in Konformität zur *šarī'a* gebracht, in eine künftige „islamische Konfliktlösungsmethodik“ integriert werden könnten.¹⁷⁸

Als ähnlich inadäquat wie überkommene „islamische Konfliktlösungsmethoden“ wertet er die aus der islamischen Geschichte bekannten Reaktionsweisen des Staates: Ein idealer „islamischer Staat“ werde in Zukunft nicht mehr allein mit Desinteresse oder gar Repression reagieren, sondern mit einem „altruistischen Vo-

¹⁷² Den Aspekt der „größtmöglichen Partizipation der Menschen“ im Rahmen des von ihm als „demokratisch“ apostrophierten Prinzips der *šūrā* betont auch Chapra. Die Schaffung einer „Atmosphäre der *šūrā* (Konsultation)“ in einem „islamischen Gesellschaftssystem“ betrachtet er nicht nur als eine Option, sondern als eine Notwendigkeit. In diesem Zusammenhang spricht er von einer „Islamic democratic imperative of *shūrā* (consultation)“. Vgl. Chapra 1992: 243; 235.

¹⁷³ Unterhalb der OIC befinden sich auf der zweiten Stufe die *Islamische Entwicklungsbank* (*Islamic Development Bank, IDB*) sowie die OIC-Schwesterorganisationen, auf der dritten Stufe die nationalen *šūrā*-Organisationen sowie auf der vierten Stufe die nationalen Entwicklungskonsultationsgremien. Vgl. Choudhury 1991: 263.

¹⁷⁴ Ebd. 260/1.

¹⁷⁵ Vgl. Choudhury 1992: 51. Diese Relation stellt auch Chapra her. Er spricht davon, dass der Staat durch „demokratische Kanäle der Konsultation“ im Rahmen der *šarī'a* handeln solle. Vgl. Chapra 1992: 224.

¹⁷⁶ „Rather, the most important cycle of integration comes from the side of the market (ecological) feedback to the *shūrā*. Such feedbacks signal the attained robustness of the polity-market interaction back to the *shūrā*, and enable it to continue on the cycle of the moral transformation in concert with the changing preferences in the socioeconomic system. *Shūrā* thus responds to the ethical perfection that proceeds on in evolutionary cycles of comprehension.“ Vgl. Choudhury 1992: 51/2; 67.

¹⁷⁷ Husaini 1980: 105.

¹⁷⁸ Ebd. 112.

luntarismus“, worunter er die „direkte Antizipation und gleichzeitige Erfüllung der Bedürfnisse der Menschen“ versteht.¹⁷⁹ Um die von ihm vorgesehenen Staatsfunktionen zu legitimieren, beruft sich Husaini auf eine in der islamischen Geschichte vermeintlich häufige Anwendung der Prinzipien des *ig̃tibād*, des *ig̃māʿ* und der *šūrā* – etwa für die von ihm als „erste Demokratie unter ‘Umar I“ bezeichnete Phase.¹⁸⁰ Er belegt dies mit Aussagen früher islamischer Juristen, die die ideale Anwendung dieser Prinzipien postuliert hatten. Hieran fällt auf, dass der Autor – wie die Mehrzahl der Islamischen Ökonomen – offenbar die Tatsache verkennt, dass diese Postulate ein weitgehend mythisches Bild der frühislamischen Periode entwerfen. Diese mythische Konzeption des Frühislam verkehrt jedoch die historische Abfolge von angewandter Praxis und theoretischer Vorschrift, weil ein Teil der Rechtsvorschriften der frühen Juristen selbst auf der Rückprojizierung dieser und anderer Prinzipien in die frühislamische Periode basiert.¹⁸¹

V.3.3 *Ökonomische und soziale Funktionen des Staates*

Die Mehrheit der Islamischen Ökonomen sieht die ökonomischen und sozialen Aufgaben des Staates in einer dominanten und gleichzeitig fördernden Rolle,¹⁸² derzufolge der Staat einen aktiven und dynamischen Part in der Steuerung des sozialen, ökonomischen, politischen und moralischen Lebens der Individuen einnimmt.¹⁸³ Die Staatsaufgaben sollen sich hierbei an den übergeordneten ökonomischen Zielen der wirtschaftlichen Stabilität¹⁸⁴ und des Wirtschaftswachstums¹⁸⁵ sowie an den übergreifenden sozialen Zielen der sozialen Gerechtigkeit, der Vollbeschäftigung und der Allgemeinbildung orientieren,¹⁸⁶ die – je nach Modellpräferenz des jeweiligen Autors – in sich selbst auch bereits ökonomische Funktionen, resp. Instrumente staatlicher Politik darstellen können.

Orientiert an diesen seine Aktivitäten gleichzeitig begrenzenden Parametern¹⁸⁷ solle sich der Staat durch die Bereitstellung von Gütern und Dienstleistungen vorrangig im öffentlichen Sektor engagieren¹⁸⁸ sowie in den Bereichen der Wirtschaftsplanung¹⁸⁹ und -koordination, die auch die Förderung der Kooperation

¹⁷⁹ Ebd. 108.

¹⁸⁰ Ebd. 110; 96.

¹⁸¹ Vgl. hierzu das nachstehende Kapitel V.5. Das Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomie.

¹⁸² Vgl. Naqvi 1981: Replik auf Volker Nienhaus in: *Orient* 23, 1982, 1, 122-124, hier: 122.

¹⁸³ Vgl. Mannan 1984a: 150; 178ff.

¹⁸⁴ Siddiqi, M.N. 1987: 16.

¹⁸⁵ Naqvi 1978: 115-120; Chapra 1970: 241; Mubarak 1980: 218-220.

¹⁸⁶ Naqvi 1978: 115-120.

¹⁸⁷ Chapra 1970: 241; vgl. hierzu das folgende Kapitel V.3.4 Staatliche Intervention und Markt.

¹⁸⁸ Salama 1983: 100; Siddiqi, M.N. 1987: 16.

¹⁸⁹ Vgl. Chapra bei Siddiqi, M.N. 1980: 210; Husaini 1980: 143ff.

zwischen dem öffentlichen und dem privaten Sektor einschließen solle.¹⁹⁰ Einige Autoren betonen in diesem Zusammenhang, dass sich eine umfassende öffentliche Ausgabenpolitik¹⁹¹ zum Nutzen aller gestalten¹⁹² und in ihren Prioritäten an den oben erwähnten juristischen Kategorien der unverzichtbar notwendigen Handlungen (*ḍarūrīyāt*), der Erfordernisse (*ḥāǧīyāt*) und der empfehlenswerten Handlungen (*taḥsīnīyāt* oder *taḥḍīrāt*) orientieren solle.¹⁹³

Gegenstand intensiver Diskussion ist ferner das von den meisten Autoren befürwortete Engagement des Staates im Produktions-, Investitions- und im Kapitalbildungssektor. So solle der Staat der für die muslimischen Länder immer dringlicheren Aufgabe nachkommen, Investitionsprogramme zu entwerfen,¹⁹⁴ welche die Steuerung der Gesamtinvestitionen aus öffentlicher und privater Hand, die im Vergleich zu den Investitionen existierender muslimischer Staaten deutlich erhöht werden müssten, umfassen.¹⁹⁵ Im Kapitalbildungssektor solle der Staat die Aufgabe wahrnehmen, Sparscheidungen zu treffen¹⁹⁶ und die Kapitalbildung zu erhöhen,¹⁹⁷ was Siddiqi zufolge in Einklang mit den Zielen der *šarīʿa* stehe.¹⁹⁸ Ein Teil der Islamischen Ökonomen befürwortet ein intensives Engagement des Staates im Produktionssektor und sieht hierin dessen primäre ökonomische Funktion begründet.¹⁹⁹

Angesichts der Verelendung breiter Bevölkerungsschichten in der muslimischen Welt verortet Mannan die Aufgabe des Staates hingegen eher im Distributionssektor. In Abgrenzung zu den Marktwirtschaften westlicher Staaten, in denen sich die Produktion der Nachfrage des Marktes unterordne, müsse in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ der Distributionspolitik Vorrang vor Produktionsentscheidungen gegeben werden.²⁰⁰ Mannan zufolge habe die Islamische Ökonomik daher vorrangig Fragen nach dem „Was“ und „Für Wen“ der Distribution zu thematisieren und durch wirtschaftspolitische Instrumente in Form von Beschäftigungs- und Qualifizierungsprogrammen, der Verbesserung der Infrastruktur, der Schaffung sozialer Absicherungen sowie durch die Stabilität der Währung dafür Sorge zu tragen, dass die Investitionen in Richtung auf eine sozial und ethisch wünschenswerte Produktion dirigiert würden, die die Grundbedürfnisse der Menschen auch tatsächlich befriedigen könne. Die Aufgabe des Staates bestehe somit

¹⁹⁰ Mubārak 1980: 218ff.

¹⁹¹ Faridi 1983: 40.

¹⁹² Sakr 1980a: 107.

¹⁹³ Vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 30/31 u. Kapitel V.2.4 Die Diskussion um die öffentlichen Güter.

¹⁹⁴ Sakr 1980a: 111; Salama 1983: 102.

¹⁹⁵ Vgl. Salama 1983: 102; Kahf, Monzer 1982b: Fiscal and Monetary Policies in an Islamic Economy: 131; im folgenden Kahf 1982b.

¹⁹⁶ Ebd. 132.

¹⁹⁷ Salama 1983: 102.

¹⁹⁸ Siddiqi, M.N. 1987: 16.

¹⁹⁹ Kahf 1983: 141.

²⁰⁰ Mannan 1984a: 182/3.

nicht allein in der Planung von Konsumtion und Produktion, sondern in einer Neuordnung der Produktionsstruktur und -organisation. Zu den politischen Aufgaben des Staates zählt Mannan die Anwendung der Prinzipien der Kooperation, der kontrollierten Konkurrenz und der Gewinnbeteiligung (profit-sharing) der Wirtschaftspartner sowie eine eindeutig definierte Steuerpolitik, die die Kollektion und Distribution der *zakāt* sowie den Einzug anderer, sogenannter säkularer Steuern zum Ziel hat. Als weitere staatliche Maßnahmen nennt er den Schutz des Arbeitsmarkts, die Geldwertstabilität sowie eine Politik, die Produktionsstrukturen und -standards, die Konsumtion und die Werbung in Einklang mit den ethischen Vorgaben bringen soll. Das Konzept Mannans, das sicher zu den am weitesten ausgearbeiteten Vorschlägen in der Islamischen Ökonomik gehört, läuft letztlich auf einen Prozess der Neustrukturierung des gesamten sozioökonomischen Gefüges muslimisch geprägter Länder hinaus, für dessen Umsetzung der Autor wiederum das Instrument der *šūrā* empfiehlt.²⁰¹

Voraussetzung für eine derart aktive Rolle des Staates bilden sechs Elemente des „Systems“ Islamische Wirtschaft, das auf zwei Grundpfeilern basiert. Den ersten Grundpfeiler stellt die Geldpolitik dar, die durch das Zinsverbot und die darauf basierende *qirād* / *muḍāraba*-Vertragskonstruktion der „Gewinnbeteiligung“ bestimmt wird.²⁰² Den zweiten Grundpfeiler bildet die Steuerpolitik, die mit der *zakāt* als dem zentralen Instrument die Ziele einer effektiven Ressourcenallokation und (sub)optimalen Einkommens- und Vermögensdistribution verfolgt.²⁰³ Begleitende – aber nicht minder signifikante – Prinzipien des „Systems“ Islamische Ökonomik sind eine moderate Konsumtion (die sich aus dem mit *isrāf* bezeichneten Verbot der Luxuskonsumtion ergibt), das islamische Erbsystem sowie das Nebeneinander von privatem und gemeinschaftlichem Besitz an Produktionsmitteln.²⁰⁴ Hierzu zählt Mannan auch das Prinzip des nur „relativen Besitzes von Privateigentum“,²⁰⁵ dessen Einhaltung und Kontrolle durch das wieder einzurichten-

²⁰¹ Mannan 1984a: 183/4.

²⁰² Die beiden Begriffe *qirād* (von *qaraḍa*, etwas „zerschneiden“, in der Andeutung, dass der Gewinn der Unternehmung geteilt wird) und *muḍāraba* (von *aḍ-ḍarb fiʿl-ard*, „eine Reise machen“, d.h. der Hinweis darauf, dass der aktive Vertragspartner in der Vergangenheit eine Handelsreise unternahm) werden in der Literatur der Islamischen Ökonomen weitgehend synonym gebraucht. Die *muḍāraba* bezeichnet eine bereits im Frühislam praktizierte Finanzierungsart, bei der sich mindestens zwei Partner freiwillig zu einer gemeinsamen Unternehmung zusammenschließen. Hierbei stellt ein Partner, der stille Investor (*rabb al-māl*), der das alleinige finanzielle Risiko des Vorhabens trägt, einem aktiven Partner (*muḍārib*) eine fixe Summe Kapital zur Verfügung, mit der dieser die Unternehmung betreibt. Der Anteil am zu erwartenden Gewinn ist vorher zwischen beiden Partnern prozentual festgelegt. Vgl. Abu Saud, Mahmud 1980: Money, Interest and *Qirād*: 66-75; im folgenden Abu Saud 1980.

²⁰³ Kahf 1982b: 130f.; Faridi, F.R. 1983: A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State: 28; im folgenden Faridi 1983; Salama 1983: 117.

²⁰⁴ Kahf 1982b: 130/1.

²⁰⁵ Mannan 1984a: 25/26.

de Amt der Marktaufsicht (*hisba*) gewährleistet werden solle – eine Aufgabe, die dem Staat zufalle.²⁰⁶

Die Funktion des Staates wird allerdings nicht auf die makroökonomische Ebene beschränkt. Zu seinen Aufgaben gehöre ferner die Förderung der als *incentive to save* und *incentive to invest* bezeichneten individuellen Spar- und Investitionsfunktion²⁰⁷ wie auch die Stimulierung der Arbeitsmotivation (*incentive to work*) insbesondere bei den ärmeren Bevölkerungsschichten. Diese Funktionen sieht Siddiqi wiederum in engem Zusammenhang mit den von ihm favorisierten ethischen Konzepten der individuellen Pflicht (*farḍ ʿain*), die Arme und Bedürftige zu eigener Arbeit und Selbstversorgung anhalte, sowie der sozialen Pflicht (*farḍ kifāya*), die die Bereitschaft der Besitzenden fördern solle, ihr Vermögen gesellschaftlich zu teilen.²⁰⁸

Eine aktive Rolle des Staates wird auch im sozialen Bereich verlangt, was insbesondere den Bildungs- und Erziehungssektor betreffen solle.²⁰⁹ So solle der Staat in die geistig-moralischen Werte der Menschen „investieren“,²¹⁰ mittels *ig̃tibād* das Gleichgewicht zwischen materiellem und geistigem Streben, etwa zwischen Arbeit und Beten, festlegen,²¹¹ und durch innere und äußere Missionierung (*daʿwa*) sowie Erziehung (*tarbiya*) das „richtige Verhalten der Menschen“ fördern.²¹² Durch diese und andere Maßnahmen – etwa durch eine Islamisierung der Lehrprogramme an den Universitäten²¹³ – institutionalisiere der Staat die islamischen Lehren der Brüderlichkeit und des Prinzips des „gleichen Status aller Menschen“. ²¹⁴ Indem der Staat Bildung als beste aller Voraussetzungen für Chancengleichheit garantiere, werde er zum größten „Produzenten von Wissen“ und zur moralischen Anstalt der Gesellschaft.²¹⁵ In diesem Zusammenhang plädiert Siddiqi für eine „Wiederbelebung“ der sozialen Institution der Moschee,²¹⁶ der Familie, der *zakāt* sowie der frommen Stiftungen (*waqf*, Pl. *auqāf*). Diesen Institutionen soll eine Schlüsselrolle bei der Islamisierung der Gesellschaft zukommen.²¹⁷

²⁰⁶ Kahf 1982b: 130/1.

²⁰⁷ Vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 30/1 Salama 1983: 101/2.

²⁰⁸ Siddiqi, M.N. 1987: 28/9.

²⁰⁹ Vgl. Naqvi 1978: 115ff.; Chapra 1970: 155/6.

²¹⁰ Salama 1983: 102.

²¹¹ Mannan 1984a: 179.

²¹² Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1988b: From Contemporary Economics to Islamic Economics: 110/111; im folgenden Siddiqi, M.N. 1988b.

²¹³ Siddiqi, M.N. 1988b: 115; vgl. hierzu ferner das nachstehende Kapitel V.7.2 Die Islamisierung des Erziehungs- und Bildungssektors.

²¹⁴ Mannan 1984a: 181.

²¹⁵ Naqvi 1983: 56/7.

²¹⁶ Die Funktion der Moschee als Stätte der Lehre und Mobilisierung streicht auch Mannan heraus, vgl. Mannan 1984a: 180.

²¹⁷ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988b: 110/1; vgl. hierzu ausführlich das nachstehende Kapitel V.7. Islamisierung als politisches Ziel.

Sollten sich die freiwilligen Aktionen der frommen Stiftungen und die vom Staat im Bildungs- und Erziehungssektor geleistete Überzeugungsarbeit – z.B. die Propagierung des Altruismusprinzips – als ungeeignet erweisen, Mäßigung in Übereinstimmung mit der geforderten „islamischen Verhaltensweise“ herzustellen²¹⁸ oder sich das ökonomische Prinzip der Bedürfnisbefriedigung – etwa durch ein zu geringes *zakāt*-Aufkommen²¹⁹ – als unzulänglich erweisen, dann könne allerdings auf Zwangsmaßnahmen des Staates nicht verzichtet werden. Im Gegensatz zu Umar Chapra, der wie Abū'l-A'la al-Maudūdī die Erziehungs- und Bildungsarbeit der Ausübung von Zwang vorzieht, befürwortet Siddiqi überwiegend staatliche Zwangsmaßnahmen. Zu diesen Zwangsmaßnahmen des Staates gehören Eingriffe in die persönliche Freiheit des Menschen etwa durch Einschränkung der Bewegungsfreiheit, die Regulierung von Handelsaktivitäten, die Begrenzung von Preisen, Löhnen und Gewinnen, eine extensive Besteuerung etwa durch eine vollständige Abschöpfung des Surplus-Vermögens, Einschränkungen bei Kauf- und Mietgeschäften, eine Höchstgrenze für Eigentum sowie Geldstrafen.²²⁰

V.3.4 Staatliche Intervention und Markt

Wie erwähnt, nimmt das Thema des Wohlfahrtsstaates in der Diskussion um die ökonomischen Staatsfunktionen breiten Raum ein.²²¹ Die Legitimation staatlicher Eingriffe in den Wirtschaftsprozess bereitet den Islamischen Ökonomen – trotz ihrer eindeutigen Präferenz für das marktwirtschaftliche Modell – wenig Schwierigkeiten. So verweist etwa Naqvi auf das von Arthur Pigou im Jahre 1912 entworfene Konzept staatlicher Intervention,²²² während Siddiqi und Mubārak das Recht des Staates auf Intervention in der *šar'ā* legitimiert sehen, deren Vorschriften in sich selbst moralische, ökonomische und soziale Ziele widerspiegeln.²²³ Intervention wird von einigen Autoren vor allem dort gerechtfertigt, wo Kräfte des Marktes²²⁴ und der Privatinitiative – wie im Falle unzureichender Produktion im Konsumgüterbereich²²⁵ – versagen und sich individualistische Lösungen verbieten.²²⁶

In der Diskussion zwischen den Befürwortern und Gegnern eines aktiven staatlichen Engagements in der Wirtschaft lassen sich drei Richtungen unterscheiden, die sich teilweise überschneiden: Erstens eine Richtung, die ein Engagement des Staates in den verschiedenen Sektoren lediglich in Zusammenhang mit Fragen der

²¹⁸ Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1980: Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature: 208; im folgenden Siddiqi, M.N. 1980.

²¹⁹ Siddiqi, M.N. 1988a: 258; 267.

²²⁰ Vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 210.

²²¹ Vgl. Kapitel V.2.2 Die Definition und Legitimation einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“.

²²² Naqvi 1978: 115.

²²³ Siddiqi, M.N. 1988a: 275ff.; Mubārak 1980: 211; 220.

²²⁴ Chapra 1970: 94.

²²⁵ Naqvi 1978: 123/4.

²²⁶ Naqvi 1983: 52/3.

staatlichen Steuerung und Regulierung thematisiert, zweitens eine Richtung, die eine direkte Intervention des Staates befürwortet, sowie drittens eine Richtung, die die Staatsfunktion in Anlehnung an das historische Vorbild der *hisba* lediglich auf Überwachung und Kontrolle der Wirtschaft beschränkt sehen will.

Jene Richtung, die lediglich ein staatliches Engagement in den verschiedenen Sektoren der Wirtschaft vorsieht, fordert entsprechend, dass der Staat in den Bereichen der Planung und Investitionen sowie im Einnahme- und Ausgabesektor aktiv werden solle. Hierbei wird explizit auf die Bedeutung von Planung, Koordinierung sowie die gegenseitige Verflechtung und Abhängigkeit von Staat und Wirtschaft als Erfolgsgrundlage der modernen westlichen Marktwirtschaften verwiesen, von deren Erfahrungen profitiert werden könne.²²⁷ Salama beispielsweise hebt die Notwendigkeit einer engen Kooperation zwischen öffentlichem und privatem Sektor in einer von ihm als „frei“ bezeichneten Marktwirtschaft hervor, die sich allerdings im Rahmen der *šarī'a* bewegen müsse.²²⁸ Siddiqi plädiert in diesem Zusammenhang sogar für die Schaffung eines dritten Sektors zwischen dem staatlichen und dem privaten, der gemäß dem historischen Vorbild der frommen Stiftungen die Defizite des Marktes durch die Bereitstellung sozialer Güter kompensieren solle.²²⁹ Innerhalb der Diskussion um die Mechanismen der Steuerungs- und Regulierungsmaßnahmen findet sich lediglich die mit dem Argument, dass in einer Islamischen Wirtschaft nicht das Prinzip des *Laissez-faire* gelten könne,²³⁰ begründete Aussage, der Staat müsse Wirtschaft und Markt durch die Instrumente der Steuer- und Geldpolitik regulieren. Eine weitere Begründung für ein regulierendes Eingreifen des Staates lautet, dass dieser seinen Bürgern Wohlfahrt zu sichern habe.²³¹

Differenziertere Ansätze, die wie bei Siddiqi in die verschiedenen Konzepte integriert sind,²³² finden sich dort, wo eine direkte staatliche Intervention diskutiert wird. Diese Debatte wird jedoch weniger um das Ob als um das Ausmaß staatlicher Eingriffe geführt.²³³ So rechtfertigt Naqvi Intervention mit dem Hinweis auf die Verpflichtung des Staates, Bedingungen des sogenannten wirtschaftlichen *optimum régimes* in den Bereichen der Produktion, Konsumtion, Distribution, des Wirtschaftswachstums und des technologischen Fortschritts zu sichern. Vor allem aber sollten staatliche Interventionen, zu denen er Bodenreformen, die Begrenzung von Großkapital sowie umfassende Einkommens- und Vermögens-transfers zählt, dazu dienen, den Menschen gleiche Ausgangsbedingungen (*initial*

²²⁷ Vgl. Mubārak 1980: 202ff.

²²⁸ Salama 1983: 100.

²²⁹ Siddiqi, M.N. 1987: 27.

²³⁰ Naqvi 1978: 123/4.

²³¹ Salama 1983: 100.

²³² So bei Siddiqi in das ökonomische Konzept der Bedürfnisbefriedigung, vgl. Siddiqi, M.N. 1988a.

²³³ Mannan 1984a: 148.

conditions) zu verschaffen.²³⁴ Dieses Argument teilt auch Siddiqi, der eine ungleiche Vermögensverteilung ebenfalls als hinreichenden Grund für staatliche Intervention betrachtet.²³⁵

Eingriffe des Staates seien ferner in den Güter- und Faktormarkt gerechtfertigt, um die Bereitstellung von Grundnahrungsmitteln und Dienstleistungen sowie „faire Löhne“ zu gewährleisten.²³⁶ Im Gegensatz zum Markt sei allein der Staat dazu in der Lage, Arbeitsplätze zu schaffen, die Etablierung von Industrien im Technologiesektor durchzusetzen sowie den Menschen Bildung als die geeignetste Voraussetzung zur Schaffung von Chancengleichheit zu sichern.²³⁷ Traditionelle Rechtfertigungsgründe, die ein Spiegelbild seiner legalistischen Sicht sind, nennt wiederum Mubārak, der in diesem Zusammenhang auf die notwendige Übereinstimmung mit den Vorgaben des *fiqh* verweist: Anlässe für ein Eingreifen des Staates sieht er bei schlechten Ernteerträgen, bei Ausbeutung, bei „parasitärem Einkommenserwerb“, bei Gefährdung des öffentlichen Interesses, bei anhaltenden Verfehlungen gegen die moralischen Ziele des Islam sowie in dem Fall, dass vom Staat die Aufhebung des Zustands von „Unrecht“ (*zulm*) und Herstellung von Gerechtigkeit verlangt wird.²³⁸ Ahmad Sakr wiederum legitimiert Eingriffe des Staates mit dessen Aufgabe, gesetzliche Regelungen für Mindestlöhne und Regelarbeitszeiten durchzusetzen, und befürwortet staatliche Maßnahmen zum Zwecke von Bodenreformen, der Verhinderung von Monopolbildung und der Verstaatlichung der Handelsbanken.²³⁹ Allerdings finden sich auch widersprüchliche Aussagen. Ein Autor, der einerseits zwar für das Recht des Staates auf die Festsetzung von Mindestlöhnen sowie „fairen“ Löhnen in Handel und Industrie plädiert und eine Preisbindung bei Primärgütern wie Lebensmitteln, Kleidung, Transport, Mieten, Strom und Medikamenten befürwortet, hält andererseits staatliche Eingriffe in den Preisbildungsmechanismus nur in Situationen des nationalen Notstands – wie im Falle eines Krieges – für gerechtfertigt.²⁴⁰

Unumstritten ist dagegen die Legitimation staatlicher Intervention im Bereich der Ethik. Der Staat, der mit dem Ziel der Herstellung eines Zustands von Recht und Billigkeit (*qist*) in die ökonomischen Beziehungen – so in das Arbeits- und Eigentumsrecht – eingreift, handelt auf der Basis von Gerechtigkeit (*adāla*) und moralischen Zielen (*ahḷāq*), wenn er Ge- und Verbote erlässt und deren Einhaltung überwacht.²⁴¹ Staatliche Eingriffe, die etwa zur Durchsetzung des Konsumverbots von im Islam verbotenen Gütern (sogenannten *ḥarām*-Gütern) auch auf die Regu-

²³⁴ Naqvi 1983: 53/4.

²³⁵ Siddiqi, M.N. 1988a: 275ff.

²³⁶ Ebd. 275/6.

²³⁷ Naqvi 1983: 53ff.

²³⁸ Mubārak 1980: 220/1.

²³⁹ Sakr 1980a: 108ff.

²⁴⁰ Ebd. 107/8.

²⁴¹ Mubārak 1980: 211ff.

lierung des Konsumverhaltens abzielen,²⁴² seien auch im öffentlichen Interesse gerechtfertigt, da hiermit „unrechter Einkommenserwerb“ (*kasb al-ḥarām*), Ausbeutung, „Unrecht“ (*zulm*) und die „Verletzung der etablierten moralischen Normen“ (*qawā'id ahlāqīya muqarrara*) verhindert werde.²⁴³

Anhänger der dritten Richtung schließlich wollen nur minimale Eingriffe in den Wirtschaftskreislauf zulassen²⁴⁴ und berufen sich hierzu auf das historische Vorbild der Markaufsicht (*ḥisba*). Der Staat beschränkt sich hier auf Überwachung und Kontrolle,²⁴⁵ wobei sich bei näherer Betrachtung einige Funktionen dann doch als extensiv erweisen, wenn dem Staat etwa die Kontrolle im Hausbau- und Privatsektor²⁴⁶ sowie die Überwachung der Preise und spezifische Maßnahmen gegen das Horten obliegen soll.²⁴⁷

Aussagen, die auf eine Begrenzung staatlicher Funktionen hindeuten, finden sich nur dahingehend, dass der Staat nicht zu viel ökonomische Macht in sich vereinen dürfe, um nicht das Axiom der Freiheit und das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit zu gefährden.²⁴⁸ Auch verböten sich „individualistische“ oder „diktatorische“ Maßnahmen bei der Durchsetzung staatlicher Intervention.²⁴⁹ Siddiqi, der staatliche Eingriffe schon durch die kompensierend wirkenden *furūd kifāya* begrenzt sieht, die diese weitgehend überflüssig mache,²⁵⁰ betrachtet staatliche Intervention auch durch Entscheidungen determiniert, die in Meinungsbildungsprozessen der Bevölkerung zustande kommen sollen.²⁵¹

Nicht zuletzt werde die Rolle des Staates durch die Existenz des Marktes begrenzt,²⁵² der sich innerhalb des von der *šarī'a* vorgegebenen Rahmens frei und ungehindert (free operation) entfalten dürfe,²⁵³ wofür wiederum der Staat sorgen müsse.²⁵⁴ Zweifellos ist die Islamische Ökonomik für ihre Verfechter eine Marktwirtschaft, die nach den Kräften von Angebot und Nachfrage, des Preises sowie der Gewinnerwartung funktioniert.²⁵⁵ Als auch vom Islam anerkannte marktwirtschaftliche Prinzipien werden ferner die Existenz des Privateigentums, der Wettbewerb sowie dezentralisierte Entscheidungen in der Wirtschaft genannt.²⁵⁶ Der Staat – und hierin sind sich Gegner und Befürworter einer aktiven Rolle des Staates ei-

²⁴² Naqvi 1983: 54.

²⁴³ Mubārak 1980: 217.

²⁴⁴ Vgl. Abdul-Rauf 1979: 146.

²⁴⁵ Ebd. 136/7.

²⁴⁶ Vgl. Husaini 1980: 110.

²⁴⁷ Ebd. 125ff.

²⁴⁸ Naqvi 1978: 123/4.

²⁴⁹ Naqvi 1983: 52/3.

²⁵⁰ Siddiqi, M.N. 1987: 26.

²⁵¹ Ebd. 28; 33.

²⁵² Chapra 1970: 96.

²⁵³ Salama 1983: 100.

²⁵⁴ Siddiqi, M.N. 1980: 208/9.

²⁵⁵ Faridi 1983: 34.

²⁵⁶ Vgl. Chapra 1993: 127.

nig²⁵⁷ – beschränkt sich auf die Rolle eines Korrektivs im freien Spiel der Marktkräfte,²⁵⁸ oder aber er greift dort regulierend in die Wirtschaft ein, wo die Defizite des Marktes dies erfordern.²⁵⁹ Einige Autoren plädieren in diesem Zusammenhang für die Schaffung eines dritten Sektors zwischen dem öffentlichen und dem privaten, der als sogenannter freiwilliger Sektor ökonomische Institutionen wie die frommen Stiftungen,²⁶⁰ freiwillig erbrachte Beiträge zur Landesverteidigung, zur Moscheenrekonstruktion und Pilgerversorgung, aber auch – wie von anderer Seite als falsch kritisiert²⁶¹ – direkt gezahlte *zakāt*- und *ṣadaqāt*-Aufkommen sowie den Erziehungs- und Gesundheitssektor integrieren soll.²⁶²

V.3.5 Zusammenfassung

Die in der Islamischen Ökonomik vertretenen Staatskonzeptionen zeigen ein hinsichtlich der Legitimation eines „islamischen Staates“, dessen Existenz aus der *ṣarʿa* heraus begründet wird, ein weitgehend homogenes Bild, hinsichtlich seiner Funktionen jedoch ein sehr heterogenes Bild. Während eine Minderheit der Islamischen Ökonomen lediglich die traditionell legalistische Sicht wiedergibt (etwa die Auffassung, der Staat solle den Schutz des Lebens garantieren), ist die Mehrheit bereit, den Staat mit sehr weitgehenden Funktionen zu versehen, und begründet dies mit der Notwendigkeit der Sicherung des öffentlichen Wohls (*maṣlaḥa*). Dieser „islamische Staat“ richtet sich vor allem an der Wohlfahrt der Menschen aus, er folgt einem demokratischen Organisationsprinzip und er sichert die „Anwendung der *ṣarʿa*“ und die Durchsetzung ethischer Prinzipien auch in der Wirtschaft. Besonderes Schwergewicht liegt hierbei auf dem Engagement des Staates im Bereich der Ethik, deren Normen sowohl seine *raison d'être* bestimmen als auch seine Aktivitäten begrenzen. Der „islamische Staat“ engagiert sich hier zum Zwecke der Entwicklung der geistigen und moralischen Werte der Gesellschaft und der Harmonisierung der geistigen und materiellen Bedürfnisse der Menschen. In einem sehr weit gehenden Ansatz werden sowohl die *raison d'être* als auch das Hauptziel eines künftigen „islamischen Staates“ durch die Etablierung der Religion und die Bewahrung ihrer Interessen bestimmt. Einige Theoretiker sehen den idealen „islamischen Staat“ sogar durch einen „altruistischen Voluntarismus“ gekennzeichnet, der die direkte Antizipation und gleichzeitige Erfüllung der Bedürfnisse der Menschen

²⁵⁷ Mahmud Abu Saud und Abū'l-A'lā al-Maudūdi wenden sich gegen eine dominante Rolle des Staates, während Khurshid Ahmad und Muhammad Nejatullah Siddiqi diese favorisieren, vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 208ff.; Siddiqi hat seine Position inzwischen revidiert und betont, dass der Staat nicht mit zu vielen Funktionen überlastet werden dürfe, vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 20.

²⁵⁸ Faridi 1983: 38.

²⁵⁹ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988b: 112; Naqvi 1983: 52/3.

²⁶⁰ Vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 25ff.

²⁶¹ Vgl. Mohammad Uzair in einem Kommentar zu Faridi 1983: 49.

²⁶² Vgl. Khan, F. 1995: 87/8; Siddiqi, M.N. 1996: 135; Faridi 1983: 34/5.

gewährleistet. Sie weisen dem künftigen Staatswesen die Kontrolle und Steuerung des gesamten soziokulturellen Systems wie auch die Schaffung einer ideologischen, auf die *šarī'a* ausgerichteten politischen Kultur zu. Als Folge von islamischer Erziehung, Indoktrination und „richtiger“ ethisch-politischer Sozialisation soll diese neue politische Kultur einen neuen Personentyp mit sogenannter „integrierter kultureller Mentalität“ hervorbringen.

In der Frage des Staatstyps herrscht unter den Islamischen Ökonomen Konsens, dass dieser keine Theokratie sei, sondern als ein demokratischer Staat auf der Grundlage des in Koran und Sunna wiedergegebenen moralischen Gesetzes organisiert sein solle. Die Verwirklichung einer „islamischen Demokratie“ sehen die Islamischen Ökonomen durch die Einführung neuer, teilweise dem Instrumentarium des *fiqh* entlehnter Methoden der Entscheidungsfindung garantiert, etwa durch die Konsensbildung (*iğmā'*) und die selbstständige Rechtsfindung (*iğtibād*) sowie durch das Prinzip der gegenseitigen Beratung (*šūrā*). Zusätzlich zu diesen Abstimmungs- und Konsultationsprozessen sollten in die „islamische Demokratie“ westliche Methoden der Entscheidungsfindung und Konfliktlösung, die zuvor allerdings islamisch interpretiert und in Konformität zur *šarī'a* gebracht werden müssten, eingeführt werden. Ein Teil der Islamischen Ökonomen misst den in Abstimmungsprozessen mit der Bevölkerung getroffenen Entscheidungen Bedeutung für die Neudefinition von Steuern, insbesondere für die *zakāt*, bei. Die hier anzutreffenden gegensätzlichen Auffassungen, die die im islamischen Recht enthaltenen ökonomischen Prinzipien das eine Mal als zeit- und raumbunden, das andere Mal als zeit- und raumlos definieren, haben – obwohl sie zueinander im Widerspruch stehen – offenbar keinerlei einschränkende Wirkung auf das gemeinsame Vorhaben, Neufassungen der *zakāt*-Vorschriften vorzunehmen.

Die Vorstellungen eines staatlichen Engagements im ökonomischen und sozialen Bereich favorisieren eine dominante und den Wirtschaftsprozess unterstützende Rolle des Staates, die sich an den ökonomischen Zielen der Wirtschaftsstabilität und des Wirtschaftswachstums sowie an den sozialen Zielen der sozialen Gerechtigkeit, der Vollbeschäftigung und der Allgemeinbildung orientiert. Neben dem Engagement des Staates im öffentlichen Sektor sowie im Produktions-, Investitions- und Kapitalbildungssektor sehen die Islamischen Ökonomen den Schwerpunkt staatlichen Handelns im Bereich der Distribution, wo der Staat die notwendigen Investitionen in Richtung auf eine sozial wünschenswerte Produktion dirigieren soll. Sehr weitgehende Vorschläge entwerfen sogar das Szenario einer durch den Staat bewirkten Neuorganisation der Produktionsstrukturen und des gesamten sozioökonomischen Gefüges. Zu den Aufgaben des Staates gehört ferner die Förderung des Spar- und Investitionsverhaltens und der Arbeitsmotivation der Menschen sowie der Aufbau eines leistungsfähigen Bildungs- und Erziehungswesens. Dabei ist vorgesehen, dass der „islamische Staat“ seinen Bürgern Bildung als beste Voraussetzung für Chancengleichheit garantiert und die Prinzipien der Brüderlichkeit und des gleichen Status der Menschen vor Gott institutionalisiert.

Der Frage, ob und inwieweit der künftige „islamische Staat“ zu weitgehenden Eingriffen in den Wirtschaftskreislauf befugt sei, steht die Mehrheit der Islamischen Ökonomen positiv gegenüber, während eine Minderheit die Rolle des Staates lediglich auf die Überwachung und Kontrolle der Wirtschaft beschränken will. Die Mehrheit der Islamischen Ökonomen befürwortet eine Intervention des Staates in den Güter- und Faktormarkt sowie in den Bereich der Ethik. Ein Eingreifen in die Sphäre der Ethik wird damit begründet, dass es auch Aufgabe des Staates sei, einen Zustand von Recht und Billigkeit (*qist*) herzustellen, um etwa unrechten Einkommenserwerb zu verhindern. Begrenzt werden soll die Rolle des Staates lediglich durch das kompensierend wirkende Konzept der sozialen Pflichten (*furūd kifāya*), durch die Meinungsbildungs- und Partizipationsprozesse der Bevölkerung sowie durch einen relativ frei und ungehindert operierenden Markt. Die hier anzutreffende Ambivalenz der Islamischen Ökonomen, sich für ein Maximum an staatlicher Intervention auszusprechen und gleichzeitig den Staat auf die Rolle eines Korrektivs in einer nach den Kräften von Angebot und Nachfrage, des Preises sowie des Gewinnmotivs funktionierenden Marktwirtschaft begrenzen zu wollen, ist typisch und kann auch an anderen Stellen der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik beobachtet werden.

V.4. Die Sichtweise auf das islamische Recht

Weitere Aufschlüsse über den Theorieansatz der Islamischen Ökonomik liefert die Untersuchung der Sichtweise auf das islamische Recht. Hierbei geht es um die Frage, in welchem Maße *šarīʿa* und *fiqh*, die von den Islamischen Ökonomen als ein „System für sämtliche Fälle“ und ein „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“ verstanden werden, als Orientierungsrahmen und „epistemologische Basis“²⁶³ der Theoriebildung dienen. Dies bedeutet zu untersuchen, welche Ansprüche die Islamischen Ökonomen mit dem islamischen Recht verbinden, etwa den Anspruch, ein vollständiges System rechtlicher Anweisungen darzustellen, das Antworten auf sämtliche Lebensfragen bereithält. Untersuchungsgegenstand ist ferner die Perzeption einzelner Instrumente der islamischen Rechtswissenschaft sowie die – in engem Zusammenhang mit den oben genannten Demokratiekonzepten – Behandlung der Frage, welche dieser Instrumente als praktikabel für die Modernisierung frühislamischer Wirtschaftskonzepte betrachtet werden. Abschließend soll die Islamische Ökonomik einer der beiden Strömungen des islamischen Modernismus zugeordnet werden.

²⁶³ So wird etwa das Beratungsprinzip *šūrā* als auf die „epistemologische Basis der *šarīʿa*“ gegründet betrachtet: „The Islamic politicoeconomic basis of *shūrā* is strictly founded on the epistemological basis given to it by the Shariʿah. This represents the Islamic worldview and not an time-and-space-bound fragmentary model“. Vgl. Choudhury 1991: 269.

V.4.1 Verständnis als System und Anspruch auf Permanenz

Zu den Aspekten, die den Anspruch der Islamischen Ökonomik rechtfertigen sollen, zugleich ein System und eine Wissenschaft darzustellen, lassen sich eine spezifische Perzeption der *šarī'a* und der islamischen Geschichte sowie die – auch von den Anhängern eines integralistischen Islamverständnisses formulierte – Konzeption vom *Neuen Muslimischen Menschen* zählen. Typisch für die Islamische Ökonomik sind Aussagen wie jene Mannans, die auf das „zeitlose System der *šarī'a*“ verweisen,²⁶⁴ das die Leitprinzipien für die wissenschaftliche Formulierung der Theorie der Islamischen Ökonomik liefere, die der Autor in sieben Stufen konzipiert. Mannan zufolge sind die ökonomischen Funktionen der Konsumtion, Produktion und Distribution beherrschenden Grundprinzipien als zeitlose islamische Axiome zu betrachten, die in der *šarī'a* verankert sind: Bei der Anweisung, Mäßigung in der Konsumtion zu üben, handle es sich z.B. um ein zeitloses normatives Wertprinzip, das aus Koran und Sunna abgeleitet werden könne. Die Theorie der Islamischen Ökonomik ist somit Teil eines umfassenden Lebenskodexes, der auf vier Grundlagen „islamischen Wissens“ beruhe: dem Koran als dem von Gott offenbarten Wort, der Sunna als dem normativen Modell in Form der vorbildhaften Lebenspraxis des Propheten, dem Konsensus (*iğmā'*) der Rechtsgelehrten sowie der juristischen Methode der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*), die als legitim anzuerkennen sei, sofern sie keinen Widerspruch zu den beiden ersten „materiellen Quellen“ aufweist.²⁶⁵

Die Auffassung von *šarī'a* und *fiqh* als „zeitlosem System“ und als „epistemologische Basis“ für die Theoriebildung der Islamischen Ökonomik verdeutlicht, dass seine Verfechter mit dem islamischen Recht zwei Ansprüche verbinden. Hierzu gehört zum einen der – im islamischen Recht allerdings nur theoretisch erhobene – Anspruch, ein vollständiges System rechtlicher Anweisungen darzustellen, das Antworten auf alle Lebensfragen bereithält und das aufgrund der ihm inhärenten ethischen Normen starken Einfluss auf die Gesellschaft ausübt.²⁶⁶ Dieser Anspruch favorisiert eine Gesetzeskonzeption, die von der Vorstellung ausgeht, „that law precedes and moulds society; to its eternally value dictates the structure of state and the society must, ideally, conform“.²⁶⁷ Dieser Wahrnehmung des islamischen Rechts, die in der älteren Orientalistik zur Überbetonung seines Charakters als Heiliges Recht geführt hatte²⁶⁸ – eine Auffassung, die inzwischen als korrigiert be-

²⁶⁴ Mannan 1984b: 33.

²⁶⁵ Ebd. 20; 23; 33.

²⁶⁶ So z.B. Khurshid Ahmad, vgl. Ahmad, Khurshid 1979: Islam and the New World Order: 144; im folgenden Ahmad, Kh. 1979.

²⁶⁷ Vgl. Coulson 1964: 85.

²⁶⁸ Die Vielzahl ethischer Aspekte in *šarī'a* und *fiqh* führte in der älteren Orientalistik dazu, vor allem den Charakter als Heiliges Recht zu betonen, eine dem islamischen Recht zueigene Differenzierung der Rechtssphären weitgehend zu verneinen und implizit auf seine generell geringe Anwendungsbezogenheit zu schließen, vgl. etwa Joseph Schacht: „Denn

trachtet werden kann²⁶⁹–, folgen auch die Islamischen Ökonomen, indem sie vor allem dessen ethisch-moralische Normen betonen. Hierbei verkennen sie, dass den Normen der Entwurf eines Idealzustands oder die Forderung nach Herstellung desselben zugrundeliegt – etwa in Form eines Bilds vom Menschen, der vor allem durch sein altruistisches Handeln geprägt ist.²⁷⁰

Der zweite Anspruch, den die Islamischen Ökonomen mit ihren zahlreichen Bezugnahmen auf *šarī'a* und *fiqh* verbinden, ist der Anspruch auf die Permanenz im Islam. Hierbei handelt es sich um die Prämisse, dass die vier materiellen Quellen des islamischen Rechts, die sogenannten *uṣūl al-fiqh*, d.h. Koran, Sunna, *iğmā'* und der Analogieschluss *qiyās* von der Entstehungsphase des Islam an in Kraft gewesen sein sollen.²⁷¹ Entsprechend verweisen die Islamischen Ökonomen auf den

nicht die formal-juristisch präziseste, sondern die den religiösen und ethischen Anforderungen der Frommen entsprechendste Ausprägung wird erstrebt; eine Sonderung des 'Rechts' von der 'Ethik', dem Ritual und der Anstandslehre ist gar nicht beabsichtigt (...). Dadurch ist die *Šarī'a* zu einem typischen 'heiligen Recht' geworden (...). Vgl. Schacht 1935: 221/2. Hierzu gehört auch die – bereits von Snouck Hurgronje vertretene – Auffassung, insbesondere das Juristenrecht (*fiqh*) sei eine eher starre Pflichtenlehre, die als göttliche, komplette und perfekte Doktrin Bezüge zur sozialen Praxis weitgehend vermissen ließ und die außerhalb der liturgischen Handlungen, des Personenstandsrechts und der frommen Stiftungen kaum Anwendung gefunden habe. Coulson zufolge bilde der unterstellte idealistische Charakter des islamischen Rechts sogar eine der Ursachen für seinen „doktrinären Isolationismus“, vgl. Coulson 1964: 82.

²⁶⁹ Jüngere islamwissenschaftliche Untersuchungen zeigen dagegen, dass es sich beim klassischen *fiqh* um ein rationales System von Rechtsnormen und zugleich um ein Heiliges Recht mit starker Betonung der ethisch-religiösen Normen handelt. Mit Blick auf die sich verändernden Verhältnisse des sozialen Lebens, erkennt dieses Heilige Recht das Nebeneinander von ethischen und religiösen Normen auf der einen und rechtlichen Normen auf der anderen Seite nicht nur ausdrücklich an, es unterscheidet diese zwei Sphären systematisch. Diese Unterscheidung in eine Sphäre der Religion und Ethik und in eine Sphäre des Rechts rechtfertigte die Anpassung der Rechtsnormen an soziale und politische Praktiken im Lichte sich wandelnder gesellschaftlicher Anforderungen und sicherte den Juristen so die Anwendung des Rechts. Auf die Anpassungsfähigkeit und Flexibilität des islamischen Rechts in der Geschichte deutet neben der teils systematischen Differenzierung der sachlichen Rechtsgebiete (beispielsweise die implizite Trennung in Straf- und Zivilrecht oder die Trennung zwischen den Sphären der Haushaltsökonomie, des Tauschhandels und der Viehzucht im Steuerrecht) auch ein „normativer Pluralismus der Rechtsmeinungen“ hin, eine Praxis des Dissenses (*ihṭilāf*), die divergierende Auffassungen und Doktrinen zwischen den Gelehrten und Rechtsschulen zuließ, vgl. Udovitch, Abraham L. 1970: Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton; Johansen, Baber 1999: The Muslim Law as a Sacred Law, in: Johansen, Baber 1999: Contingency in a Sacred Law. Legal and an Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Leiden. S. 43-75; Gerber, Haïm 1981: The Muslim Law of Partnerships in Ottoman Court Records, in: *Studia Islamica* LIII, 109-119; Müller, Christian 1999: Gerichtspraxis im Stadtstaat Cordoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts, Leiden, 383-391.

²⁷⁰ Vgl. Husaini 1980: 96; Abu-Rashed, J. / Abdelhafid, B. 1992: 130.

²⁷¹ Vgl. Coulson: „Although historical research, (...) shows that the great bulk of the law had originated in customary practice and in scholars' reasoning, that its precise identification with the terms of the divine will was artificial, and that the classical theory of the four *uṣūl* was the culmination of a process of growth extending over two centuries, yet traditional

in der *šarī'a* formulierten Anspruch des Koran, ein „für alle Orte und Zeiten gültiges Gesetz“, „ewigen und bindenden“ Charakters zu sein,²⁷² sowie auf ewige und bindende Anweisungen der Traditionen (*ahādīṭ*, Sing. *ḥadīṭ*). Dieses Verständnis der *ahādīṭ* ignoriert allerdings Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung, dass es sich hierbei weniger um glaubwürdige historische Berichte über den Propheten, als um zwei Jahrhunderte später, von parteilicher Seite angefertigte Traditionen handelt, die lediglich eine Rückprojizierung auf die Urzeit des Islam darstellen und dem Bedürfnis der sogenannten sieben Frommen von Medina entsprangen, das gesamte Rechtsleben einer konsequenten religiös-ethischen Betrachtungsweise zu unterwerfen.²⁷³

Anders verhält es sich bei der Perzeption des Konsensus (*iğmā'*) durch die Islamischen Ökonomen, insbesondere in der Frage seines bindenden Charakters. Im Gegensatz zu der in der Orientalistik lange vertretenen Auffassung, dem *iğmā'* komme eine abschließende und bindende,²⁷⁴ für jede Zeit und jede Frage gültige Autorisierung der materiellen Quellen Koran und Sunna²⁷⁵ und somit der Charakter einer unfehlbaren Quelle des Rechts zu (Ablösbarkeit von Koran und Sunna durch den *iğmā'*),²⁷⁶ betrachten die Islamischen Ökonomen den *iğmā'* vor allem als Mittel zum Wandel, der nur innerhalb der Grenzen von Raum und Zeit Unfehl-

Islamic belief holds that the four uṣūl had been exclusively operative from the beginning.“ Ebd. 85.

²⁷² Vgl. Ahmad, Kh. 1979: 151.

²⁷³ „Einerseits entsteht eine gewaltige Masse von Traditionen (ḥadīṭ), die vorgeben, nicht nur für das Recht, sondern auch für viele andere Lebensgebiete autoritative Vorbilder in den Aussprüchen und Handlungen des Propheten und seiner Zeitgenossen zu enthalten, in Wirklichkeit aber lediglich eine Zurückprojizierung der Entwicklung in etwa den beiden ersten Jahrhunderten des Islam mit ihren verschiedenen, einander oft widerstreitenden Tendenzen auf die Urzeit darstellen; in diese Masse sind auch die relativ wenigen echten Berichte derart eingegangen.“ Vgl. Schacht 1935: 216; 228.

²⁷⁴ Das Verständnis des *iğmā'* als abschließende und bindende Autorisierung der materiellen Quellen Koran und Sunna mündete schließlich in die „Doktrin des unfehlbaren Konsensus“, vgl. Hurgronje, C. Snouck 1899: The „Foundations“ of Islamic Law: 289; im folgenden Hurgronje 1899.

²⁷⁵ So beeinflusste Hurgronjes Sicht des *iğmā'* als „foundation of the foundations“ Bergsträsser (1935) und Gibb (1949), vgl. Hourani, George F. 1964: The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam: 53-56; im folgenden Hourani 1964. Hourani wies 1964 nach, dass es keine gültige Basis für die „Doktrin des unfehlbaren Konsensus“ gibt (allerdings mit der Begründung, dass die *ahādīṭ* keine glaubwürdigen Quellen darstellten), ebd. 59/60; vgl. auch Coulson 1964: 77-80 und Schacht 1935: 217; 223; 229/230.

²⁷⁶ Hallaq hebt hervor, dass in der Beurteilung des Status des *iğmā'* als Instrument der Rechtschöpfung lediglich der Fall zu betrachten sei, dass Juristen – in der Konstruktion einer *'illa* zwischen dem Originalfall und einem neuen Fall – eine Übereinkunft über die Gültigkeit eines Rechtsurteils erreichen und das betreffende Urteil aus der Sphäre des Spekultativen (*zamm*) in die der Gewißheit (*qaṭ'* od. *yaqīn*) transferiert wird. Nur an dieser Stelle fungiert der *iğmā'* als unwiderrufbares Urteil (und Präzedenzfall für später zu fällende Urteile), das von folgenden Juristen weder interpretiert noch verändert werden darf und dessen Gültigkeit der von Koran und Sunna entspricht. Nur auf diese Weise wird der *iğmā'* zu einer unfehlbaren Quelle des Rechts. Vgl. Hallaq, Wael B. 1986: On the Authoritativeness of Sunni Consensus: 427; im folgenden Hallaq 1986.

barkeit besitze, widerrufbar sei,²⁷⁷ und der in Zukunft ein wirksames Mittel zur Durchsetzung von Reformen bilden könnte.²⁷⁸ Allerdings thematisieren die Islamischen Ökonomen weder die unterschiedlichen Auffassungen über den *iğmā'* unter den klassischen Juristen, den Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts sowie unter zeitgenössischen Autoren²⁷⁹ noch die Möglichkeit eines historischen Bedeutungswandels des *iğmā'* von der noch jungen islamischen Gemeinde, in der er – noch ohne theoretischen Anspruch – ein Ausdruck des religiösen Bewusstseins war,²⁸⁰ hin zu einem juristischen Prinzip, dessen Bedeutung sich über die Jahrhunderte veränderte.²⁸¹ Stattdessen favorisieren sie eine *iğmā'*-Konzeption, die den Konsensus als soziale und säkulare Kraft definiert und ihn zusammen mit den Methoden der Konsultation, Mehrheitsbildung und Partizipation des Volkes als wichtigen Bestandteil einer künftigen „islamischen Demokratie“ ansieht.²⁸²

V.4.2 Unterschiedliche Perzeptionen der *šarī'a* als Ausdruck zweier konfligierender Ansätze des islamischen Modernismus

Die Orientierung der Islamischen Ökonomen an der *šarī'a* muss vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung um die Bestimmung einer „islamischen Moderne“ bewertet werden, die die beiden konkurrierenden Strömungen des islamischen Modernismus, die politischen Aktivisten, respektive die Islamisten auf der einen, und die muslimischen Säkularisten auf der anderen Seite führen. In der Minderheitsposition befinden sich hierbei die muslimischen Säkularisten, zu denen etwa Fazlur Rahman gehört. Sie betrachten die *šarī'a* nicht als umfassendes und abgeschlossenes System; vielmehr wollen sie das islamische Recht einer systematischen Neuinterpretation unterziehen, die seine ethischen Inhalte in Zusammenhang mit Wandel bringt.²⁸³ Um hierbei willkürliche Interpretationen zu vermeiden, erfordere dies allerdings eine Systematisierung und Chronologisierung des Koran mit historisch-soziologischem Bezug. Gerade in sozialen Fra-

²⁷⁷ Vgl. Faruki 1954 bei Hourani 1964: 43, 60; Abū Zahra lehnte eine Höherwertigkeit des *iğmā'* gegenüber den materiellen Quellen Koran und Sunna ab, vgl. ders. 56.

²⁷⁸ Husaini 1980: 93-118.

²⁷⁹ Vgl. Hourani 1964: 39-48.

²⁸⁰ Schacht 1935: 217.

²⁸¹ Zum Beweis der Autorität des Konsensus (*huğūyat al-iğmā'*) durch die Juristen über die Jahrhunderte vgl. Hallaq 1986: 430-450.

²⁸² Husaini 1980: 93; 95; 113; 118; vgl. Kapitel V.3.2 Staatstyp und politische Organisationsform: die „islamische Demokratie“.

²⁸³ „But if Islamic Modernism means anything, it means precisely the induction of change into the content of the *Sharī'a* – large scale and multilateral change indeed. And once the principle of change has been admitted on the line enunciated in this paper, it cannot stop anywhere – not even short of touching the specifically legal dicta of the Qur'ān. Its only limit and necessary framework is the spiritual and ethical foundational principles and social objectives of the Qur'ān.“ Vgl. Rahman, Fazlur 1970: *Islamic Modernism: its Scope, Method and Alternatives*: 331; im folgenden Rahman 1970.

gen, so Rahman, müsse jede Interpretation von Koran und Sunna – da die *šarī'a* eine moralische Ebene und eine Gesetzesebene besitze, wobei letztere eine Verbindung zwischen der Ewigkeit von Gottes Wort und der „gesellschaftlichen Ausgangssituation“ im Mekka des 7. Jahrhunderts darstelle – die Umgebung (*ecological aspect*) und die spezifische gesellschaftliche Situation, die einem permanenten Prozess der Veränderung unterliege, in besonderer Weise berücksichtigen.²⁸⁴ So sei zwischen den in Gesetze gefassten Vorschriften des Koran und den Zielen, denen diese Gesetze dienen sollten, zu unterscheiden: Beispielsweise stelle die Aussage, dass die Stimmen von zwei Frauen nur so viel Beweiskraft wie die eines Mannes besitzen, weniger einen Beweis für die Ewigkeit von Gottes Wort dar als eine „Kommentierung der gesellschaftlichen Ausgangslage“ in Arabien zu Lebzeiten des Propheten.²⁸⁵ Da die *šarī'a* kein durch Gottes Hand geschaffenes, in sich geschlossenes, ewig gültiges System sei, sondern ein durch die Arbeit von Juristen zustande gekommenes Werk – und insofern als säkular zu betrachten –,²⁸⁶ stellt Rahman die integralistische *šarī'a*- und Geschichtsbildkonzeption, wie sie etwa die konservativ-fundamentalistischen Kreise Pakistans vertreten, in Frage.²⁸⁷ Rahman will einen „genuinen muslimischen Säkularismus“ als „alternative Form oder Phase des islamischen Modernismus“,²⁸⁸ der die „wahren“ Quellen Koran und Sunna zu integrieren imstande sei. Hierzu plädiert er für die Methode der direkten Ableitung aus dem Koran sowie für die Islamisierung des von außen übernommenen rechtlichen und institutionellen Materials.²⁸⁹ Entgegen der Auffassung der Islamisten stellten die auf diese Weise in die *šarī'a* eingeführten Veränderungen keinen Säkularismus im westlichen Sinne dar, weil sie durch die „geistigen und ethischen Grundprinzipien und sozialen Ziele des Koran“ begrenzt würden.²⁹⁰ Rahman spricht sich in diesem Zusammenhang für die Ausübung des *iğtibād* aus und lehnt den *tafīq*, d.h. jeweils Aussagen derjenigen Rechtsschule heranzuziehen, die der gewünschten Lösung eines Rechtsproblems am nächsten kommen, als ein rückwärtsgewandtes und dem *iğtibād* gegenüber hinderliches Prinzip ab.²⁹¹

²⁸⁴ Ebd. 329-331; vgl. auch Akram, Ejaz 1997: *Islamic Revivalism in Pakistan: The Debate between Maududi & Fazlur Rahman*: 23ff.; im folgenden Akram 1997.

²⁸⁵ Rahman 1970: 329.

²⁸⁶ Ebd. 332.

²⁸⁷ Diese lehnten seinen Ansatz als zu abrupt, anti-traditionell und westlich orientiert ab, ebd. 331.

²⁸⁸ Ebd. 332.

²⁸⁹ Ebd. 332/3 .

²⁹⁰ Ebd. 331.

²⁹¹ „In a sense, the acceptance of this procedure as a principle is a retrogression even from the position of the Wahhābism of the eighteenth century. For, whereas the Wahhābis had limited traditional authority, besides the Qurʾān and the Sunna, to the earliest generations, this principle allows appeal to anything in the past as though the past as such had authority. And, of course, it makes Ijtihād utterly redundant – because this principle looks backward, not forward.“ Ebd. 325/6.

Erfolgreicher als die muslimischen Säkularisten erwies sich allerdings die Gruppe der politischen Aktivisten, respektive der Islamisten, wie anhand der politischen Entwicklung Pakistans verfolgt werden kann. Hier sind es insbesondere die Positionen von Abū'l-A'īlā al-Maudūdī, der „authentischen und effektiven Stimme des organisierten Konservatismus“ Pakistans,²⁹² auf die in der Islamischen Ökonomik am häufigsten Bezug genommen wird.²⁹³ Vorbildfunktion hat für die Islamischen Ökonomen insbesondere Maudūdīs „implizite Gleichsetzung der *šarī'a* mit der islamischen Vergangenheit“, was bedeutet, aus einzelnen Anweisungen der *šarī'a* heraus, vor allem denen religiös-ethischer Natur, auf eine spezifische historische Entwicklung im Islam zu schließen.²⁹⁴ Zudem wird Religion von Maudūdī nicht als Glaube und Ethik begriffen, sondern seinem integralistischen Islamverständnis entsprechend als vollkommene Lebensform und Ideologie.²⁹⁵ Obwohl sich in der *šarī'a* kaum Aussagen über ein Erziehungs-, Wirtschafts- und Regierungssystem finden,²⁹⁶ postulieren auch die Islamischen Ökonomen ein Leben nach den Prinzipien der *šarī'a* und die Rückkehr zu den Vorschriften der Religion²⁹⁷ und berufen sich hierbei auf den Koran als ein „für alle Zeiten und Orte gültiges Gesetz.“²⁹⁸ Welche Auswirkungen dieser Ansatz auf die Realpolitik haben kann, wird anhand des pakistanischen Beispiels aus den späten 1970er Jahren deutlich. Dort zeigten insbesondere die unter dem Schlagtruf „zurück zu den Quellen“ und „Anwendung der *šarī'a*“ für die Etablierung der *šarī'a* als Regierungssystem angetretenen islamistischen Parteien wie etwa die Jamā'at-i Islāmī²⁹⁹ Tendenzen zur Verketzerung des Begriffes Säkularismus,³⁰⁰ zu Einheitsparteiensstaat und Linientreue³⁰¹ sowie zur Diskriminierung von Minderheiten.³⁰²

V.4.3 Zusammenfassung

Die Untersuchung der Sichtweise auf das als „epistemologische Basis“ verstandene islamische Recht zeigt, dass *šarī'a* und *fiqh*, indem sie weitgehend als „zeitloses System“ betrachtet werden, die Funktion eines metahistorischen Bezugssystems für

²⁹² Fazlur Rahman begründet seine Polemik mit der Tatsache, dass Maudūdī Bodenreformen auf Basis von Enteignungen als „unislamisch“ zurückwies und Neufassungs- und Anpassungskriterien der *šarī'a* an zeitgemäße Erfordernisse des Marktes ablehnte, ebd. 326.

²⁹³ Vgl. Kapitel V.1.2.4 Gleichheit und Gerechtigkeit in der Islamischen Ökonomik.

²⁹⁴ Rahman 1970: 331/2.

²⁹⁵ Vgl. Khalid, Duran 1979: Das Wiedererstarben des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen: 3; 6; im folgenden Khalid 1979.

²⁹⁶ Khalid 1979: 16.

²⁹⁷ So etwa Mannan in Anlehnung an Maudūdī, vgl. Mannan 1984b: 27; Maudūdī 1970: 84.

²⁹⁸ Vgl. Mannan 1984b: 34; Khalid 1979: 8.

²⁹⁹ Khalid 1979: 8/9.

³⁰⁰ Die Stigmatisierung als „Säkularist“ reichte bis zur Verhängung eines Berufsverbots für Fazlur Rahman, ebd. 10.

³⁰¹ Ebd. 13.

³⁰² Ebd. 11.

die Konzeptionalisierung der Islamischen Ökonomik zukommt. So verbinden die Islamischen Ökonomen mit dem islamischen Recht den Anspruch, ein vollständiges System rechtlicher Anweisungen darzustellen, das Antworten auf sämtliche Lebensfragen liefert und dessen ethische Normen die Strukturen von Staat und Wirtschaft entscheidend bestimmen. Hierbei überbewerten die Islamischen Ökonomen die Wirkung ethisch-moralischer Normen, die in historischer Perspektive auf den Entwurf eines Idealzustands zurückgehen.

Darüber hinaus zeigte sich, dass die Islamischen Ökonomen mit ihren Bezugnahmen auf *šarī'a* und *fiqh* den Anspruch auf Permanenz im Islam verbinden. Dieser Permanenzanspruch enthält das Postulat, dass die vier materiellen Quellen des islamischen Rechts, die sogenannten *uṣūl al-fiqh*, d.h. Koran, Sunna, Konsensus (*iğmā'*) und Analogieschluss (*qiyās*), von der Entstehungsphase des Islam an in Kraft gewesen seien. Die Wiedergabe des Permanenzanspruchs erstreckt sich allerdings nur auf den Koran und die *ahādīṭ* (als für alle Orte und Zeiten gültige Anweisungen), nicht aber auf einen etwaig bindenden und abschließenden Charakter des Konsensus. Den *iğmā'* betrachten die Islamischen Ökonomen – in Anlehnung an frühe Modernisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts wie etwa Muḥammad 'Abduh (1849-1905) – vielmehr als Mittel zum Wandel, als widerrufbar und als an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden. Obwohl sie das Prinzip des Säkularismus explizit zurückweisen, konzipieren sie den Konsensus als soziale und als säkulare Kraft in Zusammenhang mit Konsultations-, Partizipations- und Meinungsbildungsprozessen und sehen in ihm ein wirksames Mittel zur Durchsetzung zukünftiger Reformen.

Die Tatsache, dass sich die Mehrheit der Islamischen Ökonomen an den Aussagen von Abū'l-A'ḷā al-Maudūdī orientiert, rechtfertigt ihre Zuordnung zur Gruppe der politischen Aktivisten, respektive der Islamisten. Die Zuordnung zur Gruppe der Islamisten als der dominierenden Strömung des islamischen Modernismus wird durch die Tatsache begründet, dass die Mehrheit der Islamischen Ökonomen sowohl deren Vorstellungen über eine spezifisch „islamische Epistemologie“ als auch deren Bevorzugung bestimmter Instrumente der islamischen Jurisprudenz übernimmt. Analog zu den Islamisten sprechen sich die Islamischen Ökonomen zwar für die Neuinterpretation von Koran und Sunna sowie für die Anwendung des *iğtibād* aus; in Fragen der zeitgemäßen Adaption von Vorschriften oder der Legitimation einzelner Neuinterpretationen bevorzugen sie allerdings das *talfiq*-Prinzip. Diese Einschätzung bedeutet zugleich den Ausschluss der Möglichkeit, die Islamischen Ökonomen der Gruppe der muslimischen Säkularisten zuzuordnen. Anders als die politischen Aktivisten und die Islamischen Ökonomen plädieren die muslimischen Säkularisten für eine Chronologisierung des Koran mit historisch-soziologischem Bezug und für eine neue, systematisierende Interpretation der *šarī'a*, die ihre ethischen Inhalte in Zusammenhang mit Wandel bringt.³⁰³ Den von

³⁰³ Was zwar auch das erklärte Ziel, nicht aber die Praxis der Islamisten ist.

den Islamischen Ökonomen *in praxi* bevorzugten *talfiq* lehnen sie wiederum als ein rückwärtsgewandtes und dem *iğtibād* hinderliches Prinzip ab.

V.5. Das Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomik

Bei der folgenden Untersuchung der Sichtweise der Islamischen Ökonomen auf die islamische Geschichte soll geprüft werden, inwieweit der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik eine mythische Geschichtskonzeption zugrunde liegt. Hierfür sollen zunächst die differierenden Ansätze der Islamisten und der muslimischen Säkularisten zur Rolle von Historiographie und kritischer Geschichtsforschung betrachtet werden. Wie zu zeigen ist, verwenden die Islamischen Ökonomen eine Geschichtskonzeption, die auf einem tradierten Welt- und Islambild basiert und verknüpfen sie mit einem mythischen *zakāt*-Bild. Aufgrund dieser Geschichtskonzeption lässt sich die Islamische Ökonomik wiederum dem Islamismus zuordnen.

V.5.1 Der Modellstaat Medina und die *sīra* des Propheten

Zu den weiteren konstitutiven Elementen der Theoriebildung der Islamischen Ökonomik zählt ein Geschichtsbild, das sich weitgehend an den Vorstellungen des politischen Aktivismus orientiert. Diese Sicht auf die islamische Geschichte idealisiert den ersten medinensischen Staat, der als modellhaftes Gesellschaftssystem angesehen wird, und leitet hieraus das Postulat nach Wiedererrichtung dieses Modells ab. Dabei wird besonders die Lebensphase Muḥammads (*sīra*) herausgestellt: Da das Leben des Propheten, so Ziauddin Sardar, Vorbild für jeden Muslim sei, müsse der Staat Medina zum Vorbild für alle muslimischen Gesellschaften genommen werden.³⁰⁴ So gelte es, die den Staat Medina beherrschende Dynamik zu erkennen und zu operationalisieren, wobei der Analyse des politischen Handelns, der Wirtschaftsaktivität und der sozialen „Errungenschaften“ Medinas Vorrang eingeräumt werden sollte, um ein analytisches System für die Umsetzung genuiner islamischer Konzeptionen der Vergangenheit zu entwickeln und den sozioökonomischen Realitäten der gegenwärtigen muslimischen Gesellschaften gegenüberzustellen.³⁰⁵ Die Utopie eines islamischen Gesellschaftssystems ist Seyyed Vali Reza Nasr zufolge nicht in der Zukunft, sondern in der historischen *umma* Medinas zu finden.³⁰⁶

Diese Idealisierung einer Phase der arabisch-islamischen Geschichte durch Rekurs auf den Modellcharakter der Gemeinde von Medina, die sich vorbildhaft

³⁰⁴ Vgl. Sardar 1979: 178-180.

³⁰⁵ Ebd. 178-180.

³⁰⁶ Vgl. Nasr, S.V.R. 1989: 518.

durch die Einheit von Glauben, Politik und Wirtschaft auszeichne,³⁰⁷ sowie das Postulat einer erfolgreichen Anwendung „islamischer Wirtschaftsprinzipien“ – etwa hinsichtlich des *zakāt*-Einzugs³⁰⁸ – sind nicht auf die *sīra* des Propheten beschränkt. Auf Rückprojizierungen basierende Idealisierungen, die sich entsprechend auf die Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen erstrecken, liegen bei vielen Annahmen der Islamischen Ökonomen zugrunde, etwa wenn sie die Existenz eines Wohlfahrtsstaates unter ʿUmar I, der auf den Einzug von Steuern angesichts seiner Prosperität weitgehend verzichten konnte, postulieren.³⁰⁹ In weiteren Postulaten ist von einer „ersten islamischen Demokratie unter ʿUmar I“ die Rede, in der jene auf den Prinzipien des Konsensus (*iğmāʿ*) und der Meinungsverschiedenheit (*ihtilāf*) beruhenden Institutionen der Mehrheitsentscheidung weiterentwickelt wurden, die noch vom Propheten eingeführt worden waren.³¹⁰ Für die Abweichung von diesem Ideal und für den Niedergang des Goldenen Zeitalters des Islam werden wiederum vier Fehlentwicklungen verantwortlich gemacht: die Einführung des dynastischen Herrschaftsprinzips und das Aufkommen von Korruption, die Invasionen der Kreuzfahrer und Mongolen, das Sufitum sowie nicht zuletzt der im 20. Jahrhundert entstehende Nationalismus in den arabisch-muslimischen Ländern.³¹¹

Das der Islamischen Ökonomik unterliegende Geschichtsbild weist dabei deutliche Parallelen zu dem des politischen Aktivismus auf, wie es exemplarisch Sayyid Quṭb vertrat. Quṭb will die Entstehungs- und Expansionsphase des Islam nicht als einen kolonialistischen Eingriff verstanden wissen, sondern als einen Akt der Überbringung eines spirituellen Lebens,³¹² als „breed and construction of human personality“.³¹³ Quṭb zufolge müssten für die Bewertung der Expansionsphase des Islam weniger der Aspekt der militärischen Eroberungen als vielmehr die spirituellen und sozialen Aspekte betrachtet werden, die Ausdruck des intellektuellen und zivilisatorischen Stands der neuen Religion gewesen seien.³¹⁴ Er ist der Auffassung, dass in sämtlichen von ihm als gescheitert betrachteten Ansätzen der traditionellen islamischen Geschichtsschreibung vor Ibn Ḥaldūn, der arabischen Nationalisten und der positivistischen westlichen Geschichtswissenschaft vor allem dem Komplex der politischen Unruhen und Bürgerkriege zu viel Bedeutung beigemessen wurde.³¹⁵ Quṭb plädiert daher für eine „analytische“

³⁰⁷ Mannan 1984b: 50.

³⁰⁸ Vgl. Kapitel III.4.1 Islamisten und Neo-Orthodoxie in den 60/70er Jahren.

³⁰⁹ Vgl. Kahf 1983: 149; 134/5 u. Salama 1983: 115/6.

³¹⁰ Husaini 1980: 110; 95.

³¹¹ Diese Perspektive übernehmen etwa Muhammad Abdul-Rauf, Muhammad Abdul Mannan und Waqar Ahmed Husaini, vgl. Abdul-Rauf 1979: 142-5; Mannan 1984b: 47/8; Husaini 1980: 86.

³¹² Vgl. Watt 1988: 98.

³¹³ Ebd. 18; vgl. Sayyid Quṭb nach Sardar 1979: 171.

³¹⁴ Sayyid Quṭb nach Sardar 1979: 171.

³¹⁵ Ebd. 178; 172/3.

und „zweckdienliche“ (*purposive*) Neuschreibung der islamischen Geschichte, die die Früh- und Konsolidierungsphase des Islam und die Bedeutung der „revivalistischen Bewegungen“ der Neuzeit neu bewerten soll.³¹⁶ Diese Aufgabe könne allerdings nur von einer heranzubildenden Generation muslimischer Historiographen geleistet werden, die auch die notwendigen „mentalen Voraussetzungen“ in spiritueller und ideologischer Hinsicht mitbringe.³¹⁷

V.5.2 Die Perpetuierung des traditionellen Selbst- und Weltbildes des Islam

Deutliche Kritik an diesem von der Islamischen Ökonomik wiedergegebenen Geschichtsbild übt Montgomery Watt in seinem bereits 1988 erschienenen Buch „Islamic Fundamentalism and Modernity“. Die auch bei den „konservativen“ Reformern des 19. und 20. Jahrhunderts³¹⁸ feststellbare Tendenz zur Idealisierung der *sīra* des Propheten und der frühislamischen Periode,³¹⁹ zum Permanenzglauben³²⁰ und zur Zweiteilung der Welt in eine Sphäre des Islam (*dār al-islām*) und eine Sphäre des Krieges (*dār al-ḥarb*)³²¹ perpetuiere eine Konzeption des Islam, die in mehrfacher Hinsicht falsch, inadäquat und gefährlich sei.³²² Denn sie bestätige die traditionelle, von den *‘ulamā’* über viele Jahrhunderte weitergegebene Weltanschauung³²³ des Islam, die die Welt bis heute als eine dem Islam gegenüber feindlich gesonnene Welt wahrnimmt.³²⁴ Diese Idealisierung der *sīra* des Propheten und des Frühislam halte ferner das überlieferte Selbstbild des Islam aufrecht, das durch den Anspruch auf die Finalität³²⁵ und Überlegenheit³²⁶ des Islam wie auch durch

³¹⁶ Ebd. 178-180.

³¹⁷ Ebd. 171-173.

³¹⁸ Trotz ihres teils modernistischen Vokabulars und einiger reformistischer Ansätze werden Muḥammad ‘Abduh, Ḥasan al-Bannā, Sayyid Quṭb sowie Abū’l-A’lā al-Maudūdi von Watt den „Konservativen“ zugeordnet, vgl. Watt 1988: 50-61.

³¹⁹ Ebd. 90.

³²⁰ Ebd. 108.

³²¹ Ebd. 73.

³²² Ebd. 75.

³²³ „In accordance with this way of thinking it might be suggested that the traditional Islamic world-view (...) was well suited to be the basis of life for the community of Muslims from the time it received something like its present shape until about 1600. It gave Muslims a feeling of confidence about their place in the world, and it supported the internal balance of power between the religious and political institutions.“ Ebd. 75.

³²⁴ Die Perzeption der Welt als eine dem Islam gegenüber feindlich gesonnene Welt, die nach Watt bereits auf die Phase vor der *ḥiġra* des Propheten zurückgeht, gewann mit den ersten Geschichtsstudien von Muslimen im Westen, die zur Wertung des westlichen Kolonialismus als Fortsetzung der Invasionen der Kreuzfahrer führten, in der islamischen Welt verstärkt an Bedeutung, ebd. 98.

³²⁵ Diese Finalität des Islam zeichne sich hauptsächlich durch die Leugnung der Möglichkeit aus, dass der Islam in seiner Entstehungsphase religiöse Elemente aus dem Judentum und Christentum übernommen habe, ebd. 85/86.

³²⁶ „The belief in the finality and superiority of Islam is always asserted in a general way and is not defended in detail. The external observer cannot, of course, object to the Muslim

die Selbstüberschätzung³²⁷ des Islam gekennzeichnet ist. Zu den dominierenden zeitgenössischen Propagandisten des von ihm als reformbedürftig kritisierten traditionellen Selbstbildes des Islam und der islamischen Weltanschauung zählt Watt die – in der Islamischen Ökonomik mit dem Status einer Referenzquelle versehenen – politischen Aktivisten Sayyid Quṭb und Abū'l-A'ḷā al-Maudūdī, respektive dessen pakistanische Jamā'at-i Islāmī-Partei.³²⁸

In Anlehnung an Konzeptionen der Gegen-Akteure dieses integralistischen Islambildes, die – wie etwa Mohammad Arkoun und Fazlur Rahman – die Ausarbeitung eines neuen Selbst- und Weltbildes des Islam unter Einbeziehung der Semiotik und Semiologie sowie der kritischen Geschichtsforschung des Westens anstreben,³²⁹ richtet sich Watts Kritik zugleich gegen eine tabuisierte Historizität des Koran, wie sie in dem tradierten Welt- und Islambild der Islamisten zum Ausdruck kommt, sowie gegen die ablehnende Haltung der Islamisten gegenüber den Ergebnissen der Geschichtsforschung der westlichen Orientalistik bezüglich der „Irrtümer“ des Koran³³⁰ und der Idealisierung der *sīra* Muḥammads und des Frühislam.³³¹ Gerade in diesen Bereichen stelle sich die Aufgabe, ein neues Selbst- und Weltbild des Islam zu entwerfen. Watt begründet dies damit, dass es sich bei der Idealisierung der *sīra* des Propheten und des Frühislam nicht um eine Idealisierung des Islam handle, sondern um die Idolisierung des Selbstbildnisses der '*ulamā*' des 9. und 10. Jahrhunderts. In dieser Phase, die die Strukturierung der muslimischen Gesellschaft, die Ausarbeitung der *šarī'a* und die Formierung der religiösen Institutionen umfasste, kooperierten die Geistlichen größtenteils eng mit der politischen Führung.³³² Mit dem Aufgeben der Geschichtsschreibung gegen Ende des 10. Jahrhunderts sei Geschichte den Interessen der '*ulamā*' untergeordnet worden, die diese – gemäß ihrem Bedürfnis nach Wertung aller Lebensverhältnisse nach religiösen und moralischen Aspekten – zum Instrument moralischer Instruierung er-

holding that his religion is superior to others, since this is expected of the adherents of every religion; but the bare assertion of superiority carries little conviction. One would expect some demonstration of how Islam is superior to other religions in its ability to deal with the problems of the end of the twentieth century. Moreover, the assertion of Islam's superiority of Judaism and Christianity is partly based on the doctrine of the 'corruption' (*tahrīf*) of their scriptures, which is alleged to be taught in the Qur'ān, but which cannot in fact be justified from the Qur'ān and which is historically untenable." Ebd. 73/74.

³²⁷ Wie anhand der von Seyyed Hossein Nasr noch 1987 vertretenen Position zu verfolgen, äußere sich diese Selbstüberschätzung in der Betrachtung der mittelalterlichen islamischen Version des Wissens als „gegeben“ und „bindend“ sowie in dem Glauben an die Permanenz im Islam, obwohl der Koran Permanenz nur den geistigen Werten zugestehe, vgl. Watt 1988: 13/14; 73.

³²⁸ Ebd. 56/57.

³²⁹ Ebd. 68/9.

³³⁰ Ebd. 15.

³³¹ Ebd. 49; 78 u. 82-86.

³³² Ebd. 22.

hoben³³³ und durch das von den religiösen Institutionen kontrollierte Erziehungssystem perpetuierten.³³⁴

V.5.3. Das mythische zakāt-Bild in der Islamischen Ökonomik

Welche Auswirkungen hat dieses Geschichtsbild nun auf die *zakāt*-Perzeption in der Islamischen Ökonomik? Hierzu soll die mit „Die *zakāt* bei Schacht und der *qirād* bei Udovitch“ betitelte Untersuchung von Muhammad Anas az-Zarqa herangezogen werden,³³⁵ die 1985 in der Publikation „Die Methoden der Orientalisten in den arabisch-islamischen Studien“ erschienen war.³³⁶ Im Mittelpunkt von Zarqas Untersuchung, die zugleich Aufschlüsse über das Verhältnis der Islamischen Ökonomen zur Orientalistik, resp. zur westlichen Islamwissenschaft gibt, steht der von Joseph Schacht 1934 für die *Enzyklopädie des Islam* (EI¹) verfasste Artikel „Zakāt“, der 1938 als englische Fassung in der *Encyclopedia of Islam* – und leicht verändert 1961 in der *Shorter Encyclopedia of Islam* – veröffentlicht wurde.³³⁷ Zarqa übt in seinem Beitrag heftige Kritik an Schacht und wirft ihm hinsichtlich der Darstellung einer der wichtigsten islamischen Finanzinstitutionen unter anderem fehlende Objektivität und Konsistenz,³³⁸ methodische Schwächen und inhaltliche Verzerrungen vor.³³⁹ Seine inhaltliche Kritik, die die unterschiedlichen Positionen zwischen der islamistischen und der westlich-islamwissenschaftlichen Perspektive auf die *zakāt* noch einmal verdeutlicht, lässt sich in zwei Punkten resümieren: Der erste Kritikpunkt Zarqas zielt auf die von Schacht und anderen Orientalisten vertretene Auffassung, die *zakāt* sei „von Muḥammad dem jüdischen Sprachgebrauch entlehnt worden (jüdisch-aramäisch *Zākūt*)“ und besitze im Koran auch in seinen Ableitungen des Verbs *zakā* „den nicht echt arabischen,

³³³ Ebd. 19.

³³⁴ Ebd. 27.

³³⁵ Vgl. Zarqa, Muḥammad Anas az- 1985: az-Zakāt ‘inda Šāḥt wa’l-qirād ‘inda Yūdūfiṯ: dirāsa wa taqwīm; im folgenden Zarqa 1985.

³³⁶ Vgl. al-Munazamma al-‘arabiya li’t-tarbiya wa’t-ṭaqāfa wa’l-‘ulūm (ed.) 1985: Manāhiğ al-mustašriqin fi’l-dirāsāt al-‘arabiya al-islāmīya.

³³⁷ Zarqa bezieht sich in seiner Bewertung von Schachts „Zakāt“-Artikel sowohl auf die zwei englischsprachigen Fassungen von 1938 und 1961 als auch auf eine von der *Dār al-Ma‘ārif al-Islāmīya* herausgegebene arabischsprachige Version (o.J.); vgl. Zarqa 1985: 207. Hier wird bei der Zitierung Schachts das deutschsprachige Original aus dem Jahre 1934 herangezogen; vgl. Schacht 1934.

³³⁸ Schachts übermäßige Konzentration auf die schafiiitische Lehrmeinung wie auch die fehlende Behandlung anderer wichtiger Punkte zeugen tatsächlich von Ungleichgewichtigkeit, so dass der Vorwurf fehlender Konsistenz und mangelnder Transparenz zutrifft. Vgl. Schacht 1934: 1302-4.

³³⁹ Auch dieser Einwand ist nicht ganz unberechtigt: Schachts lediglich einige Traditionen wiedergebene Ausführung, *zakāt*-Zahlungen an Eltern, Diebe, Reiche und Huren seien verdienstvoll, bezieht sich wohl eher auf die „freiwillige Almosenspende“ (*sadaqat at-tatawwun*) Ebd. 1302/3.

sondern aus dem Judentum entlehnten Sinn ‘fromm sein’ usw.“³⁴⁰ Zarqa lehnt die These der etymologischen Abstammung als eine „jede Grundlage entbehrende Behauptung“ ab und ist lediglich bereit, gemeinsame Wurzeln des Hebräischen, Aramäischen und Arabischen anzuerkennen, was aber eine Übernahme eines Wortes von der einen in die andere Sprache ausschliesse.³⁴¹ Zwar seien, so Zarqa, die Prinzipien der Mildtätigkeit, des Spendens und der Hilfe der Armen gleichermaßen im Judentum, Christentum und Islam bekannt, doch handle es sich bei *maʿāšer*, dem wortverwandten hebräischen Begriff zu *ʿuṣr* im Judentum, wie auch im Falle des Zehnten im Christentum um Steuern, die vorrangig dem Unterhalt der religiösen Institutionen dienten. Hiermit hätten sie aber eine grundsätzlich andere Bedeutung als die im Islam den Armen zugedachten *zakāt* und *ʿuṣr*. Zudem handle es sich bei der *zakāt* in erster Linie um einen Vermögenstransfer von Reich nach Arm.³⁴²

Der zweite Kritikpunkt an Schachts *zakāt*-Abhandlung zielt auf dessen Bemerkung, dass der „Charakter der *zakāt*“ zu Lebzeiten des Propheten „fließend“ gewesen sei und dass sie noch „keine von der Religion geforderte Steuer“ darstellte.³⁴³ In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass sich Schachts *zakāt*-Artikel in der EI in erheblichem Maße, z.T. wörtlich, an einschlägigen Arbeiten C. Snouck Hurgronjes orientiert.³⁴⁴ Dieser hatte bereits 1882 und 1894 die Einschätzung vertreten, dass die *zakāt* erst im Zuge der Kodifizierung der entsprechenden Gesetzestexte durch die später entstehenden Rechtsschulen zur Pflicht erklärt worden sei, da die Gesetzestexte, was Umfang und Präzision angeht, unmöglich von Muḥammad verfasst worden sein konnten.³⁴⁵ Schachts Charakterisierung der *zakāt* als „fließend“ – in der arabischen Version zudem mit „unklar, im dunkeln liegend“ (*ḡāmiḍ*) wiedergegeben – sowie die erwähnte Negierung der Möglichkeit, dass die *zakāt* vor der Kodifizierung der entsprechenden Gesetze weder vom Propheten, noch von seinen Gefährten und seinen Nachfolgern als Steuer gehandhabt worden sein soll, bildet den Anlass für eine vielschichtige Auseinandersetzung, die einerseits zwischen den ein mythisches *zakāt*-Bild entwerfenden Islamischen Ökonomen und den Orientalisten als auch innerhalb der Islamwissenschaft und nicht zuletzt zwischen beiden und der islamischen Orthodoxie geführt wird. Die unterschiedlichen Standpunkte sollen hier kurz skizziert werden: Schacht spricht in seinem EI-Artikel davon, dass die *zakāt* in der mekkanischen Schaffensphase des Propheten „sowohl die Tugend überhaupt wie auch mit fast unmerklichem Bedeutungsübergang (...)

³⁴⁰ Ebd. 1302.

³⁴¹ Vgl. Zarqa 1985: 213.

³⁴² Ebd. 219.

³⁴³ Vgl. Schacht 1934: 1303.

³⁴⁴ Vgl. Hurgronje 1882 u. 1894.

³⁴⁵ Mit dieser Sicht auf die *zakāt* hängt unmittelbar die Frage der Anerkennung der Authentizität der *ahādīṭ* zusammen, vgl. Hurgronje 1882: 151; 162.

das Geben (...) und die fromme Gabe (...) „bezeichnete.³⁴⁶ Diesen Bedeutungsübergang hatte wiederum Watt für nicht existent erklärt und darauf verwiesen, dass Schachts Schlussfolgerungen auf eine traditionelle Einordnung etwa der Hälfte der betreffenden Suren mit *zakāt*-Kontext in die frühmekkanische Periode zurückgehen.³⁴⁷ Da außer den Suren 18,81 und 19,13, die aus der mekkanischen Periode zu stammen scheinen (und in denen *zakāt* soviel wie „Reinheit“ bedeute), diese Suren aufgrund der Arbeiten von Richard Bell inzwischen als medinensische Suren gälten, habe das im Koran mehr als dreißigmal aufgeführte Substantiv *zakāt* in der Regel die Bedeutung von „Almosen“ bzw. „Almosengeben“ und beziehe sich folglich entweder auf das Gespendete oder auf den Akt des Spendens.³⁴⁸

Die Haltung der Islamischen Ökonomen ist wiederum dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht nur der These Schachts bzw. Hurgronjes, dass sich die Bedeutung der *zakāt* von der einer „Haupttugend“ zu der einer „frommen Gabe“ verschoben habe,³⁴⁹ widersprechen, sondern auch die Auffassung ablehnen, dass es einen Bedeutungsübergang von der „freiwilligen Gabe“ vor der *hiğra* zur „Pflichtsteuer“ nach der *hiğra* gegeben habe.³⁵⁰ Im Gegensatz zur Sichtweise der Orientalistik, der modernen Islamwissenschaft sowie der islamischen Orthodoxie,³⁵¹ vertritt ein Großteil der Islamischen Ökonomen den Standpunkt, dass die *zakāt* in der mekkanischen Periode des Propheten nicht die Bedeutung von „Gottesfurcht“ (*taqwā*) hatte,³⁵² sondern bereits eine Pflicht für die Gläubigen darstellte.³⁵³ In seiner Reaktion auf Schachts *zakāt*-Artikel stellt Yūsuf al-Qaraḏāwī in seinem 1300 Seiten umfassenden Werk „*Fiqh az-zakāt*“ sogar die Behauptung auf, die *zakāt* habe in den von ihm als mekkanisch identifizierten Suren 27,3 und

³⁴⁶ Vgl. Schacht 1934: 1302.

³⁴⁷ Vgl. Watt 1980: 301, Anm. 85.

³⁴⁸ Ebd. 300/1.

³⁴⁹ Dieser Bedeutungsübergang wird von Hurgronje ausführlich thematisiert, vgl. Hurgronje 1882: 154/5.

³⁵⁰ Vgl. Zarqa 1985: 211; dieser Bedeutungsübergang wird allerdings nicht nur von den Islamischen Ökonomen geleugnet, wie anhand der Ausführungen Hurgronjes deutlich wird: „Mais pour les Musulmans de vieille souche, les deux choses restèrent naturellement une et indivise. Il n’y a pas trace de système ultérieur.“ Vgl. Hurgronje 1882: 167.

³⁵¹ Vgl. Aš-Širbīnī ‘Alī 1986: 26 u. Hurgronje: „Et pourtant les musulmans on en vue un changement, là où ils font mention d’une époque où la zakāt devint un farḍ (obligation légale), comme ils le disent très clairement eux-mêmes.(...) Ils admettent donc sagement que cet impôt n’est désigné dans le Coran que d’une façon générale et qu’il a été seulement réglé plus amplement par la sunna.“ Vgl. Hurgronje 1882: 160.

³⁵² Vgl. Zarqa 1985: 208; Qaraḏāwī 1986: 55.

³⁵³ Vgl. Zarqa 1985: 211; Hasanuz Zaman 1991: 63; Andere Islamische Ökonomen vertreten dagegen die Meinung, dass die *zakāt* erst nach der *hiğra* obligatorisch wurde. So datiert etwa M.N. Siddiqi die Pflichtwerdung der *zakāt* auf das Jahr 2 nach der *hiğra*, während Ziauddin Ahmad den Aspekt der *zakāt* als einer erst vom medinensischen Staat erhobenen Pflichtsteuer hervorhebt. Vgl. Siddiqi, M.N. 1996: 24; Ahmad, Z. 1991: 48.

31,3 nicht nur die Bedeutung von „moralischer Reinheit“ (*tabāra*), sondern bereits die einer „Vermögensgabe“ (*itā' al-māl*).³⁵⁴

Gegen Schachts Charakterisierung der *zakāt* als *ḡamiḍ* sprächen nach Ansicht der Islamischen Ökonomen der Text der Sure 9,60 (beispielsweise der Hinweis auf die *ʿamilūna ʿalaihā*, „diejenigen, die damit zu tun haben“), der Sure 9,103 („Nimm aus ihrem Vermögen eine Almosengabe“) sowie nicht näher bezeichnete „historische Belege“. Ferner stünde, so Qaraḍāwī, dem vermeintlich „fließenden Charakter der *zakāt*“ die „Realität der Sunna des Propheten“ und der vier rechtgeleiteten Kalifen entgegen, die es als authentische Belege anzuerkennen gelte.³⁵⁵ Darüber hinaus sollte die aktive Rolle des Staates bei der *zakāt*-Erhebung und -Verwendung als eine parallele Entwicklung zur Pflichtwerdung der *zakāt* gesehen werden, nicht als eine Entwicklung, die der Pflichtwerdung nachfolge.³⁵⁶ Qaraḍāwī behauptet sogar, Muḥammad habe zu seinen Lebzeiten sowohl Festlegungen zur Besteuerung der Einkommenskategorien (Vieh, Agrarprodukte, Edelmetalle), der Raten und Mindestmengen getroffen als auch eine Kollektions- und Distributionsinstanz bestimmt und die Praktizierung dieses Systems in allen Regionen und Stämmen durchgesetzt.³⁵⁷

Diese integralistische Sicht auf eine islamische Finanzinstitution, die auch in der Auffassung zum Ausdruck kommt, die Gesetzgebung in jener Epoche sei „Teil einer umfassenden Lebensordnung“ gewesen, die dem Propheten geoffenbart wurde,³⁵⁸ kann nicht zuletzt dank der Arbeit von Mohammad Akhtar Saeed Siddiqi,³⁵⁹ der auch Hurgronjes *zakāt*-Bild in entscheidenden Punkten korrigiert, als inzwischen widerlegt angesehen werden. Die diesbezüglichen Ansätze in der Islamwissenschaft detailliert nachzeichnend, weist M.A.S. Siddiqi nach, dass die *zakāt* von Muḥammad in seiner mekkanischen Schaffensphase als Akt des Spendens entsprechend der Verantwortung der Reichen zur Hilfe der Armen etabliert wurde, wobei die Prinzipien der Gottesfurcht und der individuellen Verantwortlichkeit vor Gott das Hauptmotiv für die Durchsetzung dieser neuen Pflicht bei den Gläubigen bildeten. Ein System der Kollektion und Distribution, die Existenz von Raten oder die Vorschrift, dass der *zakāt*-Besteuerung eine Mindestmenge an Vermögen zugrunde liegen müsse, seien für diese Periode nicht nachweisbar. Diese Festlegungen ließen sich erst der späteren Schaffensphase Muḥammads in Medina zuordnen, eine Fixierung der Höhe der Raten und der

³⁵⁴ Vgl. Qaraḍāwī nach Zarqa 1985: 214; Der Begriff *itā' al-māl* geht hierbei auf den IV. Stamm des Verbs *atā* zurück, nicht wie irrtümlich angenommen werden könnte, auf das Verb *aʿtā*, vgl. Wehr 1977: 3; 559/560.

³⁵⁵ Ebd. 211/2.

³⁵⁶ Vgl. Zarqa 1985: 217.

³⁵⁷ Vgl. Qaraḍāwī 1986: 103.

³⁵⁸ Vgl. Zarqa 1985: 221.

³⁵⁹ Vgl. Siddiqi, M.A.S. 1983; u. das Kapitel II.3 Entwicklung der *zakāt*-Gesetzgebung im klassischen Islam.

Mindestmenge sowie die Ernennung von *zakāt*-Kollektoren sogar erst auf das Lebensende des Propheten (632) datieren.³⁶⁰

Die Ergebnisse M.A.S. Siddiqis, die sowohl dem *zakāt*-Bild Hurgronjes und Schachts als auch dem der Islamisten widersprechen, stoßen indes auf heftigen Widerspruch der Islamischen Ökonomen, die diesem einen „orientalistischen“ Ansatz vorwerfen.³⁶¹ Unzulässigerweise übernehme M.A.S. Siddiqi, so seine Kritiker, die von der westlichen Islamwissenschaft vertretenen Thesen der Trennung zwischen der idealen Doktrin und der tatsächlichen Praxis dieser Finanzinstitution sowie der Trennung zwischen dem *šarīʿa*-Gesetz der klassischen Juristen und dem positiven Gesetz der weltlichen Gerichte.³⁶² Ihm wird ferner vorgehalten, dass er nicht zwischen der Offenbarung (*wahy*) des Propheten und dem von ihm praktizierten *ig̃tibād* differenziert habe und dass er darüber hinaus die Sunna Muḥammads mit dessen *ig̃tibād* – zudem noch mit der inadäquaten Bezeichnung „Auffassungen und Meinungen des Propheten“ – gleichgesetzt habe.³⁶³ Khurshid Ahmad wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der von Muḥammad praktizierte *ig̃tibād* als eine eigene Kategorie betrachtet werden müsse, die als permanente Quelle dem Koran nahe komme und die als eine Antwort, die nicht seine persönliche, sondern eine von Gott geleitete Antwort darstelle, nicht mit dem *ig̃tibād* der dem Propheten nachfolgenden Periode gleichzusetzen sei.³⁶⁴

Das hier exemplarisch anhand der Studie Zarqas dargestellte Verhältnis der Islamischen Ökonomen zur Orientalistik ist vor allem von Abgrenzung geprägt. Diese Abgrenzung lässt sich vor allem als Ausdruck des Bemühens nach Legitimation des „Systems“ Islamische Ökonomik werten. Für die Islamischen Ökonomen stellt die von westlichen Islamwissenschaftlern vorgenommene etymologische Ableitung des Wortes *zakāt* offenbar eine derartige Provokation dar, dass sie zu scharfer Polemik führt (etwa der, dass die Orientalisten den *tafsīr* ignorieren, weil dieser ihrem „Glaubensstandpunkt“ zuwiderlaufe).³⁶⁵ Diese Polemik trägt darüber hinaus antisemitische Züge: So führen die Islamischen Ökonomen etwa Schachts ihrer Ansicht nach „negative“ Bewertung der *zakāt* auf seine Zugehörigkeit zum Judentum zurück³⁶⁶ – eine Zuschreibung, die über ihren diskriminierenden Charakter hinaus nicht zutrifft.³⁶⁷

³⁶⁰ Vgl. Siddiqi, M.A.S. 1983: 71-75.

³⁶¹ So habe M.A.S. Siddiqi der Sicht der Orientalisten Goldziher, Mc Donald, Hurgronje und Schacht zuviel und der von Sayyid Abū'l-ʿAlā al-Maudūdī, Muṣṭafā az-Zarqāʾ und Muḥammad Abū Zahra zu wenig Bedeutung beigemessen, vgl. Khurshid Ahmad im Vorwort zu Siddiqi, M.A.S. 1983: XI.

³⁶² Vgl. H.M. Abdullatif Alshafii in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 77-82.

³⁶³ Ebd. 77-82.

³⁶⁴ Khurshid Ahmad im Vorwort zu Siddiqi, M.A.S. 1983: X.

³⁶⁵ Vgl. Zarqa 1985: 215.

³⁶⁶ Vgl. Qaraḍāwī 1986: 54.

³⁶⁷ Vgl. Rodinson, Maxime: Die Faszination des Islam, München 1985: 158, Anm. 3.

Andererseits zeugen Bemerkungen wie jene Zarqas, Schacht habe es versäumt, in seinem EI-Artikel den „richtigen Eindruck von der historischen und auf die islamische Ordnung hin bezogenen Wichtigkeit der *zakāt*“ zu vermitteln,³⁶⁸ was Ausdruck „alter Voreingenommenheit“ der Orientalisten sei,³⁶⁹ von einer integralistischen *šarīʿa*- und Geschichtsbildkonzeption, die in einem mythischen *zakāt*-Bild kulminiert. Wichtigstes Kennzeichen dieses mythischen *zakāt*-Bildes ist die Postulierung einer idealen, allumfassenden und perfekten *zakāt*-Praxis unter dem Propheten und seinen vier Nachfolgern. Hierbei hat das mythische *zakāt*-Bild eine zweifache Funktion: Zum einen bildet es den wichtigsten Bezugspunkt für die Islamischen Ökonomen, maximalistische *zakāt*-Modelle für die Zukunft zu entwerfen. Zum anderen dient es ihnen als Beleg für die Behauptung, dass ein „islamisches Wirtschaftssystem“ im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode existiert habe und auch erfolgreich angewandt worden sei. Diese Behauptung fungiert wiederum als Prämisse für den Anspruch, dass sich für die Gegenwart ein „islamisches Wirtschaftssystem“ konstruieren lasse.

V.5.4 Zusammenfassung

Zu den weiteren wichtigen epistemologischen Grundlagen der Konstruktion eines „Systems“ Islamische Ökonomik muss ein mythisches Geschichtsbild gezählt werden. Dieses mythische Geschichtsbild, dessen Verwendung die Islamischen Ökonomen zugleich als Islamisten ausweist, besteht vor allem aus der Idealisierung des Lebenslaufs (*sīra*) des Propheten, der vier rechtgeleiteten Kalifen und der als Modell für einen künftigen „islamischen Staat“ betrachteten Gemeinde von Medina. So herrscht in der Islamischen Ökonomik die Vorstellung, dass es möglich sei, sich an dem politischen Handeln, der Wirtschaftsaktivität und den sozialen „Errungenschaften“ Medinas, als deren wichtigste die Einheit von Glaube, Politik und Wirtschaft gilt, zu orientieren und ein analytisches System für die Umsetzung von spezifischen, als „genuin islamisch“ betrachteten ökonomischen Konzeptionen der Vergangenheit zu entwickeln. Hierbei orientieren sich die Islamischen Ökonomen an der Geschichtskonzeption des politischen Aktivismus, wie sie exemplarisch Sayyid Quṭb vertrat. Analog zu diesem lehnen die Islamischen Ökonomen sämtliche Ansätze der traditionellen islamischen Geschichtsschreibung vor Ibn Ḥaldūn, der arabischen Nationalisten und der westlichen Geschichtswissenschaft ab und plädieren für eine „analytische“ und „zweckdienliche“ Neuschreibung der islamischen Geschichte, die zu einer Neubewertung der Früh- und Konsolidierungsphase des Islam und der „revivalistischen Bewegungen“ des 19. und 20. Jahrhunderts führen soll.

³⁶⁸ Vgl. Zarqa 1985: 221.

³⁶⁹ Ebd. 227.

Die Untersuchung des in der Islamischen Ökonomik verwendeten Geschichtsbildes zeigt ferner, dass die Idealisierung des Modellstaats Medina und der *sīra* des Propheten auf die Übernahme einer als „traditionell“ zu bezeichnenden Weltanschauung des Islam zurückgeführt werden kann. In diesem von den religiösen Gelehrten über die Jahrhunderte überlieferten Welt- und Selbstbild des Islam äußert sich der Anspruch nach einer dem Islam eigenen Finalität, Überlegenheit und Selbstüberschätzung, dem eine Perspektive zugrunde liegt, die die nichtislamische Welt bis heute als eine dem Islam feindlich gesonnene Welt wahrnimmt. Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung westlicher Islamwissenschaftler und der muslimischen Säkularisten, die dieses „traditionelle“ Welt- und Selbstbild des Islam infrage stellen – etwa hinsichtlich nachgewiesener „Irrtümer“ des Koran und der Idealisierung der *sīra*-Phase Muḥammads und des Frühislam –, werden von den Islamischen Ökonomen auf der Basis dieser traditionellen Weltanschauung des Islam ebenso abgelehnt wie aus ihrem Bedürfnis heraus, sich gegenüber sämtlichen nichtislamischen Weltanschauungen und Sozialphilosophien abzugrenzen.

Es zeigte sich darüber hinaus, dass diese Geschichtskonzeption in einem mythischen *zakāt*-Bild kulminiert. Die der Islamischen Ökonomik zugrundeliegende mythische *zakāt*-Perzeption enthält das Postulat, der Prophet Muḥammad habe die *zakāt* als staatliche Zwangsabgabe erhoben, alle ihre Bestimmungen persönlich und bis in alle Details geregelt sowie eine gerechte Verteilung an sämtliche empfangsberechtigten Gruppen praktiziert. Als Beleg für die Existenz einer idealen und allumfassenden *zakāt*-Praxis des Propheten verweisen die Islamischen Ökonomen auf entsprechende Ausführungen im *fiqh* – etwa auf die *zakāt*-Regeln des klassischen Juristen Abū Yūsuf –, denen hierbei die Funktion von Beweisen zukommen soll. Bei dieser ausschließlichen Orientierung am *fiqh* verkennen die Islamischen Ökonomen allerdings den Umstand, dass es sich beim *zakāt*-Gesetz der Rechtschulen um die Formulierung eines Idealzustands anzuwendender *zakāt*-Regeln handelt, der der Rückprojizierung der Quellen, der sog. Traditionen (*ahādīth*), in die Lebenszeit des Propheten geschuldet ist. Wie erwähnt, handelt es sich bei dem Großteil dieser Traditionen um das Werk späterer Juristen, die bemüht waren, alle Lebensverhältnisse unter religiösen und moralischen Aspekten zu entwerfen.

Das mythische *zakāt*-Bild negiert darüber hinaus die Möglichkeit, dass die Praxis des Almosengebens aus dem Judentum und Christentum übernommen worden sei und dass die *zakāt* vor der *hiġra* des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622 lediglich eine freiwillige Gabe darstellte. Vielmehr wird der *zakāt* bereits für die mekkanische Schaffensphase des Propheten die Bedeutung einer verbindlichen religiösen Pflicht für die Gläubigen zugeschrieben.

Die Untersuchungsergebnisse widerlegen dieses mythische *zakāt*-Bild, das den historischen Entwicklungsprozess dieser Institution ausblendet, sie als eine durch den Propheten zu einem Zeitpunkt und in allen Einzelheiten geregelte staatliche Pflichtsteuer postuliert und hierbei auf eine Unterscheidung zwischen der *zakāt*-Praxis des Propheten und des im *fiqh* formulierten Ideals verzichtet. Aller-

dings widersprechen die vorliegenden Ergebnisse auch der in der älteren Orientalistik verbreiteten Sichtweise, die die *zakāt*-Praxis des Propheten auf eine weitgehend primitive und ausschließlich freiwillige Handhabung reduziert.

V.6. *Der Anspruch der Islamischen Ökonomik als Wissenschaft*

Im folgenden Kapitel sollen jene epistemologischen Fundamente geklärt werden, die in der Islamischen Ökonomik die Basis für die Paradigmen- und Theoriebildung bilden. Dabei geht es zunächst um die grundsätzliche Frage, ob die Islamische Ökonomik – wie seitens des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ reklamiert – als Beleg für die Existenz einer „islamischen Sozialwissenschaft“ betrachtet werden kann. Zum anderen geht es um den der Islamischen Ökonomik inhärenten Konflikt zwischen der Formulierung normativer Ansprüche und der Anwendung positiver Methoden. Kann, wie von einem Teil der Islamischen Ökonomen behauptet, die Aufgabe der Theoriebildung und der Entwicklung ökonomischer Paradigmen nur durch intensivere Untersuchung der *šarī'a* gelöst werden, oder muss ein perfekt funktionierendes System – so die Gegenposition – nicht vielmehr durch Anwendung einer „wertfreien“ Methodik und zeitgemäßen Terminologie beschrieben werden? In diesem Zusammenhang soll durch eine Bewertung der häufigen Bezüge auf die *šarī'a* – etwa als epistemologische Basis für die Theoriebildung, im Rahmen der Forderung nach Entwurf eines „*šarī'a*-Paradigmas“ oder in der Betrachtung der *šarī'a* als Moment des sozialen Wandels – der Stellenwert der *šarī'a* als metahistorisches Bezugssystem in der Islamischen Ökonomik analysiert werden. Die Untersuchung der vorliegenden forschungsmethodischen Ansätze beinhaltet auch eine Betrachtung der Vorgehensweise der Islamischen Ökonomen, dem Entwurf eines „Systems“ Islamische Ökonomik oder einzelnen ökonomischen Konzepten eine religiöse Basis oder historische Legitimation zuzuschreiben.

V.6.1 *Der Anspruch als Wissenschaft und die Methodik der Legitimation*

Wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt, bestimmt eine spezifische Sichtweise auf die *šarī'a* und die islamische Geschichte sowie der Glaube an die Permanenz im Islam den äußeren Bezugsrahmen für die Theoriebildung der Islamischen Ökonomik. Die Diskussionen um den Anspruch der Islamischen Ökonomik, auch eine Wissenschaftsdisziplin darzustellen, setzen sich dabei aus mehreren – sich zum Teil überschneidenden – Komponenten zusammen.

In der Diskussion um ein „islamisches Wirtschaftssystem“ geht es nur am Rande um die Frage, ob der Islamischen Ökonomik das Attribut einer Wissenschaft zugesprochen werden könne oder nicht. Von schiitischen Verfechtern eines „islamischen Wirtschaftssystems“ war diese Frage – im Gegensatz zur Mehrzahl ihrer sunnitischen Kollegen – verneint worden. In seinem Buch „Unsere Wirt-

schaft³⁷⁰ hatte der Iraker Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, schiitischer Großayatollah (Āyat Allāh al-‘Uzmā), seine Ablehnung damit begründet, dass die Islamische Ökonomik nur eine von mehreren Komponenten einer nicht-wissenschaftlichen Totalität, nämlich die des Islam, bilden könne, welche alle Sozialwissenschaften transzendiere.³⁷¹ Den Anspruch der Islamischen Ökonomik auf eine eigenständige Wissenschaft verneinen auch andere schiitische, insbesondere iranische Autoren wie beispielsweise Maḥmūd Ṭāliqānī.³⁷²

Vertreter der an den einschlägigen Forschungsinstituten Jiddas und Islamabads betriebenen Islamischen Ökonomik (wie Monzer Kahf, Raquibuz Zaman, Muhammad Arif, Fahim Khan oder Muhammad Abdul Mannan) erheben hingegen den Anspruch, dass die Islamische Ökonomik eine eigenständige Wissenschaft und zugleich ein „System“ bilde,³⁷³ weshalb sie als bis dahin prägnantester Ausdruck für die Existenz eines spezifisch „islamischen Wissens“³⁷⁴ und für die Schaffung einer „islamischen Sozialwissenschaft“ zu werten sei. In diesem Zusammenhang postuliert etwa Muhammad Arif die Entwicklung eines „*ṣarī‘a*-Paradigmas“ der Islamischen Ökonomik als „siebte wissenschaftliche Revolution“ ökonomischer Theoriebildung.³⁷⁵ Zu den fortgeschrittensten Versuchen, eine eigene Forschungsmethodik zu entwickeln, zählen neben den Arbeiten Arifs³⁷⁶ die von Mannan. Mannan plä-

³⁷⁰ Vgl. Ṣadr, Muḥammad Bāqir aṣ- 1991: *Iqtisādunā*; im folgenden aṣ-Ṣadr 1991.

³⁷¹ Vgl. aṣ-Ṣadr 1991: 311-315; Hosseini, Hamid 1988: *Islamic Economics in Iran and other Muslim Countries: Is a New Economic Paradigm in the Making?*, S. 24, im folgenden Hosseini 1988.

³⁷² Vgl. Hosseini 1988: 24/25. Eine Ausnahme unter den schiitisch-iranischen Autoren bildet Abū’l-Ḥasan Banī-Ṣadr. Er betrachtet zwar sowohl Kapitalismus als auch Sozialismus als „Wissenschaften, die die Knappheit bekämpfen“, bemängelt aber deren Hang zu wirtschaftlicher Konzentration und Monopolbildung. Vor diesem Hintergrund fordert Banī-Ṣadr die Schaffung einer „Gegen-Wissenschaft“ (*Ẓidd-i iqtisād*), die eine Verbindung zwischen der Lösung ökonomischer Probleme und der Spiritualität herstelle. Nach Banī-Ṣadr existiere diese „Gegen-Wissenschaft“ bereits in der Islamischen Ökonomik. Vgl. Banī-Ṣadr, Abū’l-Ḥasan 1979: *Iqtisād-i tauḥīdī*: 1-13; im folgenden Banī-Ṣadr 1979.

³⁷³ Vgl. Mannan 1984b: 34.

³⁷⁴ „The Symposium asserts that Islamic economics is one of the branches of Islamic knowledge and is closely and strongly connected to its other branches, it is derived from the two eternal sources of Islamic science: the Holy Quran and the pure Sunna, and that the success in Islamic economic research depends before any other thing, on two basic elements, first, its deep link with other branches of Islamic knowledge, and second, the ability to make empirical observation and to examine proposed behavioural hypothesis.“ Vgl. The Royal Academy for Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: *Recommendations of the Symposium*: 150.

³⁷⁵ Zu den ersten sechs „wissenschaftlichen Revolutionen“ ökonomischer Theoriebildung zählt Arif die Physiokraten, die klassische Wirtschaftstheorie Adam Smiths, die Neoklassiker, das marxistische Paradigma, die Keynesianer sowie die Wiederbelebung der neoklassischen Theorie durch Solow, Samuelson und Friedmann in den 1950er Jahren, vgl. Arif, Muhammad 1985a: *Toward the Shari‘ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolution*: 92-95; im folgenden Arif 1985a.

³⁷⁶ Vgl. Arif, Muhammad 1985b: *Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations*; im folgenden Arif 1985b; ders. 1987a: *The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics*; im folgenden Arif 1987a; ders. 1987b: *An Introduc-*

diert für die Einführung der deduktiven Methode (worunter er die Ableitung von Prinzipien aus der islamischen Gesetzgebung versteht) und der induktiven Methode (d.h. die Übernahme brauchbarer historischer Beispiele)³⁷⁷ und unterteilt seine Forschungsmethodik in sieben Stufen: Dem Beginn jeder Theoriebildung einer Wissenschaft Islamische Ökonomik müsse zunächst die Identifikation der ökonomischen Funktionen der Konsumtion, Produktion und Distribution beherrschenden Grundprinzipien aus der *šarī'a*, d.h. die Suche nach den aus dem Koran und der Sunna abgeleiteten, zeitlosen Leitprinzipien, vorangehen (Stufe I u. II). Erst dann seien die Voraussetzungen für die theoretische Formulierung eines „auf Ethik basierenden ökonomischen Denkens“ und von „Verhaltensmustern“ gegeben, die mit der Vorauswahl der ökonomischen Ziele – z.B. die Durchsetzung des Verbots, materielle Güter zu verschwenden (*isrāf*-Verbot) – übereinstimmen. Mannan betont dabei ausdrücklich, dass die formulierten Optionen und Alternativen zeitlich und räumlich begrenzt seien, also durch Neufassungen ersetzt und modifiziert werden könnten (Stufe III).

Stufe IV beschreibt die auf ethischen Prämissen gegründeten Instrumente der Politik, welche die den jeweiligen sozialen und ökonomischen Bedingungen unterliegende Auswahl der Güter und Dienstleistungen bestimmen. Stufe V zeichnet sich durch eine Politik aus, die etwa den Preismechanismus oder die Transferzahlungen reguliert und die Schaffung entsprechender Institutionen erfordert. Stufe VI umfasst dann eine erneute Evaluierung der Prinzipien, der ökonomischen Theorien und Politikinstrumente und nimmt – um bei dem Beispiel der Umsetzung des *isrāf*-Verbots zu bleiben – einen Vergleich zwischen den normativen und den positiven Aspekten der angestrebten Wohlfahrtsmaximierung vor. In der letzten, siebten Stufe schließlich werden Rückwirkungen und Ergebnisse bewertet.³⁷⁸

V.6.2 Paradigmenbau und die ökonomische Einheit „Muslimischer Mensch“

Einen weiteren theoretischen Ansatz verfolgt Muhammad Arif, der spezifische Verhaltensmuster des „gottesfürchtigen“ *Muslimischen Menschen*³⁷⁹ in Zusammenhang mit dem Entwurf eines sog. „*šarī'a*-Paradigmas“ der Islamischen Ökonomik stellt. Voraussetzung für den dem „System“ Islamische Ökonomik zugrundeliegenden Paradigmenentwurf bilde die Anerkennung der ökonomischen Einheit *Muslimischer Mensch* als eine auf der ökonomischen Mikro-Ebene repräsentativ handelnde Einheit, die sich unterhalb der Ebene des Paradigmenbaus befinde.³⁸⁰

tion to the Islamic Development Paradigm: Socioeconomic Justice for Growth; im folgenden Arif 1987b.

³⁷⁷ Mannan 1984b: 34.

³⁷⁸ Mannan 1984b: 19-24.

³⁷⁹ Arif 1984: 68ff.

³⁸⁰ Arif 1985b: 96.

In Abgrenzung zum an der Nutzenmaximierung orientierten *homo oeconomicus* des Kapitalismus wird der *Muslimische Mensch* von Eigenschaften geleitet, die sich aus den spezifischen philosophischen Grundlagen der Einheit Gottes (*tauhīd*) und der Rolle des Menschen als dessen Stellvertreter (*hilāfa*), der Vorkehrungen Gottes (*rubūbīya*) für den Lebensunterhalt der Menschen, der seelischen Reinigung und des Wachstums (*tazkīya*) sowie der Berechenbarkeit des Erscheinens des Jüngsten Gerichts ergeben.³⁸¹ Den *Muslimischen Menschen*, der in Arifs Konzept die Basis der sog. „micro-foundations“ bildet, kennzeichne zum einen ein rationales Verhalten, das ihn danach streben lasse, alle Regeln und Anweisungen des islamischen Gesetzes zu befolgen.³⁸² Dieser rationale Zug seiner Persönlichkeit besteht in erster Linie aus der Vermeidung von Ungerechtigkeit und der Bereitschaft zu Kooperation und Partizipation.³⁸³ Zum anderen besitze der *Muslimische Mensch* eine spezifische „Bestimmung“ in seinem Leben, die alle seine Aktivitäten auf das Erreichen von Gottgefälligkeit und Wohlfahrt (*falāh*) ausrichte.³⁸⁴

In Anlehnung an Thomas Kuhn unterstreicht Arif, dass jedes ökonomische Paradigma, da es auf spezifischen philosophischen Grundlagen basiert, immer auch ein Glaubenssystem darstellt.³⁸⁵ Das Paradigma der Islamischen Ökonomik unterscheide sich von anderen ökonomischen Paradigmen zum einen durch seine spezifischen philosophischen Grundlagen, die durch die Prinzipien des *tauhīd*, der *hilāfa*, der *rubūbīya*, der *tazkīya* und die Berechenbarkeit des Erscheinens des Jüngsten Gerichts bestimmt werden, zum anderen durch das spezifische Verhalten der ökonomischen Einheit *Muslimischer Mensch*.³⁸⁶ Mit Warnung vor dem Scheitern der Theorie der New Radical Economics in den USA, deren Vertreter

³⁸¹ Ebd. 89; diese Begriffe lehnen sich an eine Definition von Khurshid Ahmad an, vgl. Ahmad, Khurshid 1980b: Economic Development in an Islamic Framework: 178/9; im folgenden Ahmad, Kh. 1980b.

³⁸² „The representative economic unit in an Islamic society is a Muslim one obedient to Allah. His spirit of obedience demands that he follows the path of Islam by acquiring the knowledge of Shari‘ah and applying it to solve all his problems including the economic ones. Thus Islamic rational behaviour is built into his personality and thinking. Consequently he always follows the injunctions and the rules of the Shari‘ah in all walks of life.“ Ebd. 92.

³⁸³ Ebd. 97.

³⁸⁴ „The recognition of a Muslim as the representative economic unit in our paradigm, internalizes the process of Islamization. This internalization manifests itself in the rational behaviour of a Muslim. He is the one whose purpose in life is to achieve *falāh*. Thus his quest for the knowledge of the *Shari‘ab*-injunctions and rules, and his commitment to apply them in his real life provides the real scientific basis to formulate theories and test hypotheses of Islamic economics which are different from the conventional economic theory.“ Ebd. 96; 98.

³⁸⁵ Vgl. Arif 1985a: 82.

³⁸⁶ „Thus, it is the Muslim man’s behaviour which serves as the basis of the microfoundations that logically lead to the *Shari‘ab*. This microfoundations’ link between human behaviour (in an Islamic society) and the *Shari‘ab* paradigm, is the scientific basis of our efforts to develop the Islamic economic system. It shows that our efforts to develop the Islamic economic system based on the *Shari‘ab* paradigm are fully consistent with the traditions of paradigm building.“ Ebd. 85; 95/96.

es 1967 im Zuge ihrer Kritik am neoklassischen Wirtschaftsmodell versäumt hätten, ein alternatives ökonomisches Paradigma zu entwerfen, weist Arif der Konstruktion eines „*šarīʿa*-Paradigmas“ der Islamischen Ökonomik oberste Priorität zu. Da das Verhalten des *Muslimischen Menschen* die Basis für die Konstruktion der „micro-foundations“ bilde, müsse die Forschung in der Islamischen Ökonomik primär die Mikro-Einheit *Muslimischer Mensch* betreffen und eine präzisere Formulierung der menschlichen Verhaltenstheorien zum Ziel haben.³⁸⁷

V.6.3 Der Konflikt zwischen normativer und positiver Ökonomik

Ein weiterer Aspekt der Diskussion um ein „islamisches Wirtschaftssystem“ berührt die Gewichtung zwischen normativen und positiven Aspekten. Mannan hält schon eine Thematisierung der Frage, ob die Islamische Ökonomik nun eher eine normative (Beschreibung des Zielzustands) oder eine positive (Beschreibung des Ist-Zustands) Wissenschaft sei, für kontraproduktiv und gefährlich. Eine Differenzierung beider Aspekte werde unweigerlich zur Zerstörung der Grundfesten (*basic foundations*) der Islamischen Ökonomik, zu Säkularisierung und zu einem Rückgang des Einflusses der religiösen Institutionen führen, wie es in Europa im 19. Jahrhundert der Fall gewesen sei. Deshalb dürften positivistische Ansätze, wie sie bei Zugrundelegung empirischer Methodik, des Kostenfaktors oder des Effizienz Kriteriums zum Ausdruck kämen, nicht die ethischen Aspekte der Islamischen Ökonomik dominieren.³⁸⁸ Das einzige Kriterium, mit dem sich der Wert von Theorien und Hypothesen überprüfen lasse, bildeten die Prinzipien der *šarīʿa* und deren „Quellen“ Koran und Sunna, die sowohl normative als auch hinreichend positive Aussagen enthielten.³⁸⁹

Dieser Ansatz wird hingegen von Erfan Shafey heftig kritisiert. Indem Mannan auf der Sicht der Islamischen Ökonomik als einer „integrierten Sozialwissenschaft“³⁹⁰ beharre und wissenschaftliche Methodik ablehne, begeben er sich in einen Ziel-Realitäts-Konflikt. Es reiche keineswegs aus, so Shafey, Zielzustände eines Wirtschaftssystems zu beschreiben. Vielmehr bedürfe die Islamische Ökonomik dringend positiver Methoden und Theorien, mit deren Hilfe die aktuelle Realität verstanden und evaluiert werden könne, um sie dann dem normativen Modell gegenüberzustellen.³⁹¹

³⁸⁷ Ebd. 95/96.

³⁸⁸ Diese Sicht teilt auch Syed Nawab Haider Naqvi, vgl. Naqvi, Syed Nawab Haider in einer Replik auf Volker Nienhaus, in: *Orient* 23, 1982, 2, 124.

³⁸⁹ Vgl. Mannan 1984b: 24-29; Erstabdruck als „Islamic Economics as a Social Science“ in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 1, 1983, 1.

³⁹⁰ Vgl. Mannan 1984b: 29.

³⁹¹ Vgl. Shafey, Erfan 1984: Comments on Mannan's Islamic Economics as a Social Science, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 55-56.

Die Diskussion um den Vorrang von normativen Aspekten oder positiver Methodik kennzeichnet einen Grundkonflikt der Islamischen Ökonomik, der die neue Theorie vermutlich so lange begleiten wird, bis ein Teil der diskutierten Konzepte zumindest partiell implementiert ist.

Auf der einen Seite der Debatte befinden sich die Apologeten der normativen Ansprüche des „islamischen Wirtschaftssystems“ wie etwa Seyyed Vali Reza Nasr, die die Islamische Ökonomik den ökonomischen Bewertungskriterien „säkularistischer Denker und Ökonomen“ zu stark ausgesetzt sehen, was zu einer Situation der Selbstrechtfertigung dieser Disziplin geführt habe. Nasr ist der Auffassung, dass sich die Islamische Ökonomik, anstatt institutionellen Aspekten wie der Schaffung eines zinslosen Bankwesens Vorrang zu geben, erst einmal intellektuell definieren müsse, um sich von westlichem ökonomischem Denken, insbesondere von positiven Bewertungskriterien (etwa von dem Effizienzkriterium) wirksam abgrenzen zu können.³⁹² Die Islamische Ökonomik benötige primär eine Philosophie, einen „overall Islamic outlook on economics“³⁹³ sowie eine „islamische Weltanschauung“, die in der Lage sei, den spirituellen Inhalt des Glaubenssystems widerzuspiegeln und den Menschen im Verhältnis zu seiner Umgebung zu bestimmen.³⁹⁴ In Anlehnung an das „islamische Wohlfahrtsstaatsmodell“ von Umar Chapra³⁹⁵ und an Naqvis Definition eines „sozialen Gleichgewichts“, das der Befriedigung spiritueller Bedürfnisse des Menschen Vorrang vor dem Effizienzkriterium einräumt,³⁹⁶ entwirft Nasr die Islamische Ökonomik als ein Wirtschaftssystem, in dessen Zentrum die Spiritualität steht.³⁹⁷ Er prognostiziert, dass ein „islamisches Wirtschaftssystem“ einen derartig hohen Grad an Gesellschaftsbezogenheit³⁹⁸ und hohen Grenznutzen für Spiritualität (*high marginal utility for spirituality*) aufweisen werde, dass den *Muslimischen homo oeconomicus* nicht das Nutzenkalkül leite, sondern der „Vorrang seiner spirituellen Belange“. Nasr geht ferner davon aus, dass in der Islamischen Ökonomik das Prinzip der freiwilligen Selbstbeschränkung (*optimality restraint*) anstelle des in Marktwirtschaften dominanten Prinzips des optimalen Zwangs (*optimality constraint*) herrscht.³⁹⁹ Ihm zufolge soll die „islamische Spiritualität“ allerdings nicht nur die

³⁹² Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 2-4.

³⁹³ Ebd. 7.

³⁹⁴ Ebd. 5/6.

³⁹⁵ Vgl. Kapitel V.3 Die Staatskonzeption in der Islamischen Ökonomik.

³⁹⁶ „Economics in Islam is, therefore, directed at establishing the kind of social equilibrium which can best facilitate man’s spiritual well-being – permitting him to fulfil his function as *kbatifat Allah*. From this it follows that in Islam economic efficiency and the concept of equilibrium are not bound, nor are they conditioned by the possibilities of the market, but rather by man’s concern for spiritual satisfaction.“ Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 15.

³⁹⁷ Diesen Aspekt betont auch Chapra. Er ist der Auffassung, dass eine Stärkung des spirituellen Faktors in der Gesellschaft allerdings auch die Anwendung einer „islamischen Strategie“ und einen Prozess der „Islamisierung“ erfordere. Vgl. Chapra: 1992: 347/8.

³⁹⁸ Vgl. Nasr, S.V.R. 1992: 17.

³⁹⁹ Ebd. 17.

Grundlage für die Theoriebildung der Islamischen Ökonomik bilden; vielmehr werde sie auch korrigierend auf die existierenden westlichen Wirtschaftstheorien wirken und bestehende Verbindungen zwischen diesen Wirtschaftstheorien und deren Grundannahmen durchbrechen.⁴⁰⁰

Mit der Forderung nach mehr Realitätsbezug und nach Anwendung positiver Methodik vertritt Syed Farid Alatas die entgegengesetzte Position. Er sieht die Islamische Ökonomik als immer noch in der „modernistischen Falle neoklassischer Ökonomik“ verfangen⁴⁰¹ und kritisiert zahlreiche Anleihen bei keynesianischen und neoklassischen ökonomischen Modellen. Alatas zufolge stellen die Vermögens- und Verteilungstheorien der Islamischen Ökonomik lediglich mit „islamischen Termini“ versehene ethische Theorien zur Produktion, Distribution oder zum Preismechanismus dar. Als weitaus kritischer bewertet er den Umstand, dass den Analysetechniken keine empirischen Arbeiten gefolgt seien und dass es seitens der Islamischen Ökonomik bisher kaum Arbeiten über existierende ökonomische Systeme gebe: So behandelten die Islamischen Ökonomen Themen der politischen Ökonomie wie asymmetrische Entwicklung, ungleicher Tausch, bürokratischer Kapitalismus oder Korruption weder auf theoretischer noch auf empirischer Ebene. Entsprechend fehle eine Analyse und Kritik an der hochgradig ungerechten Weltordnung,⁴⁰² wofür Alatas die muslimisch geprägten Staaten verantwortlich macht, die unreflektiert westliche Wirtschaftsmodelle übernahmen: „The main problem with this state of affairs is that under the guise of „Islamic economics“ the policies generated in industrialised capitalist centers are implemented in the Muslim world and are legitimated, thereby undermining the very project that Islamic economics is committed to.“⁴⁰³

Mit Khurshid Ahmad plädiert ein weiterer prominenter Verfechter der Islamischen Ökonomik dafür, das „System“ Islamische Ökonomik nicht ausschließlich unter normativen Gesichtspunkten zu entwickeln, sondern auch deren positive Aspekte hinreichend herauszuarbeiten. Ahmad räumt allerdings ein, dass die Entwicklung einer normativen Theorie – so im Falle einer „Islamischen Konsumententheorie“ – leichter als die einer separaten Konsumententheorie sei, da die normativen Ziele des Verhaltens der ökonomischen Akteure bereits aus der *šarīʿa* (z.B. das *isrāf*-Verbot) bekannt seien. Anders als in der neoklassischen Konsumententheorie erfüllten die Menschen hier ihre Bedürfnisse auf der Basis der

⁴⁰⁰ „Islamic Economics as a comprehensive body of scientific and social thought is (...) rather a reinterpetive force which examines the fundamental notions of Western economics, informing them, one by one, with new theorems drawn up on the basis of Islamic spirituality, and hence, altering the causal and logical linkages which relate theories to fundamental assumptions, setting in motion a process which, eventually, will change the entire structure of economic thought.“ Ebd. 18.

⁴⁰¹ Vgl. Alatas 1995: 102.

⁴⁰² Ebd. 94/95.

⁴⁰³ Ebd. 94.

maṣlaḥa und der Wohlfahrt des Menschen, statt aus dem Verlangen nach Satisfaktionsmaximierung heraus.⁴⁰⁴

Am ambivalenten Vorgehen der Islamischen Ökonomen wird folgendes deutlich: Mit dem Postulat, die wissenschaftlichen Grundlagen der Islamischen Ökonomik seien durch die Prinzipien des *tauhīd*, der *ḥilāfa*, *tazkiya*, *rubūbiya* und Berechenbarkeit gesichert,⁴⁰⁵ und dem Verweis auf eine vollständige wissenschaftliche Struktur in Form genuiner philosophischer Grundlagen, einer wissenschaftlichen Basis für die Formulierung der „micro-foundations“ sowie der Existenz eines *ṣarīʿa*-Paradigmas⁴⁰⁶ legitimieren die Islamischen Ökonomen zum einen die Existenz der Theorie Islamische Ökonomik. Zum anderen verweisen sie darauf, dass sich die Islamische Ökonomik von den konkurrierenden Wirtschaftstheorien durch ihre distinkten Grundlagen, die Instrumente ihrer Steuer- und Geldpolitik sowie durch eine spezifische *falāḥ*-Politik (d.h. den Bereich der freiwilligen Spendentätigkeit) unterscheide. Diese spezifische *falāḥ*-Politik besitze dabei direkte Auswirkungen auf die Nachfragemenge und die Theorie des Konsumverhaltens, d.h. Redistributions- (Sparen; *zakāt*), Wohlfahrts- (*falāḥ* und freiwillige Spenden) sowie Wachstumsimplikationen (Investitionen).⁴⁰⁷

Die Islamischen Ökonomen folgen hierin durchaus den Methoden der neoklassischen und keynesianischen Wirtschaftstheorien, was von Syed Farid Alatas auf das schärfste kritisiert wird.⁴⁰⁸ Anleihen bei fremden Wirtschaftstheorien nehmen etwa Ausaf Ahmad,⁴⁰⁹ der das postkeynesianische Distributionsmodell in einer „islamischen Umgebung“ entwirft, oder Fahim Khan,⁴¹⁰ der die neoklassische Nutzentheorie auf eine „islamische Lebensweise“ überträgt, um darauf aufbauend eine eigene „islamische Nachfrage- und Investitionstheorie“ zu entwickeln.⁴¹¹ Der vor diesem Hintergrund zu erhebende Einwand, die Islamische Ökonomik entbehre mangels der Fähigkeit ihrer Vertreter, genuine Theorien zu entwickeln, jeglicher wissenschaftlicher Grundlage, erweist sich bei näherer Betrachtung allerdings als unberechtigt. Trotz zahlreicher Mängel der Islamischen Ökonomik (z.B. von ethischen Prämissen dominierte Ansätze, zahlreiche Inkonsistenzen, das Vorherrschen von Postulaten, ein ahistorischer Ansatz, das Fehlen einer Methodik der ökonomischen Analyse) kann die am *ICRIE* bzw. *CRIE* in Jidda und am *IIIE* in Islamabad konzipierte Islamische Ökonomik für sich re-

⁴⁰⁴ Vgl. Ahmad, Khurshid 1987: Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Research Administration and Finance: 77-79; im folgenden Ahmad, Kh. 1987.

⁴⁰⁵ Vgl. Ahmad, Kh. 1979: 150; Arif 1985a: 83.

⁴⁰⁶ Vgl. Arif 1985a: 86.

⁴⁰⁷ Arif 1985b: 93/94.

⁴⁰⁸ Vgl. Alatas 1995: 94.

⁴⁰⁹ Ahmad, Ausaf 1984: A Macro Theory of Distribution in Islamic Economy; im folgenden Ahmad, A. 1984.

⁴¹⁰ Khan, M. Fahim 1986: Macro Consumption Function in an Islamic Framework; im folgenden Khan, F. 1986.

⁴¹¹ Hosseini 1988: 28; vgl. ferner das nachstehende Kapitel VI.4.2 Die Sparfunktion.

klamieren, wenigstens in Ansätzen Theorien zum „decision-making“, zur Konsum-, Wohlfahrts-, Investitions- und Sparfunktion sowie nicht zuletzt zur Steuer- und Geldpolitik entwickelt zu haben.⁴¹²

VI.4 Die Forschungssituation in der Islamischen Ökonomik

Aufschlüsse darüber, wie die Islamischen Ökonomen die Forschungssituation der von ihnen konzipierten Disziplin einschätzen, liefert ein bereits 1986 vom *Islamic Research and Training Institute* in Jidda und der *Islamic Development Bank* veranstaltetes Symposium, das seine Ergebnisse unter dem Titel „Problems of Research in Islamic Economics“ im darauffolgenden Jahr veröffentlichte.⁴¹³ Die Beiträge der Teilnehmer, zu denen auch bekannte Protagonisten der Islamischen Ökonomik wie Khurshid Ahmad und Muhammad Anas az-Zarqa gehörten, bestätigen die zuvor getroffenen Aussagen.

Ausgehend von der Kritik an der auch in der Islamischen Ökonomik angewandten Forschungsmethodik des Westens, in der durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften geprägte wertneutrale Prämissen vorherrschten,⁴¹⁴ sowie vor dem Hintergrund des Postulats, dass die in Koran und Sunna reflektierten Normen die Grundzüge des „Systems“ Islamische Ökonomik enthielten, vertreten die Symposiumsteilnehmer die Auffassung, dass die Aufgabe der Theoriebildung und Entwicklung ökonomischer Paradigmen nur durch eine intensivere Forschung in der Sphäre der *šarīʿa* zu lösen sei,⁴¹⁵ die die Grundlagen für die Formulierung von Hypothesen, Theorien und für die Empirie bilde.⁴¹⁶ Wissenschaftliche Forschung in der Islamischen Ökonomik, so die Empfehlungen des Symposiums, müsse primär auf einem tiefen Verständnis des Koran, der Sunna sowie auf dem *fiqh* und der Wertlehre, der Ideologie und der Ethik des Islam beruhen, aber erst sekundär auf einem Verständnis moderner Ökonomie.⁴¹⁷

Gegen eine derartige Bestimmung der Forschungsmaterie in der Islamischen Ökonomik wendet sich lediglich eine Minderheit. Unter den Islamischen Öko-

⁴¹² Vgl. hierzu ausführlich das nachstehende Kapitel VI.4. Steuerwirkungen der *zakāt*.

⁴¹³ Vgl. The Royal Academy for Islamic Civilisation Research (ed.) 1987.

⁴¹⁴ Vgl. Zarqa 1987: 55/56.

⁴¹⁵ Vgl. Khan, F. 1995: 23/4 sowie den folgenden Kommentar: „Research is really a joyful suffering. We experienced this in examining the old works of Fiqh and Shariʿah along the lines of our ancestors who left these treasures for us, treasures which require exploration ...“, vgl. Kommentar zu Zarqa 1987: 71; Khurshid Ahmad schlägt vor, sich an den „reichen Traditionen“ *tafsīr*, *hadīth*, *fiqh* und *uṣūl al-fiqh* zu orientieren, vgl. Kommentar von Khurshid Ahmad zu eigenem Papier, in: Ahmad, Kh. 1987: 104.

⁴¹⁶ Vgl. Zarqa 1987: 56; Kommentar zu Zarqa 1987: 67 u. Recommendations of the Symposium, in: The Royal Academy for Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: 150.

⁴¹⁷ „Scientific research in Islamic economics depends essentially on the deep knowledge of the Holy Quran and the correct Sunna and the Islamic sciences that emerge out of these two sources, such as Fiqh and its axiology, ideology and ethics. It also requires a deep understanding of modern economics.“ Ebd. 150.

nomen ist es vor allem Muhammad Arif, der die Notwendigkeit der Stratifikation von Primärkonzepten als ersten und wichtigsten Schritt für den Paradigmenbau unterstreicht. Anstatt die wissenschaftliche Forschung auf den Korpus der *šarīʿa* zu lenken, müsse vielmehr die schon bei zurückliegenden Systementwürfen bewährte Methodik Anwendung finden,⁴¹⁸ die aus den philosophischen Grundlagen erwachsenden Primärkonzepte (d.h. Abstraktionen) mit dem angestrebten Endresultat und mit den spezifischen Charakteristika, die das System von anderen unterscheidet, zu assoziieren. Wichtig sei daher nicht allein die Formulierung von Theorien und Hypothesen, sondern die Entwicklung eines „broad general overall picture“, einer Weltanschauung, die das perfekte Funktionieren eines ökonomischen Systems des Islam simuliere. In diesem Zusammenhang bestreitet Arif die Auffassung, dass dieses zu entwerfende „Gesamtbild“ bereits in Form der *šarīʿa* und der „Erfolge“ des Staates von Medina vorläge. Der Ansatz wissenschaftlicher Disziplinen der Gegenwart müsse darin bestehen, ein perfekt funktionierendes System durch Anwendung der kausativen Analyse, der Methodik und der Terminologie von heute zu beschreiben.⁴¹⁹

In der Frage der Wahl des methodischen Instrumentariums befürworten die Teilnehmer des erwähnten Symposiums die Anwendung des *iğtibād* in Zusammenhang mit Methoden der modernen ökonomischen Analyse sowie anhand der Vorgaben des *fiqh*. Die Anwendung des *iğtibād* begründen sie damit, dass dieser auf das *mašlahā*-Prinzip gegründet und nicht durch einen Zeit- und Raumbezug gebunden sei.⁴²⁰ Um den Anspruch und die Legitimität des „Systems“ Islamische Ökonomik zu untermauern, verwenden seine Protagonisten allerdings nicht selten als tendenziös zu wertende Begriffsdefinitionen: So verweist ein Diskutant, um seiner Forderung nach Anwendung des *iğtibād* in der Forschungsmethodik Nachdruck zu verleihen, darauf, dass der *fiqh* sich in der islamischen Geschichte durchweg als hochgradig flexibel erwiesen habe und die Variablen von Zeit und Raum sowie Nützlichkeits- (*istiṣlāḥ*) und Billigkeitsentscheidungen (*istiḥsān*) berücksichtigt habe.⁴²¹ Ein weiterer Diskutant definiert den *fiqh* nicht nur als umfassendes „Wissen über angewandte Anweisungen der *šarīʿa*“, sondern als vielseitig verwendbaren „Ansatz der Aktualität des Augenblicks“ (durch die Perspektive von *šarīʿa*-Texten).⁴²² An dieser Definition des *fiqh* zeigt sich, dass die Islamischen Ökonomen einen sehr freien Umgang mit dem islamischen Recht, der islamischen Jurispru-

⁴¹⁸ Arif verweist auf Adam Smiths „The Theory of Moral Sentiment“, in welchem dieser die Methode der Stratifikation der Primärkonzepte Moral und Ethik anwandte, um seine Vision des Kapitalismus zu entwickeln, sowie auf Karl Marx, bei welchem sich die Stratifikation der Primärkonzepte des dialektischen und historischen Materialismus für die Entwicklung eines Gesamtbildes vom Sozialismus wiederfinde, vgl. Arif 1987a: 66/67.

⁴¹⁹ Vgl. Arif 1985a: 66-69.

⁴²⁰ Vgl. Kommentar zu Ahmad, Kh. 1987: 97/98; Kommentar zu Zarqa 1987: 71/72.

⁴²¹ Kommentar zu Zarqa 1987: 72.

⁴²² Kommentar zu El-Bdour, Radi 1987: Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Priorities and Application: 141; im folgenden El-Bdour 1987.

denz wie auch mit deren Instrumenten pflegen, indem sie deren Funktionen sehr willkürlich interpretieren. Diese Vorgehensweise ist vermutlich in ihrer Absicht begründet, den favorisierten ökonomischen Konzepten unabhängig von Fragen der Authentizität ein religiöses Fundament und eine historische Legitimation zu verschaffen.

Allerdings finden sich durchaus realistische Einzuschätzungen über das bislang erreichte Stadium der Ausarbeitung des „Systems“ Islamische Ökonomik. So scheint Khurshid Ahmad die Unmöglichkeit einzusehen, eine ökonomische Theorie allein auf Basis des *fiqh*, des „islamischen Denkens“ und durch Bezugnahme auf Finanzinstitutionen zu entwickeln, die vor vierzehn Jahrhunderten praktiziert worden sein sollen.⁴²³ Andere Autoren beklagen das Fehlen einer klaren Forschungsmethodik in der Islamischen Ökonomik⁴²⁴ (so sei bisher noch keine Theorie eines „islamischen Konsumenten- und Produzentenverhaltens“ entwickelt worden⁴²⁵) und betonen die Notwendigkeit, neben ökonomischen Theorien auch eine „islamische Soziologie“ und Pädagogik auszuarbeiten, die die existierenden „säkularen Theorien“ ersetzen sollten.⁴²⁶ Um die Islamische Ökonomik zu einer echten Wissenschaft (hard science) zu transformieren,⁴²⁷ plädieren die Islamischen Ökonomen ferner für die Ausbildung von Experten in den Disziplinen *šarīʿa*, Philosophie und Ökonomie,⁴²⁸ die direkten „Zugang zu den Originalquellen islamischer Leitung“ erhalten sollen, damit sie den Anforderung der „Anwendung der Methodologie der *šarīʿa*“ genügen.⁴²⁹ Mit dem Ziel, die tendenziöse Benutzung des *fiqh* und der *uṣūl al-fiqh* einzuschränken, empfehlen die Autoren die Erstellung eines Wörterbuches, das Termini zur Koranexegese, zur islamischen Geschichte und zur *sīra* des Propheten enthält,⁴³⁰ sowie eines Handbuches zur *zakāt*, das sowohl den *zakāt*-Administrationen als auch den Besteueren dient.⁴³¹ Ferner plädieren sie für die Herausgabe eines allgemein verständlichen *ḥadīṭ*-Kompodiums, das für „Experten der islamischen Wissenschaften“ wie für Ökonomen gleichermaßen benutzbar sein soll.⁴³²

Einen zentralen Punkt in der Selbstkritik der Islamischen Ökonomen bildet ferner die Kluft zwischen den sog. „islamischen Wissenschaften“ und den Wirtschaftswissenschaften, die selbst die Ebene der Experten betreffe, denen oft ent-

⁴²³ Kommentar zu Ahmad, Kh. 1987: 92.

⁴²⁴ Vgl. El-Bdour 1987: 110 u. Zarqa 1987: 53.

⁴²⁵ Kommentar zu Ahmad, Kh. 1987: 91-94.

⁴²⁶ Kommentar zu Ahmad, Kh. 1987: 102.

⁴²⁷ Vgl. Manzoor, S. Parvez 1988: Contemporary Muslim Reformist Ideas: 9-13; im folgenden Manzoor 1988.

⁴²⁸ Vgl. Zarqa 1987: 52; 58.

⁴²⁹ Vgl. Ahmad, Kh. 1987: 84.

⁴³⁰ Vgl. Zarqa 1987: 54/55.

⁴³¹ Vgl. Siddiqi, M.N. 1996: 140.

⁴³² Kommentar zu Zarqa 1987: 73.

sprechende Kenntnisse über das ihnen fremde Fachgebiet fehlten.⁴³³ Khurshid Ahmad will diesen Mangel mit Hilfe von Bildungsprogrammen sowie durch die Institutionalisierung der Forschung an den Universitäten und auf Konferenzen überwinden.⁴³⁴ Seine Vorstellungen beschränken sich allerdings nicht allein auf eine Förderung der Forschung, die durch interdisziplinäre Ansätze – so unter Einbeziehung der Anthropologie, Psychologie, Soziologie und des Managements – zu stärken sei.⁴³⁵ Vielmehr sehen Ahmad und andere Autoren die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik in Zusammenhang mit der Islamisierung der Sozial- und Naturwissenschaften⁴³⁶ sowie mit einem umfassenden Wandel der Sozialstrukturen.⁴³⁷

V.6.5 Zusammenfassung

Anders als für den schiitischen Autor Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr ist für die Protagonisten des *ICRIE* bzw. *CRIE* in Jidda und *IIIE* in Islamabad die Frage, ob die Islamische Ökonomik eine Wissenschaft darstelle, kein Gegenstand der Diskussion – im Gegenteil: Die seit den 1970er Jahren bestehende Islamische Ökonomik wird als der prägnanteste Ausdruck für die Existenz einer „islamischen Sozialwissenschaft“ gewertet – und somit eine der wichtigsten Zielvorgaben des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ als erfüllt betrachtet. Die Existenz eines „islamischen Wirtschaftssystems“ wird damit legitimiert, dass die Islamische Ökonomik über eine vollständige wissenschaftliche Struktur in Form genuiner philosophischer Grundlagen, d.h. der Prinzipien der Einheit Gottes (*tauḥīd*) und der Rolle des Menschen als dessen Stellvertreter (*ḥilāfa*), der Vorkehrungen Gottes (*rubūbiya*) für den Lebensunterhalt der Menschen, der seelischen Reinigung und des Wachstums (*tazkiya*) sowie der Berechenbarkeit des Erscheinens des Jüngsten Gerichts, verfüge, die wiederum die Konstruktion der sogenannten „micro-foundations“ und des „*ṣarīʿa*-Paradigmas“ bestimmen. Außerdem weise die Islamische Ökonomik bereits eine beachtliche Zahl von Theorien auf, die sich durch distinkte Grundlagen, durch Instrumente der Steuer- und Geldpolitik sowie durch eine spezifische Wohlfahrtspolitik von anderen Wirtschaftstheorien unterscheiden.

Zum Zwecke der Theoriebildung bedienen sich die Islamischen Ökonomen recht großzügig bei den neoklassischen und keynesianischen Wirtschaftstheorien, was auch innerhalb der Islamischen Ökonomik kritisiert wird. Einige Autoren übertragen das postkeynesianische Distributionsmodell auf eine „islamische

⁴³³ Vgl. Kommentar zu El-Bdour 1987: 141-3 u. Zarqa 1987: 58.

⁴³⁴ Ahmad, Kh. 1987: 84.

⁴³⁵ Ebd. 87.

⁴³⁶ Vgl. Recommendations of the Symposium, in: The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: 149.

⁴³⁷ Vgl. Ahmad, Kh. 1987: 83.

Umgebung“ und die neoklassische Nutzentheorie auf eine „islamische Lebensweise“ und entwickeln vor diesem Hintergrund eine „islamische Nachfrage- und Investitionstheorie“. Der in diesem Zusammenhang zu erhebende Einwand, die Islamische Ökonomik entbehre mangels der Fähigkeit ihrer Vertreter, genuine Theorien zu entwickeln, jeglicher wissenschaftlicher Grundlage, erweist sich jedoch als unberechtigt. Trotz zahlreicher Mängel der Islamischen Ökonomik kann die am *ICRIE* bzw. *CRIE* in Jidda und am *IIIE* in Islamabad konzipierte Islamische Ökonomik für sich reklamieren, wenigstens partiell über Theorieansätze in den Bereichen des „decision-making“, der Konsum-, Wohlfahrts-, Investitions- und Sparfunktion sowie nicht zuletzt im Bereich der Steuer- und Geldpolitik zu verfügen.

Bei den zahlreichen Versuchen, die Existenz eines „Systems“ Islamische Ökonomik zu legitimieren,⁴³⁸ fällt ein relativ freizügiger Umgang mit juristischen Begriffen auf. So verweisen die Islamischen Ökonomen, um etwa der forschungsmethodischen Forderung nach Anwendung des *ig̃tibād* Nachdruck zu verleihen, auf einen vermeintlich spezifischen Charakter des *fiqh*, der – den Variablen von Zeit und Raum unterliegend – sich im Laufe der Jahrhunderte als ein hochgradig flexibles System rechtlicher Anweisungen erwiesen und Nützlichkeits- (*istiṣlāḥ*) und Billigkeitsentscheidungen (*istiḥsān*) berücksichtigt habe. Andere Autoren definieren den *fiqh* nicht nur als umfassendes „Wissen über angewandte Anweisungen der *ṣarīʿa*“, sondern als vielseitig verwendbaren „Ansatz der Aktualität des Augenblicks“. Diese Definitionen des *fiqh* zeugen von der in der Islamischen Ökonomik verbreiteten Methode, die *ṣarīʿa*, den *fiqh* und einzelne Rechtstermini, die als Referenzquelle selbst der Legitimation des „Systems“ Islamische Ökonomik dienen, abseits ihrer Funktionsweise und ursprünglichen Bestimmung zu entwerfen. Auffällig sind vor allem inhaltliche Verzerrungen juristischer Begriffe, die den Charakter tendenziöser, ja oft willkürlicher Interpretation aufweisen. Diese Vorgehensweise steht vor allem für die Absicht der Islamischen Ökonomen, ihren ökonomischen Konzepten unabhängig von Fragen der Authentizität ein religiöses Fundament und eine historische Legitimation zu verschaffen.

Für die Definition des „Systems“ Islamische Ökonomik lassen sich verschiedene forschungsmethodische Ansätze nachweisen, so etwa Mannans Modell einer siebenstufigen Forschungsmethodik oder das Modell von Muhammad Arif, der die – durch die philosophischen Grundlagen des *tauhīd*, der *ḥilāfa*, der

⁴³⁸ Eine verbreitete Form der Legitimation des „Systems“ Islamische Ökonomik besteht in der prononcierten Abgrenzung gegenüber den als konkurrierend betrachteten Wirtschafts- und Gesellschaftssystemen Kapitalismus und Sozialismus, gegenüber den Sozialphilosophien der Positivisten, der Hobbesianer und der Utilitaristen wie auch gegenüber den vom Islam anerkannten Buchreligionen Juden- und Christentum. Vertreter dieser häufig anzutreffenden Tendenz pflegen vor allem Feindbilder – wie das von David Ricardo als Hauptvertreter der klassischen Wirtschaftstheorie. Auf der anderen Seite orientieren sie sich an historischen Vorbildern wie ʿUmar I und Ibn Ḥaldūn sowie an islamistischen Protagonisten wie Hasan al-Bannā und Sayyid Quṭb, vgl. Mannan 1984b: 39/40; Ṣaḥḥāta, Ḥ. 1987: 19.

rubūbīya, der *tazkīya* und Berechenbarkeit des Jüngsten Gerichts bestimmte – ökonomische Einheit *Muslimischer Mensch* in das Zentrum seines Paradigmenentwurfs stellt. Die vorliegenden Ansätze der Theoriebildung sind allerdings durch einen Grundkonflikt gekennzeichnet, der um den Vorrang von normativen Ansprüchen und positiver Methodik geführt wird.

Auf der einen Seite befinden sich die Vertreter normativer Ansprüche, die die Formulierung von Theorien und Hypothesen in der Islamischen Ökonomik nur unter ethischen und spirituellen Aspekten sehen wollen. Sie betonen die Etablierung einer „islamischen Weltanschauung“ auf die Wirtschaft, die Orientierung an „islamischen Wohlfahrtsstaatsmodellen“ und die Schaffung eines sozialen Gleichgewichts, das die Befriedigung der spirituellen Bedürfnisse des Menschen in den Mittelpunkt rückt. Diese Richtung lehnt positivistische Ansätze wie sie in der Zugrundelegung von Empirie, des Kostenfaktors oder des Effizienzkriteriums zum Ausdruck kommen, als den Kern der Islamischen Ökonomik gefährdend ab.

Diese Reduktion der Islamischen Ökonomik auf eine rein visionäre und spirituelle Disziplin bildet die Hauptkritik der Gegenseite. Diese bemängelt das fast vollständige Fehlen von empirischen Arbeiten sowie die unzureichende Behandlung von existierenden Wirtschaftssystemen und Fragen der politischen Ökonomie. Sie fordert die die normativen Aspekte betonende Richtung auf, positive Methoden für die Evaluierung der aktuellen wirtschaftlichen Realitäten, wie sie längst zum Instrumentarium kapitalistischer und sozialistischer Wirtschaftstheorien gehörten, zur Kenntnis zu nehmen. Die durch die Anwendung positiver Methodik und Theorien gewonnenen Wirtschaftsdaten sollten ferner dem normativen Modell gegenübergestellt werden.

Die um den Vorrang normativer Ansprüche und positiver Aspekte geführte Auseinandersetzung schlägt sich in weiteren Differenzen zur Forschungsmethodik nieder, wobei die in der Islamischen Ökonomik vorhandenen Richtungen nicht immer scharf voneinander abgrenzbar sind. Ein Teil der die normativen Aspekte betonenden Richtung sieht die Aufgabe der Theoriebildung und Paradigmenkonstruktion in der Islamischen Ökonomik allein durch eine verstärkte Forschung in der Sphäre der *šarīʿa* gewährleistet und verweist darauf, dass die Basis für die Forschung nicht durch ökonomische Aspekte, sondern durch Koran, Sunna, *fiqh*, Wertlehre, Ideologie und Ethik des Islam konstituiert werde. Gegen solche Ansichten wendet sich nur eine Minderheit der Islamischen Ökonomen. Mit Hinweis auf das Fehlen einer klaren Forschungsmethodik widersprechen sie der Auffassung, dass das zu entwerfende „Gesamtbild“ eines „islamischen Wirtschaftssystems“ bereits in Form der *šarīʿa* und der „Erfolge“ des Staates von Medina vorläge. Wissenschaftliche Disziplinen der Gegenwart müssten sich vielmehr dadurch auszeichnen, ein perfekt funktionierendes ökonomisches System durch die Anwendung der kausativen Analyse sowie einer zeitgemäßen Methodik und Terminologie zu simulieren. Anstatt die Forschung auf die *šarīʿa* zu lenken, müsse die für die Konstruktion von Paradigmen schon an anderer Stelle

bewährte Methodik Anwendung finden, die aus den philosophischen Grundlagen abgeleiteten Primärkonzepte mit dem angestrebten Endresultat und mit den spezifischen Charakteristika, die das System von anderen unterscheidet, zu assoziieren.

V.7. Islamisierung als politisches Ziel

Im folgenden Kapitel sollen weitere Elemente der Theoriebildung und Systemkonstruktion der Islamischen Ökonomik behandelt werden, die hauptsächlich aus der Forderung nach Islamisierung des Wissens und der Wissenschaften, des Erziehungs- und Bildungssektors sowie der menschlichen Verhaltensstrukturen bestehen. Zu den Konstitutionsbedingungen der Islamischen Ökonomik gehören sozialer Wandel und gesellschaftliche Reform, in deren Rahmen ein *Neuer Muslimischer Mensch* entworfen wird, der in Abgrenzung zum utilitaristisch orientierten *homo oeconomicus* des Westens über ethisch korrekte Verhaltensweisen verfügt und etwa die *šarī'a* in der „richtigen“ Art und Weise anzuwenden versteht. Absicht des folgenden Kapitels ist es, den engen Zusammenhang zwischen der Ableitung einer ökonomischen Doktrin, der Existenz ethischer Normen, dem Rekurs auf das islamische Recht und der Legitimation des entworfenen „Systems“ Islamische Ökonomik herauszuarbeiten.

V.7.1 Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaften

Ein weiterer Aspekt in Zusammenhang mit der Theoriebildung und Systemkonstruktion der Islamischen Ökonomik berührt die Forderung nach „Islamisierung des Wissens“ und der Wissenschaften.⁴³⁹ Wie gezeigt, sind die Forderungen nach „Islamisierung des Wissens“ keineswegs neu. Bereits auf der *Ersten Weltkonferenz zur muslimischen Erziehung* 1977 in Mekka wurde die Kritik an der Trennung der Erziehung von der Sphäre des Göttlichen damit begründet, dass die Grundannahmen der existierenden Natur- und Sozialwissenschaften nicht aus der Religion abgeleitet seien.⁴⁴⁰ Ebenso wurde die Forderung nach neuen, „islamischen“ Formen der Natur- und Sozialwissenschaften erhoben,⁴⁴¹ was zehn Jahre später ein Symposium zur Forschungssituation in der Islamischen Ökonomik aufgriff

⁴³⁹ Eine ausführliche Behandlung dieses Themas findet sich in Kapitel IV. Der konzeptionelle Rahmen der Islamischen Ökonomik: das Projekt der „Islamisierung des Wissens“.

⁴⁴⁰ Vgl. Recommendations of the First World Conference of Muslim Education, Mecca 1977: „This system of education has long ago been separated from the sphere of the Divine, and is at present secular in approach, since basic assumptions behind Natural, Applied and Social Sciences and Humanities are not drawn from religion“; zitiert nach Watt 1988: 78/79.

⁴⁴¹ Ebd. 13.

und bekräftigte.⁴⁴² Die Forderung nach Islamisierung wird dabei mit den Gefahren einer wachsenden Säkularisierung und zunehmender moralischer Desintegration gerechtfertigt, denen nur ein „islamischer Diskurs“ Einhalt gebieten könnte. Hierbei zielt das Vorhaben der „Islamisierung des Wissens“ vor allem auf die Aufhebung der Dichotomie des Erziehungs- und Bildungswesens.⁴⁴³ In diesem Zusammenhang taucht auch die Forderung nach Heranbildung eines neuen Gelehrten- und Intellektuellentyps auf, der – Ökonomen, Philosophen und Juristen umfassend oder dem Vorbild der klassischen muslimischen Polymathie entsprechend⁴⁴⁴ – imstande sein soll, eine „Reform von innen“ voranzutreiben.⁴⁴⁵

Zur Methodik der „Islamisierung des Wissens“ liegen zwei gegensätzliche Ansätze vor, die die in der Islamischen Ökonomik vertretenen Strömungen repräsentieren. Stellvertretend für die Mehrheit der Islamischen Ökonomen ist Ziauddin Sardar der Auffassung, dass eine islamisierte Wissenschaft auf der Grundlage der Epistemologie und des Wertesystems des Islam entwickelt werden müsse.⁴⁴⁶ Während Sardar unter dem Begriff des Wertesystems des Islam zu verstehen scheint, dass sich Wissenschaften der Wohlfahrt der Menschen unterordnen müssten, führt er zur Epistemologie des Islam allerdings nur jene erkenntnistheoretische Basis an, die auf theologische Aspekte der traditionellen, von den *‘ulamā’* über viele Jahrhunderte perpetuierten Weltanschauung des Islam zurückgeht. Gerade diese Basis aber bedarf, wie von Watt kritisiert, einer dringenden Korrektur, wenn eine wirklich intellektuelle Rekonstruktion des Islam erreicht werden soll.⁴⁴⁷

Die Minderheitsposition in dieser Frage vertritt Muhammad Arif, der für die Entwicklung eines „broad general overall picture“, einer Weltanschauung, plädiert, die das perfekte Funktionieren eines ökonomischen Systems des Islam simulieren solle. Arif wendet sich allerdings gegen die mehrheitlich vertretene Auffassung seiner Kollegen, dieses zu entwerfende „Gesamtbild“ läge bereits in Form der *šarī‘a* und der „Erfolge“ des Staates Medina vor. Die wissenschaftlichen Disziplinen der Gegenwart müssten sich vielmehr dadurch auszeichnen, ein perfekt funktionierendes System ausschließlich durch Anwendung der kausativen Analyse, der Methodik und Terminologie von heute zu beschreiben.⁴⁴⁸ In diesem Zusammenhang plädiert er für die Stratifikation von Primärkonzepten als ersten und wichtigsten Schritt des Paradigmenbaus. Die Methodik, die aus den philosophischen Grundlagen abgeleiteten Primärkonzepte mit dem angestrebten Endresultat und mit den spezifischen Charakteristika, die das System von anderen

⁴⁴² Vgl. Recommendations of the Symposium, in: The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: 149.

⁴⁴³ Manzoor 1988: 7.

⁴⁴⁴ Ebd. 14/15.

⁴⁴⁵ Ebd. 7/8.

⁴⁴⁶ Sardar 1986: 30; ders. 1979: 32.

⁴⁴⁷ Vgl. Watt 1988: 79/80 und das Kapitel V.5.2 Die Perpetuierung des traditionellen Selbst- und Weltbildes des Islam.

⁴⁴⁸ Vgl. Arif 1985a: 66-69.

unterscheidet, zu assoziieren, müsse auch im Falle der Islamisierung der Sozialwissenschaften Anwendung finden.⁴⁴⁹

V.7.2 Die Islamisierung des Erziehungs- und Bildungswesens

Weil die Islamischen Ökonomen Bildung als das geeignetste Instrument zur Egalisierung der Berufschancen ansehen,⁴⁵⁰ weisen sie der Islamisierung des Erziehungs- und Bildungssektors oberste Priorität zu. Die Kritik an den bestehenden Strukturen des Bildungssystems zielt dabei weniger auf das Problem mangelnder und völlig unzureichender Einrichtungen als auf dessen Dichotomie. So plädieren sie vor allem für die Aufhebung der Spaltung des Erziehungs- und Bildungssystems in ein traditionell islamisches und ein dominierendes staatliches – ein Umstand, den sie dem schädlichen Einfluss des Säkularismus zuschreiben.⁴⁵¹

Die allseitig erhobenen Forderungen nach Islamisierung der Erziehung⁴⁵² und der Lehrprogramme,⁴⁵³ die auf eine Stärkung des Glaubens an Gott und auf ein Festhalten an islamischen Prinzipien und moralischen Werten hinwirken sollen,⁴⁵⁴ verdeutlichen, dass die Islamischen Ökonomen mit ihrer Tendenz, Problemlösungen vorrangig in einem islamisierten Erziehungs- und Bildungssystem zu suchen, einen Ansatz verfolgen, der auf die Wiedererlangung der Kontrolle jenes Sektors abzielt, den die religiösen Institutionen spätestens mit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches und der Herausbildung junger Nationalstaaten an den Staat abzutreten gezwungen waren.

So beinhalten die in der Islamischen Ökonomik erhobenen Vorschläge vor allem die Forderung, dass die Islamischen Universitäten Kurse in den Wirtschafts- und in den „islamischen Wissenschaften“ als sogenannte integrierte curriculae anbieten müssten⁴⁵⁵ – eine Forderung, die bereits 1976 auf der *First International Conference on Islamic Economics* in Mekka erhoben worden war. Als positive, wenn auch noch nicht als optimale Beispiele dieser integrierten Lehrpläne verweisen etwa Khurshid Ahmad und Muhammad Anas az-Zarqa auf die Universitäten

⁴⁴⁹ Vgl. Arif 1987a: 66/67.

⁴⁵⁰ Naqvi 1983: 56; Chapra 1970: 155/6.

⁴⁵¹ Manzoor 1988: 7/8.

⁴⁵² Ahmad, Kh. 1980: 181.

⁴⁵³ „We cannot islamize the economy without islamizing the teaching of economics. An Islamic critique of the world economic system, a statement of the basic Islamic rules for economic life, and a review of modern economics on the basis of the Islamic view of man must form the core of the economic syllabus in Muslim universities and colleges.“ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988b: 115.

⁴⁵⁴ Vgl. Recommendations of the Symposium: in: The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: 149.

⁴⁵⁵ Zarqa 1987: 53/4; Recommendations of the Symposium: in: The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: 149/150.

Riad, Mekka, Islamabad und Kuala Lumpur, in denen die Islamische Ökonomik seit Anfang der 1980er Jahre ein offizielles Lehrfach ist.⁴⁵⁶

Diese positive Einschätzung des Stadiums der Lehre der Islamischen Ökonomik trifft allerdings auf die Kritik einiger Kollegen, die das Niveau der Islamischen Universitäten wie auch die Arbeit der einschlägigen Forschungsinstitute der Islamischen Ökonomik sehr nüchtern betrachten. Zum einen lebe – wie Zaman und Manzoor 1987 auf einer entsprechenden Internationalen Islamischen Konferenz kritisierten⁴⁵⁷ – die disziplinäre und epistemologische Dichotomie an den neu gegründeten Islamischen Universitäten, die es gerade abzuschaffen gelte, insofern fort, als dass es weiter ein Nebeneinander von „säkularen“ und „islamischen“ Fakultäten gebe und somit in den Sozialwissenschaften der Konflikt zwischen „säkularer“ Wissenschaft und den „mit Werten ausgestatteten“ sogenannten „islamischen Wissenschaften“ fortbestehe. Ferner zeichneten die Islamischen Hochschulen sich durch blanken Eklektizismus aus anstatt durch eine Synthese des wissenschaftlichen Ansatzes, weshalb sie eher als „Multi-versitäten“ denn als „Uni-versitäten“ zu betrachten seien.⁴⁵⁸

Zum anderen würden, wie Manzoor und Sardar bemängeln, die betreffenden Forschungsinstitute an der King Abdul Aziz Universität in Jidda wie auch das *International Institute of Islamic Economics (IIIE)* an der Universität Islamabad keinesfalls ihren selbst gesetzten Ansprüchen gerecht, die Islamische Ökonomik als akademische Disziplin und als „Spitze der Bemühungen um die Islamisierung der Wirtschaft in den muslimischen Ländern“ etabliert zu haben.⁴⁵⁹ Die am *IIIE* in Islamabad offerierten Lehrpläne, die Kurse zur Mikro- und Makroökonomie, zu den *uṣūl al-fiqh*, zum *fiqh* und zur Islamischen Ökonomik umfassen, und die die Studenten zum Abschluss eines B.Sc., M.Sc. oder Ph.D. hinführen sollen,⁴⁶⁰ zeichneten sich nicht nur durch unzureichende Qualität des Textmaterials aus, das sich weniger von einem wissenschaftlichen Anspruch getragen darstelle als in einer Form, die sie mit wenig Respekt als „elaborated in conventional western courses, garnished by a dash of Islamic herbs, finished off with the Islamic delights of stale fiqh and Arabic herbs“ bezeichnen.⁴⁶¹ Als kritikwürdig bewerten sie auch die Tatsache, dass die Kurse kaum Bezüge zu den übrigen Wissenschaften, zu Technologie, Organisation und zum Sozialverhalten aufwiesen. Ferner dominierten ahistorische Ansätze (so fehlten Kurse zur Wirtschaftsgeschichte des Islam),⁴⁶² mangelnde

⁴⁵⁶ Ahmad, Kh. 1987: 84; Zarqa 1987: 53.

⁴⁵⁷ Die Ergebnisse dieser Konferenz sind veröffentlicht in: Naseef, Abdullah Omar (ed.) 1988: *Today's Problems, Tomorrow's Solutions*; im folgenden Naseef (ed.) 1988.

⁴⁵⁸ Manzoor 1988: 8/9.

⁴⁵⁹ Manzoor/Sardar 1986: 27.

⁴⁶⁰ Ebd. 26.

⁴⁶¹ Ebd. 27.

⁴⁶² Ebd. 29.

Einsichten in ökonomische Zusammenhänge und ideologische Polemik, was die Kritiker allerdings auf die mangelnde Fähigkeit der Disziplin Islamische Ökonomik zurückführen, „authentische Methoden ökonomischer Analyse“ zu entwickeln.⁴⁶³

Obwohl die angebotenen Kurse zur Islamischen Ökonomik wenig mehr als „Kurse im Fach Kapitalismus“ mit einem „islamischen Zusatz“⁴⁶⁴ darstellten, fehlten Diskussionen so relevanter Themen wie Eigentum und die Kontrolle der Produktionsmittel, die in den Kapitalismus- und Sozialismustheorien eine zentrale Rolle spielen. Um Stärken und Schwächen dieser Konkurrenzsysteme bewerten zu können – und um in Abgrenzung hierzu eine Theorie der Islamischen Ökonomik zu formulieren – wäre aber ein Verstehen des kapitalistischen wie auch des sozialistischen Wirtschaftssystems zwingend. Anders als bislang die Islamische Ökonomik, hätten Kapitalismus und Sozialismus empirische Methoden der Sammlung und Analyse ökonomischer Daten entwickelt. Für eine Theorie der Islamischen Ökonomik werde daher die Entwicklung einer brauchbaren Methodik der ökonomischen Analyse, die empirische Methoden der Beobachtung und Untersuchung umfasst, unabdingbar, wenn sie das Stadium verlassen wolle, in welchem sie – wie an einigen Islamischen Universitäten der Fall – als „rein visionäre und spirituelle Disziplin“ behandelt werde und sich auf „Appelle an das menschliche Gewissen“ und auf „Launen der Charakterbildung“ reduziere.⁴⁶⁵

V.7.3 Die Islamisierung der menschlichen Verhaltensstrukturen

Eine weitere Forderung nach Islamisierung zielt auf eine Veränderung der Verhaltensstruktur des Menschen,⁴⁶⁶ wofür die Islamischen Ökonomen der Erziehung eine besondere Rolle zuweisen. So sollen Indoktrination, ethisch-politische Sozialisation⁴⁶⁷ und Überzeugungsarbeit (die, wenn nicht erfolgreich, den Einsatz staatlicher Zwangsmaßnahmen – z.B. Gesetze, die auf den Geist der Kooperation hinwirken – erfordere)⁴⁶⁸ einen neuen Menschen und Personentypus hervorbringen, der etwa über die Fähigkeit verfügen soll, den *ig̃mā'* in der „richtigen Art und Weise“ anzuwenden.⁴⁶⁹ Dieser neue Mensch, gottesfürchtig und von einer „ausgeglichene[n] Persönlichkeit“⁴⁷⁰, verfüge vor allem über „korrektes Verhalten“, das ihn – in Abgrenzung zum vorhandenen „deformierten Verhalten“⁴⁷¹ –

⁴⁶³ Ebd. 27.

⁴⁶⁴ Ebd. 27.

⁴⁶⁵ Ebd. 27/28.

⁴⁶⁶ Chapra bezieht diese Forderung ausdrücklich auch auf Institutionen und Regierungen, vgl. Chapra 1993: 127/8.

⁴⁶⁷ Husaini 1980: 115/6; Ṣaḥḥāta, H. 1987: 293-5.

⁴⁶⁸ Siddiqi, M.N. 1988b: 112; ders. 1980: 208; 210.

⁴⁶⁹ Chapra 1970: 143-8.

⁴⁷⁰ Vgl. Ahmad, Kh. 1980: 180.

⁴⁷¹ Ahmad, Kh. 1987: 82.

wieder zur *šarī'a* hinführe,⁴⁷² sowie über die Bereitschaft zu gemeinschaftlichem Teilen, zum Teilhaben und zur Kooperation.⁴⁷³

Um altruistisch handelnde Menschen zu schaffen,⁴⁷⁴ plädiert Khurshid Ahmad, dessen Vorstellungen auch hier am weitesten gehen, für umfassende Veränderungen am Menschen, die sowohl seinen inneren Seelenzustand⁴⁷⁵ als auch die Perzeption der äußeren Realität, seine eigene Stellung und seine Lebensmission in der Welt betreffen.⁴⁷⁶ Dieser unter dem Motto des Wandels und der Veränderung apostrophierte Eingriff in das Innere des Menschen und seine unmittelbare Umgebung, der die Entwicklung eines „gottesfürchtigen Menschen“⁴⁷⁷ in einer „glaubensorientierten Gesellschaft“⁴⁷⁸ bewirken soll, mache dabei einen Bruch mit seinen sozialen Beziehungen unvermeidlich.⁴⁷⁹

Die vorliegende Konzeption vom *Neuen Muslimischen Menschen*, die auch das Postulat enthält, einen Menschen mit „islamischem Charakter“ im Sinne der Anwendung islamischer Prinzipien, Moralvorstellungen und Praxis zu schaffen, dessen Existenz die Voraussetzung für die Stabilität des „Systems“ Islamische Ökonomik bilden soll,⁴⁸⁰ weist auf zwei Aspekte hin: Erstens zeigt die hier sichtbare Verbindung zwischen ökonomischer Doktrin und Verhaltenstheorie den Grad der gegenseitigen Abhängigkeit zwischen der Legitimation des entworfenen „Systems“ Islamische Ökonomik und der Integration ethischer Normen und Verhaltensmuster. Zum anderen erlaubt die Konzeption vom *Neuen Muslimischen Menschen* einen Blick auf die Auswirkungen, die die mit der Theoriebildung und Systemkonstruktion der Islamischen Ökonomik zusammenhängenden Themen erreichen können.

V.7.4 Sozialer Wandel und gesellschaftliche Reform

Weitergehende Vorstellungen zur Islamisierung, die in der Islamischen Ökonomik in Zusammenhang mit einer spezifischen Perzeption auf die *šarī'a* formuliert werden, finden sich in der Forderung nach sozialem Wandel und nach gesellschaftlicher Reform. Hinter der Forderung nach sozialem Wandel steht die eindeutig dem politischen Aktivismus entstammende Auffassung, dass der Islam

⁴⁷² Arif 1985a: 85/6.

⁴⁷³ Ahmad, Kh. 1980: 180/1.

⁴⁷⁴ Andere Autoren postulieren für die Islamische Ökonomik schlicht die Existenz altruistisch handelnder Menschen, vgl. Abu-Rashed, J. / Abdelhafid, B. 1992: 130.

⁴⁷⁵ Vgl. die Formulierung „heart and soul of man“ bei Ahmad, Kh. 1979: 146.

⁴⁷⁶ Ebd. 144-146; Arif, Muhammad 1987b: An Introduction to the Islamic Development Paradigm: Socioeconomic Justice for Growth: 34/5; im folgenden Arif 1987b.

⁴⁷⁷ Ahmad, Kh. 1980: 180.

⁴⁷⁸ Ahmad, Kh. 1979: 145.

⁴⁷⁹ Ebd. 146.

⁴⁸⁰ Vgl. Recommendations of the Symposium, in: The Royal Academy of Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: 149.

eine dem sozialen Wandel gegenüber förderliche Religion sei und dass es ihm gelingen müsse, politische Macht moralischen Idealen unterzuordnen.⁴⁸¹ Hierzu gehört die Auffassung, die muslimischen Entwicklungsländer vorrangig als in einer zivilisatorisch-kulturellen Wertekrise befindlich zu identifizieren, sowie das Postulat, einen Ausgleich der extremen sozioökonomischen Disparitäten keineswegs allein auf der Ebene ökonomischer Problemlösungen zu suchen, sondern im Rahmen einer Diskussion um die Beschaffenheit des sozialen Gefüges und der Moral. Dem Problem der sozialen Disparität sei folglich nur mit einem wertorientierten Ansatz in Form des Verstehens der sozialen Ideale und Werte der Religion zu begegnen.⁴⁸²

Der durch die Religion geförderte soziale Wandel folge dabei keinem historischen Determinismus, sondern müsse durch den Menschen als einem in der Stellvertretung Gottes selbstverantwortlich Handelnden geplant und vorangetrieben werden.⁴⁸³ Vor dem Hintergrund der Konzeption vom *Neuen Muslimischen Menschen*, die in Ahmads Entwurf die Grundlage für das Entstehen einer neuen Weltordnung bildet,⁴⁸⁴ werden daher Eingriffe in das Innere des Menschen und seine Umgebung notwendig,⁴⁸⁵ die ihn aus seinen alten sozialen Beziehungen herauslösen,⁴⁸⁶ mit einer neuen Persönlichkeitsstruktur – deren Basis die Bereitschaft zur Kooperation ist – versehen und ihm ein neues Bewusstsein von richtig (*right*) und gerecht (*just*) verschaffen.⁴⁸⁷ Den Rahmen dieses evolutionären Prozesses, in dessen Zusammenhang Ahmad eine Konzeption der Reinigung (*tazkiya*) einführt, die er zum einen als „Reinigung der Einstellungen und Beziehungen“⁴⁸⁸ und zum anderen als „harmonische und im Rahmen eines gesamt menschlichen Prozesses verlaufende Entwicklung seines individuellen und kollektiven Lebens“⁴⁸⁹ definiert, bildet ihm zufolge die Ewigkeit von Gottes Wort in Form der Ideale, Werte und Prinzipien von Koran und Sunna.⁴⁹⁰

⁴⁸¹ Hierzu führt Khurshid Ahmad aus, dass der „islamische Staat“ der Frühzeit sich weniger in Auseinandersetzung mit den Menschen befunden habe als in Auseinandersetzung mit den Institutionen, die die politische Macht repräsentierten, vgl. Ahmad, Kh. 1979: 149.

⁴⁸² Ebd. 142-145. Dieser Auffassung ist u.a. auch Syed Nawab Haider Naqvi: „It is important to look at *zakāt* as a limited step towards financing elaborate social security and anti-poverty programmes, which are essential elements of a fruitful Islamisation process. The real thing is to offer an *Islamic solution* to the problems of poverty and the grossly uneven distribution of income and wealth in society.“ Vgl. Naqvi, S.N.H. / Beg, H.U. / Ahmed, R. / Nazeer, M.M. 1992: Principles of Islamic Economic Reform: 171; im folgenden Naqvi, S.N.H. / Beg, H.U. / Ahmed, R. / Nazeer, M.M. 1992.

⁴⁸³ Ahmad, Kh. 1980: 177; ders. 1979: 146.

⁴⁸⁴ Ebd. 144.

⁴⁸⁵ Ahmad, Kh. 1980: 181.

⁴⁸⁶ Ahmad, Kh. 1979: 146.

⁴⁸⁷ Ebd. 148.

⁴⁸⁸ Ahmad, Kh. 1980: 179.

⁴⁸⁹ Ahmad, Kh. 1979: 149.

⁴⁹⁰ Ebd. 151.

Einen anderen Ansatz verfolgt Manzoor, der darauf verweist, dass Islamisierung und sozialer Wandel nicht nur die Annahme einer islamischen Verfassung und die Schaffung eines „islamischen Staates“ umfassen, sondern auch die Reformierung des religiösen Denkens und die „Reinstitutionalisierung der zivilen Gesellschaft.“⁴⁹¹ Er fordert in diesem Kontext, die *šarīʿa* als ein Moment des sozialen Wandels zu begreifen und jegliche reduktionistische Sicht, die die *šarīʿa* auf ein System der Anwendung rechtlicher Anweisungen und Regeln begrenzt, entschieden abzulehnen. Wichtig sei es vielmehr, so Manzoor, die umfassenden ethischen Grundsätze (*comprehensive ethics*) und die über bloße legalistische Aspekte hinausgehenden Vernunftgründe des islamischen Gesetzes (*translegal ratio legis*) wahrzunehmen, einer breiten Debatte zu unterziehen und somit einen Prozess zu fördern, der konsequenterweise zu einer soziopolitischen Reform der muslimischen Gesellschaft führen würde.⁴⁹²

Unter Verweis auf die negativen Erfahrungen bei der Einführung der *šarīʿa* im Sudan und in Nigeria, die zeigten, dass es sich bei der Anwendung der *šarīʿa* niemals um eine „Angelegenheit ihrer zwangsweisen Durchsetzung“⁴⁹³ handeln dürfe, betont Manzoor den moralischen Aspekt der *šarīʿa* und das ihr eigene Moment des Wandels, die zusammen auf eine umfassende Islamisierung des gesellschaftlichen Gefüges zielten. Nur wenn bei der Durchsetzung der *šarīʿa* diese Aspekte ausreichend berücksichtigt würden, ergebe sich ein direkter, authentischer und politisch gangbarer Weg, die Identität einer Gesellschaft zu bestimmen und einen Prozess der sozialen Reform in Gang zu setzen.⁴⁹⁴

V.7.5 Islamisierung und existierende politische Strukturen

Im Gegensatz zur ausführlichen Thematisierung eines künftigen „islamischen Staates“ findet die Frage des Verhältnisses der Islamischen Ökonomik zu den existierenden politischen Systemen bislang zu wenig Beachtung – wie von Manzoor und Sardar zu Recht bemerkt wird. Sie kritisieren, dass es der Islamischen Ökonomik bisher nicht gelungen sei, einen ernstzunehmenden theoretischen Rahmen für die Analyse des Verhältnisses der Islamischen Ökonomik zu den existierenden politischen Systemen zu entwickeln, wofür angesichts der „bestehenden politischen Atmosphäre“ Verständnis aufzubringen sei. Jegliche Theoriebildung, die diese Beziehung bewusst außer acht lasse, laufe aber letztlich Gefahr, den Bezug zur Realität zu verlieren, was das Ende der Islamischen Ökonomik bedeuten könne.⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Manzoor macht keine Angaben darüber, was er unter dem Begriff der „zivilen Gesellschaft“ versteht und auf welche historische Phase sich seine Forderung nach ihrer „Reinstitutionalisierung“ bezieht, vgl. Manzoor 1988: 4.

⁴⁹² Ebd. 4/5.

⁴⁹³ Ebd. 7.

⁴⁹⁴ Ebd. 7.

⁴⁹⁵ Manzoor/Sardar 1986: 29.

Als einer der wenigen, die sich dieses Themas annehmen, kann Seyyed Vali Reza Nasr gelten. Er kommt zu einer positiven Bewertung der Auswirkungen der Konzeptionalisierung und partiellen Implementierung der Islamischen Ökonomik auf die Stabilität der bestehenden politischen Strukturen muslimischer Staaten, die wiederum stabilisierend auf die Islamische Ökonomik zurückwirkten. Nasr erklärt den Einfluss realpolitischer Aspekte auf die Islamische Ökonomik damit, dass die junge Disziplin noch nicht das Stadium erreicht habe, eine Gesamtkonzeption eines Wirtschaftssystems zu entwickeln, sondern lediglich einige ethische Parameter der Ökonomie.⁴⁹⁶ Er ist der Meinung, dass eine selbst in Form von Lippenbekenntnissen geäußerte Unterstützung des Staates für die Islamische Ökonomik – etwa in der Forderung nach Beseitigung sozialer Ungerechtigkeit – bei den Menschen positive Assoziationen hervorrufe, die auf das politische System zurückwirkten und für eine generelle Stabilisierung der um Legitimation und Anerkennung ringenden Regime sorgten. Nasr zufolge profitierten die Regime von dieser Strategie in zweifacher Hinsicht: Zum einen erlöse die Implementierung spezifischer Konzepte der Islamischen Ökonomik – unter Verweis auf Umsetzungsprobleme – die Regierenden davon, Verantwortung für die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft zu übernehmen, so dass sich eine verfehlte staatliche Wirtschaftspolitik oder ökonomische Krisen als notwendige Vorläufer oder Begleiterscheinungen des Islamisierungsprozesses rechtfertigen ließen, die nur durch eine weitergehende Islamisierung zu beseitigen seien. Zum anderen habe eine auch nur partielle Umsetzung von Konzepten eines Islamischen Banken-, Versicherungs- oder Börsenmarktwesens sowie eines den *zakāt*-Einzug integrierenden Steuersystems die Wirkung, den Einfluss des Staates auf den Privatsektor zu vergrößern und eine extensive Regulierungspolitik bzw. weiträumige Verstaatlichungen dieser Institutionen zu realisieren.⁴⁹⁷

Als wichtigstes Resultat dieser zu Einfluss- und Legitimationsgewinnen des Staates führenden Politik der programmatischen Absorption⁴⁹⁸ betrachtet er die politische Stabilität: So stabilisierten sich die betreffenden Regime vor allem dadurch, dass sie durch die Thematisierung der Islamischen Ökonomik die öffentliche Aufmerksamkeit von der „explosiven und destabilisierenden“ Frage der Islamisierung der Politik ablenkten. Außerdem könne eine solche Politik die islamistische Opposition neutralisieren, indem sie Teile von ihr in das partiell islamisierte ökonomische System kooptiere. Diese im Sudan, in Jordanien, Saudi-Arabien, den Golfstaaten und in Pakistan angewandte Kooptationspolitik habe die islamistischen Bewegungen insgesamt geschwächt und den Regimen grö-

⁴⁹⁶ Nasr, S.V.R. 1989: 525.

⁴⁹⁷ Ebd. 526.

⁴⁹⁸ Diese Politik stößt allerdings auch auf Widerspruch der Islamischen Ökonomen. So kritisiert etwa Khurshid Ahmad, dass ein Großteil der gegenwärtigen muslimischen Staaten den „Islam“ nur als Slogan benutze, vgl. Chapra 1993: 129.

ßere religiöse Legitimation verschafft.⁴⁹⁹ Nasr's Fazit endet damit, dass das Bekenntnis zur Islamischen Ökonomik oder ihre partielle Anwendung die existierenden politischen Regime insofern gestärkt habe, als diese ihre Kontrolle im Privatsektor ausbauen und einen Legitimationsgewinn – gerade gegenüber der Herausforderung des politischen Aktivismus – verzeichnen konnten.⁵⁰⁰

V.7.6 Zusammenfassung

Die wichtigste mit der Theoriebildung und Systemkonstruktion der Islamischen Ökonomik in Zusammenhang stehende Forderung nach „Islamisierung des Wissens“ und der Wissenschaften lässt sich auf Appelle der *Ersten Weltkonferenz zur muslimischen Erziehung* 1977 in Mekka zurückführen. Dort waren neue, „islamische“ Formen der Natur- und Sozialwissenschaften mit der Begründung verlangt worden, dass die Grundannahmen der vorhandenen Natur- und Sozialwissenschaften nicht aus der Religion abgeleitet seien. Die Forderung nach einer „Islamisierung des Wissens“ rechtfertigen die Islamischen Ökonomen mit der Gefahr einer zunehmenden Säkularisierung und moralischer Desintegration, denen nur mit einem „islamischen Diskurs“ Einhalt geboten werden könne.

In der Frage der Methodik der „Islamisierung des Wissens“ finden sich zwei entgegengesetzte Positionen, die Ausdruck der vorhandenen Strömungen in der Islamischen Ökonomik sind. Eine Mehrheit der Islamischen Ökonomen ist der Auffassung, dass die angestrebte „Islamisierung des Wissens“ nur auf der Basis der Epistemologie und des Wertesystems des Islam zu verwirklichen sei. Hierzu rekurrieren die Verfechter dieser Position allerdings auf jene erkenntnistheoretische Basis, die auf theologische Aspekte der traditionellen, von den *‘ulamā’* über viele Jahrhunderte perpetuierten Weltanschauung des Islam zurückgeht, die die Idealisierung der *sīra* des Propheten und der frühislamischen Periode, den Permanenzglauben und die Zweiteilung der Welt in eine Sphäre des Islam und eine Sphäre des Krieges umfasst. Eine derart gestaltete Epistemologie des Islam, deren Unzulänglichkeit ausführlich diskutiert wurde,⁵⁰¹ lässt den Schluss zu, dass sich eine solcherart angestrebte intellektuelle Rekonstruktion des Islam nicht umsetzen lassen wird.

Die von einer Minderheit vertretene Gegenposition innerhalb der Islamischen Ökonomik verweist hingegen auf die Notwendigkeit der Stratifikation von Primärkonzepten als wichtigsten Schritt für den Paradigmenbau und plädiert für die Zugrundelegung einer Weltanschauung, die das perfekte Funktionieren eines „islamischen Wirtschaftssystems“ simuliere. Ihre Vertreter widersprechen der Auffassung der erstgenannten Gruppe, dass das zu entwerfende „Gesamtbild“ einer

⁴⁹⁹ Nasr, S.V.R. 1989: 527.

⁵⁰⁰ Ebd. 527.

⁵⁰¹ Vgl. das Kapitel V.5. Das Geschichtsbild in der Islamischen Ökonomik.

Theorie der Islamischen Ökonomik allein auf der Basis der traditionellen Epistemologie des Islam, durch den Rekurs auf die *šarī'a* und die als „Erfolge“ gewerteten Erfahrungen mit dem medinensischen Staat konstruiert werden könne. Sie sind vielmehr der Ansicht, dass die zu schaffenden „islamischen“ Wissenschaftsdisziplinen durch die Anwendung der kausativen Analyse sowie einer zeitgenössischen Methodik und Terminologie konzipiert werden müssten.

Die Hauptkritik der Forderung nach Islamisierung des Erziehungs- und Bildungssektors zielt auf die Abschaffung der Dichotomie des in ein religiöses und ein dominierendes staatliches gespaltenen Erziehungs- und Bildungssystems. Als Erfolge der bisherigen Bemühungen um eine Islamisierung des Bildungssektors verweisen die Islamischen Ökonomen auf das Lehrangebot zur Islamischen Ökonomik an den neu gegründeten Islamischen Universitäten in Riad, Mekka, Islamabad und Kuala Lumpur. Allerdings erregt gerade die Lehre der Islamischen Ökonomik heftigen Widerspruch einiger Kollegen: Diese kritisieren sowohl das Fortbestehen der disziplinären und epistemologischen Dichotomie an den erwähnten Universitäten als auch den Anspruch, dass die einschlägigen Forschungsinstitute die Islamische Ökonomik als erfolgversprechendes Wirtschaftssystem konstruiert und als akademische Disziplin etabliert hätten. Weitere Kritik richtet sich auf fehlende Bezüge der im Rahmen des Lehrfachs Islamische Ökonomik angebotenen Kurse zu Wissenschaft, Technologie, Organisation und zum Sozialverhalten, auf die unzureichende Vermittlung ökonomischer Zusammenhänge wie auch auf das Vorherrschen ideologischer Polemiken. Als inakzeptabel wird darüber hinaus die Tatsache bezeichnet, dass in der Islamischen Ökonomik Aussagen zur politischen Ökonomie weitgehend vermieden werden. Wenn die Islamische Ökonomik aus dem Stadium des Normativen und der Behandlung als „rein visionäre und spirituelle Disziplin“ heraustreten wolle, bedürfe sie dringend einer brauchbaren Methodik der ökonomischen Analyse, die empirische Methoden der Beobachtung und Untersuchung von Wirtschaftsdaten umfasst.

Als Voraussetzung für die Stabilität des „Systems“ Islamische Ökonomik gilt ferner die Schaffung eines *Neuen Muslimischen Menschen*, der mit Hilfe seines „islamischen Charakters“ in der Lage sein soll, islamische Prinzipien und Moralvorstellungen in die Praxis umzusetzen. Durch Indoktrination, ethisch-politische Sozialisation, Überzeugungsarbeit und staatlichen Zwang soll der *Neue Muslimische Mensch* vor allem gottesfürchtig, altruistisch und zu gemeinschaftlichem Teilen und Teilhaben bereit sein. Die Schaffung eines *Neuen Muslimischen Menschen* erfordere allerdings als „evolutionäre Prozesse“ bezeichnete Eingriffe in den „inneren Seelenzustand“ und in die sozialen Beziehungen der Menschen. Diese Eingriffe legitimieren die Islamischen Ökonomen mit der Ewigkeit von Gottes Wort in Form der Ideale, Werte und Prinzipien von Koran und Sunna.

Wie gezeigt, wird die Grundlage der Forderung nach sozialem Wandel und nach gesellschaftlicher Reform durch die dem politischen Aktivismus entstammende Auffassung konstituiert, der Islam sei eine den sozialen Wandel fördernde

Religion, der es gelingen müsse, politische Macht moralischen Idealen unterzuordnen. Hierzu gehört vor allem die Identifikation der muslimischen Entwicklungsländer als in einer zivilisatorisch-kulturellen Wertekrise befindlich. Entsprechend wird postuliert, dass sich Lösungen extremer sozioökonomischer Disparitäten keinesfalls auf den Einsatz ökonomischer Instrumente beschränken, sondern im Rahmen einer Diskussion um Moralvorstellungen und um die soziale Kohäsion der Gesellschaft zu suchen seien. Für die Islamischen Ökonomen sind es vor allem die sozialen Ideale und Werte der Religion, die das Problem sozialer Disparität lösen helfen sollen. Ein Teil sieht Islamisierung und sozialen Wandel hierbei nicht allein in Zusammenhang mit der Einführung einer islamischen Verfassung und der Schaffung eines „islamischen Staates“, sondern mit der Reformierung des religiösen Denkens und der „Reinstitutionalisierung der zivilen Gesellschaft“. Diese Gruppe fordert, dass die *šarī'a* vor allem als ein Moment des sozialen Wandels zu verstehen sei. Im Gegensatz zur reduktionistischen Sichtweise, die die *šarī'a* auf ein System der Anwendung rechtlicher Anweisungen und Regeln begrenzt, müssten die umfassenden ethischen Grundsätze und die über bloße legalistische Aspekte hinausgehenden Vernunftgründe des islamischen Gesetzes wahrgenommen und einer breiten Debatte unterzogen werden, um auf diese Weise einen Prozess zu fördern, der zur angestrebten soziopolitischen Reform der muslimischen Gesellschaft führe.

Es wurde darüber hinaus deutlich, dass die Islamischen Ökonomen ihr Verhältnis zu den existierenden politischen Systemen bislang nicht ausreichend thematisieren. Das Fehlen eines theoretischen Rahmens für die Analyse des Verhältnisses zu Politik und Herrschaft wird selbst von einigen Vertretern der Disziplin als gefährlich für das Fortbestehen der Islamischen Ökonomik betrachtet. Einige werten die Konzeptionalisierung und partielle Umsetzung der Islamischen Ökonomik als positiv für die Stabilität der bestehenden politischen Strukturen muslimischer Staaten. Sie erklären den Einfluss der Realpolitik auf die Islamische Ökonomik damit, dass die junge Disziplin bisher noch keine Gesamtkonzeption eines Wirtschaftssystems entwickelt habe, sondern lediglich einige ethische Parameter für die Wirtschaft. So bewirke die staatliche Unterstützung für die Islamische Ökonomik eine generelle Stabilisierung der vorhandenen politischen Systeme. Ferner nütze die von den Regimen verfolgte Absorptionsstrategie diesen in zweifacher Hinsicht. Zum einen befreie selbst die partielle Implementierung von Konzepten der Islamischen Ökonomik die Regierenden davon, Verantwortung für die wirtschaftliche Entwicklung zu übernehmen, da sich eine verfehlte staatliche Wirtschaftspolitik oder ökonomische Krisen als notwendige Vorläufer oder Begleiterscheinungen des Islamisierungsprozesses rechtfertigen ließen, die nur durch eine weitergehende Islamisierung zu beseitigen seien. Zum anderen vergrößere eine auch nur partielle Umsetzung eines „Islamischen Wirtschaftssystems“ den Einfluss des Staates im Privatsektor und erleichtere eine extensive Regulierungspolitik bzw. die Durchführung weiträumiger Verstaatlichungen die-

ser Institutionen. Zudem lenke die Beschäftigung mit der Islamischen Ökonomik die öffentliche Aufmerksamkeit von der für die Regime gefährlichen Frage der Islamisierung der Politik ab. Als erfolgreich erweise sich die von einigen Staaten verfolgte Assimilationspolitik, die die islamistische Opposition in das partiell islamisierte ökonomische System zu kooptieren versucht, was die islamistischen Bewegungen geschwächt und den Regimen größere religiöse Legitimation verschafft habe.

VI. Die Konstruktion der *zakāt*-Theorie in der Islamischen Ökonomik

Das folgende Kapitel hat zum Ziel, die wichtigsten Perzeptionsmuster des klassischen *zakāt*-Gesetzes, der *zakāt*-Konzepte des 20. Jahrhunderts sowie die sogenannten Rückgriffs-, Neufassungs- und Anpassungskriterien der *zakāt* aus der Sicht der Islamischen Ökonomen herauszuarbeiten. In diesem Zusammenhang sind die erkenntnisleitenden Fragen auf die Akteure des *zakāt*-Konzeptionalisierungsprozesses, ihre Fachrichtungen und Argumentation gerichtet. Anhand der vorliegenden *zakāt*-Konzepte sollen die Akteure einer spezifischen Gruppierung – z.B. der Orthodoxie, den Modernisten, den muslimischen Säkularisten, den Traditionalisten oder den Islamisten – zugeordnet werden. Auf inhaltlicher Ebene geht es um die Identifikation jener konstitutiven Elemente, die eine Differenzierung der divergenten *zakāt*-Konzepte gestatten – etwa eine Unterscheidung zwischen maximalistischen und minimalistischen *zakāt*-Fassungen, zwischen traditionalistischen und modernistischen Interpretationen sowie zwischen legalistischen und ökonomischen Versionen. Ferner soll geklärt werden, ob die vorliegenden Entwürfe eine Neuinterpretation des klassischen *zakāt*-Gesetzes darstellen und ob in diesem Zusammenhang die Anwendung der Methode der selbstständigen Rechtsentscheidung (*iğtibād*) befürwortet wird. Das Erkenntnisinteresse richtet sich dabei auf die Schnittmenge zwischen traditionell legalistischer und modernistischer *zakāt*-Interpretation, auf die Herausbildung einer Mehrheitsmeinung in der Islamischen Ökonomik und auf dort angewandte Methoden der Legitimation von *zakāt*-Konzepten.

Sämtliche Fragen sollen anhand spezifischer Untersuchungskriterien zur *zakāt* verfolgt werden. Hierzu gehört die Frage, wie die *zakāt* eingezogen und verteilt werden soll und welche Instanz dazu heutzutage berechtigt sei sowie eine Bewertung der prognostizierten Steuerwirkungen, die von der Einführung der *zakāt* ausgehen könnten. Um den Realitätsgehalt der in die *zakāt* gesteckten hohen Erwartungen zu prüfen, werden diese anschließend mit Länderfallstudien, die die Anwendung der *zakāt* unter spezifischen Voraussetzungen simulieren, verglichen.

VI. 1. Kollektion der *zakāt*-Güter

VI.1.1 Methodik zwischen alten und neuen Kriterien

Zu den wichtigsten Themen der *zakāt*-Diskussion in der Islamischen Ökonomik gehört die Neudefinition der Bemessungsgrundlagen. Erste Versuche in dieser Richtung lassen sich weitgehend auf den erwähnten *zakāt*-Report von 1952 zurückführen, den seinerzeit die Juristen Muḥammad Abū Zahra, ‘Abd ar-Raḥmān

Hasan und ʿAbd al-Wahhāb Ḥallāf im Rahmen eines Seminars der Arabischen Liga verfasst hatten.¹ Dieser Report hatte eine Reihe von Neuanpassungskriterien zur *zakāt* formuliert und empfohlen, dass ihr neben den im *fiqh* genannten Vermögensarten auch zeitgenössische Güterkategorien unterliegen sollten. Hierzu hatten die Autoren Vorschläge zur Besteuerung von Immobilien, Bargeld, Wertpapieren und Investitionsgütern unterbreitet.² Die Festlegung dieser neuen Vermögenskategorien bildet den allgemeinen Diskussionsrahmen, in dem sich innerhalb der Islamischen Ökonomik die zahlreichen und voneinander erheblich abweichenden Konzepte um eine Modernisierung der *zakāt* bewegen.

Weitgehender Konsens herrscht in der Islamischen Ökonomik über den Wegfall der im *fiqh* getroffenen Unterscheidung zwischen *zābir*- und *bātin*-Gütern, die eine ungleiche Behandlung jener Steuerdestinataren, die einer Zwangsabgabe unterliegen (Nomaden und Bauern), und jener, die in Selbstveranlagung zahlen dürfen (städtische Händler), zur Folge hatte. Die Aufhebung der Differenzierung wird überwiegend damit begründet, dass alle „unsichtbaren Güter“ seit einer entsprechenden Anweisung des zweiten Kalifen ʿUmar I (reg. 634-644) inzwischen als „sichtbare Güter“ gälten, was folglich auch für die modernen Vermögensarten zutreffen müsse.³ Entsprechend sollte die Differenzierung zwischen einer Speziessache (*ʿain*) und dem Handelswert (*qīma*) entfallen und künftig sämtliche Vermögensstände dem Handelswert und der Kaufkraft entsprechend bestimmt werden. Dagegen sollte die Unterscheidung zwischen Gegenständen des persönlichen Bedarfs (*ʿurūd al-qinya*) und des Handels (*ʿurūd at-tiğāra*), mit der geklärt wird, ob ein Vermögen überhaupt *zakāt*-pflichtig ist, beibehalten werden.⁴ Elementare Voraussetzungen der *zakāt*-Zahlung wie der Wertzuwachs (*namāʾ*), der Mindestsatz an Vermögen (*niṣāb*) und die Schuldenfreiheit desselbigen sowie die einjährige (*ḥaulan al-ḥaul*) Verfügungsgewalt über das zu steuernde Gut sollen – obwohl es in dieser Frage Kontroversen gibt⁵ – ebenfalls bestehen bleiben.⁶

Auffallend sind ferner die unterschiedlichen Schwerpunkte der Entwürfe, was Rückschlüsse auf die Herkunft ihrer Autoren gestattet: Während ältere Abhandlungen zur *zakāt* vorwiegend der Darstellung der traditionellen Vermögensstände gewidmet sind,⁷ handelt es sich bei jüngeren Entwürfen um differenzierte Berechnungsmodelle, in denen neue Güterkategorien wie Wertpapiere, sogenannte „im

¹ Vgl. Ḥalqat ad-dirāsāt al-iğtimāʿiya li'l-ğāmiʿa al-ʿarabiya, ad-daura at-tālīta, 241-242, in: Qaraḍāwī 1986: 477.

² Ebd. 476-9.

³ Ebd. 781-2, 1952.

⁴ Ebd. 473-4; hierzu ausführlich Šauqī Ismāʿīl Šahḥāta, vgl. Šahḥāta, Šauqī Ismāʿīl 1977: at-Taṭbīq al-muʿāšir liʾz-zakāt: 138ff.; im folgenden Šahḥāta, Š.I. 1977.

⁵ Qaraḍāwī 1986: 503-8.

⁶ Ebd. 477.

⁷ Vgl. de Zayas, Farishta 1960: The Law and Philosophy of Zakāt; im folgenden de Zayas 1960; Siddiqi, S.A. 1982: Public Finance in Islam (Erstveröffentlichung 1948); im folgenden Siddiqi, S.A. 1982.

Wert zunehmende Vermögensstände“ (*mustağallāt*), Mieteinkünfte sowie Löhne und Gehälter ohne nähere Begründung unter den alten Vermögensständen aufgeführt sind.⁸ Die Diskussion um die Modernisierung der *zakāt* beherrschen allerdings wirtschaftswissenschaftliche Monographien und Aufsätze. Diese thematisieren ausschließlich zeitgenössische Vermögensstände.⁹ Die Wirtschaftswissenschaftler stehen dabei nicht – wie zeitgenössische muslimische Juristen – vor dem Problem, Neuinterpretations- und Anpassungskriterien in Einklang mit den Vorgaben des *fiqh* zu bringen, etwa in der Weise, dass versucht wird, neue Vermögensstände in alte Kategorien zu integrieren oder Neufassungen des *zakāt*-Gesetzes im Sinne der Anpassung für zeitgemäß und legal zu erklären (*iğtibād saḥīḥ*), wie es die Praxis von Yūsuf al-Qaraḏāwī ist.¹⁰ Die typisch ambivalente Argumentation¹¹ eines weiteren Juristen, der den Protagonisten der Islamischen Ökonomik zuzurechnen ist,¹² lautet diesbezüglich, dass es sich bei der *zakāt* nach „islamischem Verständnis“ um eine religiöse Pflicht und in „zeitgenössischer Interpretation“ um eine Steuer handle, die sowohl auf Vieh, Handelswaren und Agrarprodukte als auch auf Bargeld und Industriekapital abziele.¹³

Dieser maximalistischen *zakāt*-Perzeption, wie sie von Ökonomen und Juristen gleichermaßen vertreten wird, steht eine ausschließlich aus Juristen zusammengesetzte Minderheit gegenüber. Diese lehnt – in Tradition der zahiritischen Rechtsschule, die z.B. keine *zakāt* auf Handelswaren vorsieht – jegliche Erweiterungs- bzw. Neufassungsvorschläge für eine Besteuerung von *mustağallāt* in Form von industriellen Produktionsanlagen und deren Erzeugnissen ab.¹⁴

In Abgrenzung hierzu befürwortet der Großteil der Islamischen Ökonomen eine flexible Handhabung der *zakāt*-Vorschriften sowie die Einführung neuer, objektiver Kriterien. Exemplarisch für diese Mehrheitsposition ist die Auffassung von Husaini. Dieser plädiert dafür, alle mit der *zakāt*-Besteuerung in Zusammenhang stehenden Maßstäbe an der Erfüllung der in der *šarī'a* geforderten Wohlfahrtsfunktion auszurichten und somit Parameter für eine aktuelle Definition der Bedürfnisse (*needs*), der Beihilfen (*benefits*), des Mehrertrags (*surplus*) und

⁸ Vgl. Šaḥḥāta, Ḥ. 1987; aš-Širbīnī ‘Alī 1986: Kaifa tuqaddiru wa-tu’addi zakāta amwālīka; im folgenden aš-Širbīnī ‘Alī 1986. Hierzu sind allerdings auch schon einige ältere Abhandlungen zu zählen – etwa das 1200 Seiten umfassende Werk von Yūsuf al-Qaraḏāwī, das bereits 1948 veröffentlicht wurde. Vgl. Qaraḏāwī 1986.

⁹ Vgl. Mannan 1970; Metwally, M.M. 1983b: Fiscal Policy in an Islamic Economy, im folgenden Metwally 1983b.

¹⁰ Vgl. Qaraḏāwī 1986: 479-80.

¹¹ Dieser Ansatz wird in der Philosophie als intuitionistisch bezeichnet, vgl. Kuran, Timur 1989: On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought: 183/4; im folgenden Kuran 1989.

¹² Muḥammad al-Mubārak ist zugleich ein Mitglied der Muslimbruderschaft Syriens, vgl. Reissner 1980: 303.

¹³ Vgl. Mubārak 1980: 210.

¹⁴ Yūsuf al-Qaraḏāwī bezieht sich hierbei v.a. auf die Auffassung des klassischen zahiritischen Juristen Ibn Ḥazm, vgl. Qaraḏāwī 459-460; 470.

des Opfers (*sacrifice*) zu schaffen, die an die Stelle der alten Kategorien Vieh, Getreide oder Edelmetalle treten sollen.¹⁵ Husaini wendet sich in diesem Zusammenhang vehement gegen einen Traditionalismus, wie ihn die Autorin Farishta de Zayas verkörpert. Deren restriktive Position begrenzt die Funktion und Gültigkeit der *zakāt*-Zahlung auf eine individuelle Handlung, schließt den Staat als Kollektionsinstanz aus¹⁶ und reduziert die *zakāt*-Güterkategorien wie auch -raten ausschließlich auf die vom Propheten bestimmten Steuertypen und -raten.¹⁷

Dieser traditionalistischen Interpretation der *zakāt* stellt Husaini jene Steuerprinzipien der *šarī'a* gegenüber, wie sie von den klassischen Juristen Abū Yūsuf, Yahyā bin Ādam oder Qudāma bin Ġa'far mit den Festlegungen des Rechts des Staates auf die *zakāt*-Kollektion, der Ausrichtung der *zakāt*-Zahlung an dem Beruf und der Zahlungsfähigkeit des Steuerdestinatars sowie des jährlichen *zakāt*-Einzugs unter Berücksichtigung des *niṣāb* in vorbildhafter Weise aufgestellt worden seien.¹⁸ Diese Prinzipien seien höherwertiger als jene in der Sunna genannten Raten und Steuertypen,¹⁹ letztere zudem die in der *šarī'a* postulierte Wohlfahrtsfunktion verletzen und die Einführung einer progressiven Steuer unmöglich machen würden.²⁰ Husainis Argumentation lässt sich darauf verkürzen, dass er den Charakter der Sunna als „Fallstudie“ nicht in Frage stellen will. Allerdings wendet er sich gegen ein Festhalten an den autoritativen Aussagen und Vorschriften von Koran und Sunna, die für alle Zeiten und Orte bindend sein sollen.²¹ Husaini wie auch sein Kollege Muhammad Nejatullah Siddiqi plädieren dafür, Neudefinitionen der *zakāt*, die eine der Grundvoraussetzungen für den Entwurf einer „modernen Islamischen Wohlfahrtsökonomie“ bilden, vielmehr auf die „Ethik des Mittelalters“ zu gründen.²² In diesem Zusammenhang sieht Husaini vor, spezifische Wertentscheidungen in der Wirtschaft – etwa zur Definition des Mehrertrags und des Opfers – mit Hilfe der Methoden der selbstständigen Rechtsentscheidung (*iğtibād*), des Konsenses (*iğmā*) und der gesamtgesellschaftlichen Meinungsbildung (*šūrā*) in einer künftigen „islamischen Demokratie“ zu treffen.²³

Ein Beispiel für die Komplexität und Brisanz von Fragen aktueller *zakāt*-Praxis gibt der im Jahre 1966 gescheiterte Versuch Fazlur Rahmans, Vorschläge zur Aktualisierung und Rationalisierung der *zakāt*-Struktur durchzusetzen. Der Leiter des „Islamischen Forschungsinstituts“ (*Islamic Research Institute*) in Islamabad und pro-

¹⁵ Vgl. Husaini 1980: 139.

¹⁶ Vgl. das nachstehende Kapitel VI.2.3 Die Diskussion um säkulare Steuern.

¹⁷ Vgl. de Zayas 1960: XXVI-XVII.

¹⁸ Husaini 1980: 138/9.

¹⁹ Ebd. 135/6.

²⁰ Ebd. 138.

²¹ Ebd. 138/9.

²² Ebd. 139.

²³ Ebd. 134/5; 138; Kahf 1992: 161; diese Begriffe spielen in der Staatskonzeption Husainis eine zentrale Rolle, vgl. das Kapitel V.3.2 Staatstyp und politische Organisationsform: die „islamische Demokratie“.

minente Vertreter der muslimischen Säkularisten hatte dafür plädiert, die *zakāt*-Raten neu zu bestimmen, die Steuertypen auf Investitionen auszudehnen und das *niṣāb* auf 2939 Rupien festzusetzen.²⁴ Sein Vorstoß entfachte heftige Reaktionen auf seiten der Orthodoxie, die eine Ratenerhöhung unter ökonomischen und sozialen Gesichtspunkten ablehnte,²⁵ der Islamisten und sogar bei seinen Kollegen aus dem modernistischen Lager.²⁶ Die Reaktionen waren so vehement, dass Fazlur Rahman gezwungen war, sein Amt in dem Forschungsinstitut, das sich gerade der zeitgerechten Interpretation von Glaubensfragen verschrieben hatte, aufzugeben.²⁷ Enttäuscht als über die erwartete Reaktion der Orthodoxie und der Islamisten zeigte sich Rahman allerdings über die taktisch-vorsichtige Haltung der bereits über die Tatsache der intellektuellen Formulierung des Problems schockierten Modernisten Pakistans, denen er ein „Scheuklappendenken“ vorwarf. Mit einer derartigen Haltung, so Rahman, ließen die Modernisten jegliche intellektuelle Aktivität hinsichtlich einer Reformierung und systematisierenden Interpretation der *ṣarīʿa*, wie sie von ihm und anderen Verfechtern eines säkularisierten Islam gefordert wird,²⁸ vermissen.²⁹

VI.1.2 Die *zakāt* zwischen minimalistischen und maximalistischen Versionen

Den Großteil der *zakāt*-Diskussionen in der Islamischen Ökonomik beherrschen maximalistische *zakāt*-Konzepte, in denen eine Ausweitung der *zakāt*-Bemessungsgrundlagen befürwortet wird. So sprechen sich sowohl Ökonomen als auch Juristen dafür aus, die *zakāt* als eine unabhängig von der Person erhobene Zwangsabgabe auf „alles Vermögen mit Marktwert“,³⁰ auf „Vermögen und Einkommen“,³¹ auf „Löhne und Gehälter“³² sowie auf den „Realwert und Wertzuwachs“ des Vermögens³³ anzulegen. In den entsprechenden Entwürfen wird sogar für die Besteuerung von „weniger produktivem Kapital“³⁴ und von Vermögens-

²⁴ Rahman 1970: 328.

²⁵ Qaraḍāwī 1986: 1009.

²⁶ Vgl. Rahman 1970: 328.

²⁷ Vgl. Qaraḍāwī 1986: 254, Anm. 14.

²⁸ Vgl. das Kapitel V.4.2 Unterschiedliche Perzeptionen der *ṣarīʿa* als Ausdruck zweier konfligierender Ansätze des islamischen Modernismus.

²⁹ Rahman 1970: 328.

³⁰ Vgl. Abu Saud 1980: 80-1.

³¹ Vgl. Zarqāʿ, Muḥammad Anas 1984: Nuḏum at-tauzīʿ al-islāmīya: 22-23; im folgenden Zarqā 1984; Fahim Khan plädiert für eine Besteuerung des Sparvermögens und zusätzlicher Einkommen, vgl. Khan, F. 1995: 33.

³² Vgl. Badawi 1979: 116.

³³ Vgl. al-Jarhi, Mabid Ali al- 1985: Towards an Islamic Macro Model of Distribution: A Comparative Approach: 17; 26-7; im folgenden al-Jarhi 1985.

³⁴ Vgl. Kahf, Monzer 1982a: Saving and Investment Functions in a Two-Sector Islamic Economy: 114; im folgenden Kahf 1982a; vgl. ferner Abu-Rashed / Abdelhafid 1992: 130; 138.

ständen, die keinen Wertzuwachs produzieren, plädiert.³⁵ Hierbei erweisen sich die *zakāt*-Modelle von Monzer Kahf als extrem maximalistisch konzipierte Entwürfe. Kahf favorisiert sowohl die Besteuerung jeglicher Formen von Einkommen und Vermögen, ungeachtet der Frage, ob es sich dabei um in Produktion und Handel investiertes³⁶ oder in Sparguthaben festgelegtes Kapital handelt, als auch die Besteuerung des aus dem Industrie- oder Immobiliensektor stammenden Outputs.³⁷ Ferner befürwortet Kahf zusammen mit Muḥammad Anas az-Zarqā³⁸ die Besteuerung staatlicher Vermögenswerte, was allerdings von Kollegen wie Muhammad Nejatullah Siddiqi abgelehnt wird.³⁹ Siddiqi wendet sich sowohl gegen die von Kahf vorgeschlagene *zakāt*-Kollektion und -Distribution in Form von Kapital-, Produktions- und Konsumgütern als auch gegen eine „Umschreibung laufenden und fixen Kapitals“ im Falle einer Inflation. Für diesen Fall, so Siddiqi, sei ein Aufschieben (*postponement*) der *zakāt*-Kollektion – und gegebenenfalls der *zakāt*-Distribution – das geeignetere Mittel.⁴⁰

VI.1.3 Die Diskussion um neue Vermögensstände

VI.1.3.1 *mustaḡallāt*

Zu den von einer Mehrheit der Islamischen Ökonomen befürworteten neuen Vermögensständen der *zakāt* gehören sogenannte *mustaḡallāt*. Hierunter werden Produktionsmittel in Form von Gebäuden, Fabriken oder Fahrzeugen verstanden, die keinen Gebrauchs-, Wohn- oder Handelsgegenstand darstellen, sondern aufgrund ihrer ökonomischen Nutzung (*istiḡlāl*) einen Wertzuwachs (*namāʿ*) produzieren. Dieser Auffassung zufolge wären Investitionsgüter (außer Handwerkszeug), industrielle Produktionsanlagen, Gebäude und Fabriken (mit Ausnahme von Wohngebäuden) sowie Taxis, die einen Gewinn abwerfen, *zakāt*-pflichtig.⁴¹

³⁵ Vgl. Ahmad, A. 1984: 13.

³⁶ Der Herausforderung, die *zakāt*-Rate für Handelswaren, insbesondere in ihren modernen Formen, zu errechnen, stellen sich auch El-Badawi und Al-Sultan. Um zunächst das sogenannte „anwachsende Vermögen“ zu bestimmen, plädieren sie dafür, die für die Finanzierung des Sachvermögens aufgenommenen kurzfristigen Kredite, abzüglich der zur Finanzierung des Handelsvermögens aufgenommenen Dauerkredite, als Berechnungsgrundlage heranzuziehen. Um die zu zahlende *zakāt*-Summe zu bestimmen, wird von diesem „anwachsenden Vermögen“ anschließend der während eines Jahres entstehende Zuwachs des Kapitalstocks subtrahiert. Die Autoren betonen aber, dass für die Berechnung der *zakāt*-Einjahrsfrist in jedem Fall die Beschaffenheit des Vermögens und die Art seiner Verwendung zu berücksichtigen seien, vgl. El-Badawi, Mohamed H. / Al-Sultan, Sultan M. 1992: Net working Capital versus Net Owner's Equity Approaches to Computing Zakatable Amount: a Conceptual Comparison and Application: 84; im folgenden El-Badawi / Al-Sultan 1992.

³⁷ Kahf 1982b: 131-3.

³⁸ Vgl. Ariff 1982b: 16.

³⁹ Ebd. 17.

⁴⁰ Vgl. M.N. Siddiqi bei Kahf 1982: 143; Ariff 1982b: 17.

⁴¹ Vgl. Qaradāwī 1986: 458-65.

Zur Höhe der Besteuerung existieren zwei Meinungsrichtungen. Die erste Richtung sieht – analog zu den Weidetieren (*ṣawā'im*) und den Handelswaren (*ʿurūd at-tiġāra*) – eine Besteuerung des Kapitalstocks vor und beabsichtigt, einmal im Jahr etwa den Realwert eines Fabrikgebäudes mit einer *zakāt* in Höhe von 2,5 Prozent zuzüglich der zu erwartenden Wertschöpfung zu besteuern.

Die zweite Richtung, deren Auffassungen sich an den Empfehlungen des erwähnten *zakāt*-Reports von 1952 orientieren, entwirft die *zakāt* dagegen als eine reine Ertragsbesteuerung, mit der die von Fabriken erzielte Wertschöpfung als ein „im Wert zunehmendes Vermögen“ (*māl mustafād*) – analog zur *ʿuṣr* Produktsteuer – direkt bei Erhalt in Höhe von 10 Prozent, resp. 5 Prozent besteuert wird.⁴² In Anlehnung an den *zakāt*-Report von 1952 wird ferner vorgeschlagen, sowohl „mobiles Vermögen“ (*māl manqūl*), d.h. Taxis, Schiffe oder Flugzeuge, mit 2,5 Prozent *zakāt* auf ihren Realwert zu besteuern, als auch „immobiles Vermögen“ (*māl tābit*), für das eine *zakāt* in Höhe von 5 Prozent bzw. 10 Prozent auf den aus dem Besitz von Grundstücken und Häusern erwirtschafteten Nettogewinn (*min ṣāfi' al-ġalla*) gelten solle.⁴³

Diesen vor allem von zeitgenössischen Juristen unterbreiteten Vorschlägen zur Besteuerung der *mustaġallāt* stimmen die Islamischen Ökonomen weitgehend zu.⁴⁴ Allerdings betrachten prominente Protagonisten der Islamischen Ökonomik wie Muhammad Abdul Mannan einige dieser Vorschläge als nicht praktikabel. Dies betrifft etwa die Vorschläge einer generellen *zakāt*-Rate von 10 Prozent auf den Profit von Industrieunternehmen oder auf den Nettogewinn des vermarktbareren Produkts, die zu hoch angesetzt seien. Mannan zufolge sollte die *zakāt*-Rate an der jeweiligen Produktivität einer Industrie ausgerichtet sein.⁴⁵

VI.1.3.2 Aktien und Depositen

Den zweiten Komplex moderner Vermögensstände, der im *zakāt*-Report von 1952 ausgeführt wird, bilden Aktien und Wertpapiere, die als zu Handelszwecken erworbene Vermögensstände und folglich als *mustaġallāt* und „im Wert zunehmendes Vermögen“ (*māl mustafād*) betrachtet werden. Für diese Güterkategorien ist eine Kombination aus Realwert- und Gewinnbesteuerung vorgesehen, die sich danach richtet, ob eine Aktie zu Handels- oder zu Anlagezwecken erworben wurde. Entsprechend soll die *zakāt* einerseits den Marktwert der Aktie zum Tagespreis in Höhe von 2,5 Prozent zuzüglich des zu erwartenden Nettogewinns oder – wie im Falle der Anlage der Aktie – lediglich die Dividende mit 2,5 Prozent besteuern,⁴⁶ was

⁴² Diese Auffassung vertritt etwa Yūsuf al-Qaradāwī, vgl. El-Badawi / Al-Sultan 1992: 70/1.

⁴³ Vgl. Qaradāwī 1986: 479-84.

⁴⁴ Vgl. Kahf 1982b: 133.

⁴⁵ Mannan 1970: 289-291.

⁴⁶ Ebd. 291; Qaradāwī 1986: 525-6.

einer Kapitalgewinnsteuer gleichkäme. Nach Ansicht von Yūsuf al-Qarāḍāwī sollten bei Aktien immer sowohl der jährliche Aktienwert als auch die Dividende besteuert werden.⁴⁷

Diese von zeitgenössischen muslimischen Juristen vorgeschlagene Ausdehnung der *zakāt* auf Aktien und Depositen fand selbstverständlich die Zustimmung der ökonomischen Seite. Allerdings kritisierte ein Teil der Islamischen Ökonomen die generelle Gleichsetzung der im *zakāt*-Report von 1952 genannten Aktien (*stocks* und *shares*), deren Gewinn als legal betrachtet wird, mit Pfandbriefen und Schuldverschreibungen (*bonds*), die nach „islamischer“ Auffassung zu illegalem Zinsgewinn führen.⁴⁸

VI.1.3.3 Löhne und Gehälter

Ein Teil der Islamischen Ökonomen plädiert für die Ausweitung der *zakāt*-Besteuerung auf Löhne und Gehälter und berührt damit ein Thema, das der *zakāt*-Report von 1952 nicht berücksichtigt hatte. Die Vorstellungen der Maximalisten unter den Ökonomen reichen von einer Besteuerung von Einkommen, die oberhalb eines bestimmten *niṣāb* liegen,⁴⁹ über eine generelle Besteuerung der Arbeitseinkommen⁵⁰ und jener Gewinne, die aus dem Erhalt von Löhnen und Gehältern resultieren,⁵¹ bis hin zu einer Besteuerung jeglicher Formen von Vermögen und Einkommen.⁵²

Die juristische Begründung der Besteuerung von Löhnen und Gehältern lautet, dass es sich bei der aus Arbeit resultierenden Rente, dem Gewinn aus Kapital und sogar bei Geschenken schließlich um ein *māl mustafād* handle.⁵³ Vor diesem Hintergrund schlägt Qarāḍāwī vor, auf die Bedingung der einjährigen Verfügungsgewalt über das Vermögen zu verzichten und mit der *zakāt* einmal jährlich das Monatsgehalt von Arbeitern und Angestellten sowie das Einkommen der freien Berufe zu besteuern. Den Verzicht auf die Bedingung der einjährigen Verfügungsgewalt begründet er zum einen damit, dass es in dieser Frage keinen *iğmāʿ* unter den klassischen Juristen, sondern nur einander widersprechende Auffassungen der Imāme gebe, und auch Koran und Sunna keine entsprechenden Hinweise lieferten. Zum anderen sei diese Bedingung vor allem deshalb eingeführt worden, um zwischen dem am Jahresanfang gemessenen Realwert der

⁴⁷ Qarāḍāwī 1986: 524-5.

⁴⁸ Mannan 1970: 291.

⁴⁹ Vgl. Engineer, Asghar Ali 1992: *Islamic Economics: a Progressive Perspective*: 122; im folgenden Engineer 1992; Salama bei Ariff 1982b: 16.

⁵⁰ Vgl. Choudhury, Masudul Alam 1986: *Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics*: 55-6; im folgenden Choudhury 1986.

⁵¹ Badawi 1979: 116.

⁵² Kahf 1982b: 133.

⁵³ Qarāḍāwī 1986: 489-90.

Handelswaren und dem später erzielten Wertzuwachs, der im Gegensatz zu den eher konstanten Löhnen und Gehältern stets variierte, unterscheiden zu können. Folglich seien Löhne und Gehälter mit der *‘uṣr*-Produktsteuer gleichzusetzen und entsprechend zu besteuern. Hierfür schlägt Qaraḍāwī eine *zakāt* in Höhe von 2,5 Prozent vor, die direkt bei Erhalt der Löhne und Gehälter abgeführt werden sollte.⁵⁴

Die von Qaraḍāwī befürwortete Außerkraftsetzung der Bedingung der einjährigen Verfügungsgewalt über das Vermögen verletzt nach Ansicht einiger Ökonomen und Juristen allerdings ein Grundprinzip der *zakāt* und fand deshalb weder die Zustimmung einer entsprechenden *zakāt*-Kommission Kuwaits (*Lağnat az-zakāt al-kuwaitīya*) noch die der Teilnehmer der Ersten Internationalen *Zakāt*-Konferenz, die 1984 in Kuwait stattfand. Dort hatten die Delegierten dafür plädiert, Löhne und Gehälter lediglich in Aufrechnung mit anderen, aus finanziellen Aktivitäten resultierenden Nettogewinnen zu besteuern und die Bedingungen des *niṣāb* und der einjährigen Verfügungsgewalt über das Vermögen aufrechtzuerhalten.⁵⁵ Die Ausweitung der *zakāt* auf Löhne und Gehälter stieß auch bei einem Teil der Islamischen Ökonomen auf Ablehnung. Diese verwahrten sich insbesondere gegen eine Behauptung Yūsuf al-Qaraḍāwīs, dass in dieser Frage ein Konsens zeitgenössischer Gelehrter bestehe.⁵⁶ Diese Richtung innerhalb der Islamischen Ökonomik widerspricht der Sicht auf die *zakāt* als eine Steuer auf Einkommen;⁵⁷ kritisch steht sie auch der von einigen Kollegen geübten Praxis gegenüber, der *zakāt* vor allem deshalb Einkommenskategorien zugrunde zu legen, um in Effizienzanalysen möglichst maximale Steuerwirkungen der *zakāt* – etwa eine Erhöhung der Gesamtsparfunktion – zu errechnen.⁵⁸

VI.1.4 Die Neudefinition der *zakāt*-Raten und des *niṣāb*

In direktem Zusammenhang mit der Erweiterung der Güterkategorien und Vermögensstände stehen Fragen der Anpassung⁵⁹ und der Veränderbarkeit der Höhe der *zakāt*-Raten und des *niṣāb*. Auch in diesem Punkt gehen die Meinungen auseinander: Während ein Teil der Ökonomen und Juristen auf die Fixierung der

⁵⁴ Ebd. 503-508; 517-518.

⁵⁵ Vgl. an-Naṣmī, Ġāsim/al-Aṣqar, Muḥammad Sulaimān 1978: *Fiqh az-zakāt*: 26-27; im folgenden an-Naṣmī, Ġāsim/al-Aṣqar 1978; Muṭamar az-zakāt al-awwal 1984: *Tauṣiyāt al-muṭamar wa'l-fatāwā al-mustahlaṣa min nadawāt al-lağna al-‘ilmīya li'l-muṭamar*: 4-5; im folgenden Muṭamar az-zakāt al-awwal 1984.

⁵⁶ Vgl. al-Jarhi 1985: 17.

⁵⁷ Mahfooz Ahmad bei Ariff 1982b: 16; de Zayas, Farishta 1969: *The Functional Role of Zakāt in the Islamic Economy*: 136-8; im folgenden de Zayas 1969.

⁵⁸ Vgl. Hasan, Zubair 1985: *Comments on Fahim Khan's Macro Consumption Function in an Islamic Framework*: 81; im folgenden Hasan 1985.

⁵⁹ Vgl. Maudūdi 1970: 88-9.

Höhe der Raten und des *niṣāb* in der *ṣarīʿa* verweist⁶⁰ und nur die für die bekannten Vermögensarten geltenden Vorschriften zulassen will,⁶¹ plädiert eine Mehrheit unter den Ökonomen für eine „Neufassung der Raten und des *niṣāb*“⁶² und für eine „Erhöhung der *zakāt*-Rate“⁶³ sowie deren flexible Handhabung als aktives Steuerungselement staatlicher Finanzpolitik.⁶⁴ Siddiqi und Husaini betonen in diesem Zusammenhang, dass für die Klärung aller mit der *zakāt* verbundenen Fragen – insbesondere dort, wo ihre Steuerraten und -typen sowie ihr Verwendungszweck von den Vorgaben der *ṣarīʿa* abweichen⁶⁵ – eine Konsensbildung unabdingbar würde. Diese Konsensbildung solle durch einen politischen Prozess der Meinungsbildung unter den Menschen zustandekommen⁶⁶ und die juristischen Instrumentarien des *iğtibād* und des *iğmāʿ* sowie das Prinzip der Beratung (*šūrā*) umfassen.⁶⁷

Von den Ökonomen Faridi und Mannan kommt der Vorschlag, die *zakāt*-Raten den jeweils herrschenden Lebenshaltungskosten flexibel anzupassen, was bei einer Inflation sogar zwingend wäre. Eine Neufassung des *niṣāb*, die sich an den offiziell einzuführenden Parametern der Armutsgrenze und des Lebenshaltungskostenindex orientieren solle,⁶⁸ sei schon deshalb erforderlich, weil die muslimischen Länder erheblich voneinander abweichende sozioökonomische Standards aufweisen – ein berechtigtes Argument, vergegenwärtigt man sich die Einkommensdisparitäten zwischen Staaten mit einem hohen pro-Kopf-Einkommen wie Kuwait und Saudi-Arabien und Staaten wie Pakistan und dem Sudan mit einem extrem niedrigen pro-Kopf Einkommen. Mannan und Maudūdi zufolge sollten die muslimischen Länder zunächst ihr spezifisches pro-Kopf Einkommen definieren und anschließend das *niṣāb* an dem jeweiligen Lebenshaltungskostenindex ausrichten.⁶⁹

⁶⁰ Für die Beibehaltung der *zakāt*-Rate in Höhe von 2,5 Prozent werden allerdings auch wirtschaftliche Gründe angeführt, vgl. Khan, F. 1995: 79; 189.

⁶¹ Vgl. Metwally 1983: 63; Qaradāwī 1986: 254-6; 1009.

⁶² Vgl. die Ausführungen von Muhammad Abdul Mannan unter dem Titel „Rationalisierung der *zakāt*-Vorschriften“, Mannan, Muhammad Abdul 1967: Fiscal Policy and Budgeting in Islam: 45; 53; im folgenden Mannan 1967.

⁶³ Vgl. Choudhury 1986: 98-9. Die Ansicht, dass die *zakāt*-Rate in Höhe von 2,5 Prozent je nach Bedarf erhöht werden könnte, vertritt beispielsweise Asghar Ali Engineer. Er begründet dies damit, dass im Koran lediglich vom zu besteuernenden „Überfluss“ (*al-ʿafw*) die Rede sei, vgl. Engineer 1992: 122.

⁶⁴ M.M. Metwally, der sich in früheren Veröffentlichungen für eine variable *zakāt*-Rate ausgesprochen hatte, plädierte nach Kritik der juristischen Seite, die hierin eine Verletzung der *ṣarīʿa* sah, für eine konstante *zakāt*-Rate. Diese sollte kompensatorisch durch eine säkulare „general equilibrium tax“ mit variabler Rate ergänzt werden. Vgl. Kahf 1983: 136.

⁶⁵ Vgl. Siddiqi, M.N. 1987: 10; 32.

⁶⁶ Ebd. 34.

⁶⁷ Husaini 1980: 135; 139.

⁶⁸ Faridi 1983: 42.

⁶⁹ Mannan 1984: 341-6; Maudūdi 1970: 88-9.

Angesichts der von einigen Autoren kritisierten Ungleichbesteuerung, die durch ein unterschiedlich hohes *niṣāb* erzeugt würde,⁷⁰ und dem daraus resultierenden Bestreben, eine einheitliche *niṣāb*-Höhe für alle Vermögensarten einzuführen,⁷¹ plädieren de Zayas und Ziauddin Ahmad für dessen Neufestsetzung. Einschränkend weisen sie jedoch darauf hin, dass eine zeitgemäße Definition des *niṣāb* sich an dem „proportionalen Wert einer Ganzjahresverpflegung mit Lebensmitteln“, die im *fiqh* mit fünf Kamellasten (*wasq*) beziffert wurde, zu orientieren hätte⁷² und nicht, wie von Muḥammad Abū Zahra in dem *zakāt*-Report von 1952 gefordert, an dem entsprechenden Wert in Gold.⁷³

VI. 2. Die Organisierung der zakāt

VI.2.1 Staat, zakāt-Fonds, Islamische Banken

Ihrer Präferenz für eine dominierende Rolle des Staates in den Wirtschaftsprozessen entsprechend sind die meisten Islamischen Ökonomen bereit, die Administration der *zakāt* dem Staat zu übertragen. Zur Diskussion stehen aber auch autonom organisierte *zakāt*-Fonds sowie ein *zakāt*-Einzug durch Islamische Banken, die *zakāt*-Mittel in Form von finanziellen Beihilfen und zinslosen Krediten vergeben. Vorstellungen zum letztgenannten Punkt orientieren sich an Konzepten aus den 1960er und 1970er Jahren, etwa an dem Sparkassenmodell von Aḥmad an-Naḡḡār, den Entwürfen des „Kuwaiti Investment House“ und einer „Ägyptischen Studie“ aus dem Jahre 1972, die sämtlich die Einrichtung eines Islamischen Bankensystems mit integrierter *zakāt*-Kollektion und -Distribution vorsahen.⁷⁴

In der Frage, ob der Staat zur Kollektion und Distribution der *zakāt* auch berechtigt sei, gehen die meisten – insbesondere die der ökonomischen Seite zuzurechnenden – Autoren zumindest implizit von einer staatlichen *zakāt*-Administration aus und entwickeln vor diesem Hintergrund verschiedene theoretische Modelle für ein künftiges „islamisches Wirtschaftssystem“. ⁷⁵ So entwirft Monzer Kahf das Modell einer Wirtschaft, die aus Produzenten, Konsumenten und dem Staat als dem Eigentümer und Nutzer aller Bodenschätze und zugleich als oberste

⁷⁰ Akram bei Siddiqi, M.N. 1980: 213-4.

⁷¹ Hasanuz Zaman bei Siddiqi, M.N. 1980: 213-4.

⁷² Vgl. de Zayas 1960: 73-4; Ahmad, Ziauddin 1981: Niṣāb of Zakāt: 253; im folgenden Ahmad 1981.

⁷³ Vgl. Qaraḍāwī 1986: 272.

⁷⁴ Vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 220-227; Es gibt allerdings nicht wenige, die dieser Frage kritisch gegenüberstehen. So lehnt etwa Maudūdī eine Kollektion und Distribution der *zakāt* durch Islamische Banken ab, vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 220. Auch Muhammad Nejatullah Siddiqi steht einem *zakāt*-Einzug durch die neuen „islamischen Finanzinstitutionen“ skeptisch gegenüber. Er hält deren Geschäftsgebahren für unvereinbar mit dem Geist der *zakāt*, vgl. Siddiqi, M.N. 1996: 140.

⁷⁵ Vgl. Siddiqi, M.N. 1996: 140; Mannan 1970: 300-1; Faridi, F.R. 1980: Zakāt and Fiscal Policy, im folgenden Faridi 1980; Abu-Rashed / Abdelhafid 1992: 138.

zakāt-Instanz besteht. In dieser Konstruktion trifft der Staat alle notwendigen Investitions- und Sparentscheidungen, organisiert den Verkauf des aus der Förderung der Bodenschätze entstehenden Outputs an die Produzenten und ist schließlich für den Einzug und die Verteilung der *zakāt* sowie anderer Steuern zuständig.⁷⁶

Ökonomen wie Abu Saud postulieren dagegen schlicht das Recht eines künftigen „islamischen Staates“ auf den Einzug der *zakāt* und anderer Steuern und begründen dies damit, dass der Staat als Gegenleistung die Versorgung der Bevölkerung und den Schutz vor Armut und Arbeitslosigkeit garantiere.⁷⁷

Umar Chapra, einer der wichtigsten Protagonisten der Islamischen Ökonomik, sowie Ziauddin Ahmad rechtfertigen den staatlichen *zakāt*-Einzug mit der Festlegung der acht Empfänger-kategorien in Sure 9,60 und mit Bezug auf Sure 9,103.⁷⁸ Ferner verweisen sie auf zeitgenössische Juristen wie Yūsuf al-Qaradāwī, die in der Frage des staatlichen *zakāt*-Einzugs von einem Konsens der Rechts- und Wirtschaftsexperten sprechen.⁷⁹ Qaradāwīs Legitimation eines staatlichen *zakāt*-Einzugs ist indes weitaus differenzierter als dies von ökonomischer Seite wahrgenommen wird: Zum einen müsse, argumentiert Qaradāwī mit Hinweis auf die Beschlüsse des *zakāt*-Reports von 1952, heutzutage der *zakāt*-Einzug schon deshalb dem Staat obliegen, weil es sich bei allen Güterkategorien, einschließlich der *amwāl bātina*, inzwischen um „sichtbare“ Vermögen handle, die unter die Jurisdiktion des Staates fielen.⁸⁰ Die Durchführung des von der *šarī'a* vorgesehenen *zakāt*-Einzugs könne außerdem nur eine leistungsfähige staatliche Organisation in Form einer *zakāt*-Institution (*mu'assasa*) oder -Verwaltung (*idāra*) gewährleisten, die in Kollektions- und Distributionsbereiche getrennt sei.⁸¹

Ein staatlicher *zakāt*-Einzug ergebe sich allerdings nicht allein aus der Fähigkeit des Staates zur effektiven Organisation. Weitere Gründe, die eine staatliche Kollektion rechtfertigten, bildeten die Erwähnung der Empfänger-kategorie „die *zakāt*-Verwalter“⁸² in Sure 9,60 und der Rechtsanspruch aller dort genannten acht Gruppen auf die *zakāt*-Mittel. So sei der Staat die einzige Instanz, die den Empfangsberechtigten eine Durchsetzung ihres Anspruchs (*istiḥqāq*) ermögliche.⁸³ Ferner könnten heutzutage allein der Staat, für den die *zakāt*-Einnahmen zudem

⁷⁶ Vgl. Kahf 1982b: 131.

⁷⁷ Abu Saud 1980: 77-8.

⁷⁸ Sure 9,103 drückt vor allem die Verbindung zwischen innerer und ritueller Reinheit durch das Almosengeben aus: „Nimm aus ihrem Vermögen eine Almosengabe (*ṣadaqa*), um sie damit rein zu machen und zu läutern (*tutaḥbiruhum wa-tuzakkībim bibā*), und sprich den Segen über sie (*ṣalli 'alaihim*)! Dein Segen (*ṣalāt*) ist eine Beruhigung für sie. Gott hört und weiß (alles).“ Vgl. Paret 1979: 163.

⁷⁹ Vgl. Chapra 1970: 159-60; Ahmad, Z. 1991: 48.

⁸⁰ Qaradāwī, Yūsuf al- 1991: Muškilāt al-faqr wa kaifa 'ālağahā al-islām: 80ff; im folgenden Qaradāwī 1991; vgl. auch Qaradāwī 1986: 781-2.

⁸¹ Sofern in Selbstveranlagung gezahlt wird, veranschlagt Qaradāwī ein Viertel bis ein Drittel des Pflichtanteils, vgl. Qaradāwī 1986: 588-9; 781-2.

⁸² Ebd. 587.

⁸³ Ebd. 763-4.

eine feste und kalkulierbare Größe in seinem Finanzhaushalt darstellen würden, und das als Legislative fungierende Beratungsgremium (*abl aš-šūrā*) die Gruppe derjenigen bestimmen, „deren Herzen besänftigt werden sollen“ (*al-mu'allafa qulūbubum*), und diesen den ihnen zustehenden Teil an den *zakāt*-Mitteln sichern.⁸⁴ Qaraḍāwī zufolge darf die *zakāt* allerdings nicht von einem Staat eingezogen werden, der den Islam als Grundlage seines Handelns und Regierens ablehne oder der eine Regierungsform praktiziere, die aus dem Westen oder – den seinerzeit noch existenten – sozialistischen Staaten übernommen worden sei. Ein künftiger „islamischer Staat“ (*al-ḥukūma al-islāmīya*) habe vor allem den „Grundsätzen des Islam“ zu folgen. Erst dies berechtige ihn auch zur *zakāt*-Kollektion.⁸⁵

Neben Yūsuf al-Qaraḍāwī postuliert auch S.A. Siddiqi das Recht des Staates auf den *zakāt*-Einzug, indem er die *zakāt* als „eine von einem „islamischen Staat von allen Mitgliedern der muslimischen Gemeinde erhobene Pflichtsteuer“ bezeichnet.⁸⁶ Diese Mehrheitsmeinung unter den Islamischen Ökonomen teilt ferner Muḥammad al-Mubārak,⁸⁷ der betont, dass eine auf der *zakāt* basierende soziale Sicherung (*ḍamān iḡtimā'ī*) keinesfalls von der Barmherzigkeit einer Person oder einer Institution abhängen dürfe. Dies könne nur ein Staat leisten. Allerdings müsse es der Staat auch als seine Pflicht betrachten, den Rechtsanspruch der *zakāt*-Empfänger durchzusetzen.⁸⁸

Die Gegenposition hierzu vertritt Farishta de Zayas in mehreren Aufsätzen und in ihrem detaillierten Buch „The Law and Philosophy of Zakāt“.⁸⁹ De Zayas zufolge ist die *zakāt* weder eine Steuer, die ein Staat zu erheben berechtigt sei, noch sei sie als solche für dessen Budget vorgesehen⁹⁰ – eine Auffassung, die, wie einschlägige Untersuchungen zur Rechtsposition der hanafitischen Schule zeigen, durch das islamische Recht gestützt wird.⁹¹ Entsprechend hänge die Funktionsweise der *zakāt* nicht vom Staat ab – im Gegenteil: Die Verantwortung für die *zakāt*-Zahlung liege beim Individuum, bei der Gemeinschaft oder der Nation.⁹²

⁸⁴ Ebd. 763-4.

⁸⁵ Ebd. 782.

⁸⁶ S.A. Siddiqi versteht zudem unter dem Terminus *zakāt* alle an den Staat zu entrichtenden Abgaben, vgl. Siddiqi, S.A. 1982: Public Finance in Islam: 10; im folgenden Siddiqi, S.A. 1982.

⁸⁷ Vgl. Mubārak 1980.

⁸⁸ Ebd. 210.

⁸⁹ Vgl. de Zayas 1960.

⁹⁰ Vgl. de Zayas, Farishta 1952: Fundamental Rules of Zakāt: 6; im folgenden de Zayas 1952.

⁹¹ Johansen zufolge zielten die klassischen hanafitischen Juristen mit dem *zakāt*-Gesetz hauptsächlich darauf ab, die Zahlung dieser Steuer in Einklang mit religiöser Ethik zu bringen, nicht jedoch, dem Staat ein maximales Einkommen zu verschaffen. Dies zeigten jene Bestimmungen der sharia, die einem Teil der Steuerdestinataren, insbesondere den städtischen Händlern und Haushaltsvorständen, eine Vielzahl an Wahlmöglichkeiten zur *zakāt*-Zahlung einräumen. Vgl. Johansen 1995: 1693.

⁹² „As regards the responsibility for the functioning of Zakāt what especially characterizes it is that it appertains to the social group – the community or nation – itself, and not to the Government or State as such.“ Vgl. de Zayas 1969: 137/8.

Die Rolle des Staates beschränke sich auf eine Mittlerfunktion zwischen dem *zakāt*-Zahler und den acht empfangsberechtigten Gruppen sowie auf die Überwachung eines rechtmäßigen Zahlungsablaufs.⁹³ Demzufolge habe der Staat lediglich begrenzte Befugnisse und dürfe selbst in Detailfragen keine Modifikationen des *zakāt*-Gesetzes vornehmen. Indem der Staat die Funktion dieser Institution überwache, so de Zayas, sichere er zugleich göttliches Recht.⁹⁴ Allerdings habe er bezüglich der Wahrnehmung dieser Kontrollfunktion gegenüber der muslimischen Öffentlichkeit Rechenschaft abzulegen.⁹⁵

VI.2.2 Kompetenzen der *zakāt*-Administration

Ein Teil der *zakāt*-Diskussion wird von der Frage nach den Kompetenzen der jeweiligen *zakāt*-Administration bestimmt, was auch Fragen der Zulässigkeit der Modifikation der *zakāt*-Regeln und der Ausweitung ihrer Funktion berührt. In diesem Punkt ist eine Minderheit der Ansicht, dass die Höhe der Raten, des *niṣāb*, die Art der einzuziehenden und zu verteilenden Güter sowie der Verwendungszweck und die Empfangsberechtigten in Koran, Sunna und *ṣarīʿa* fixiert seien und folglich nicht verändert werden dürften. Diese Gruppe, deren restriktive Auffassungen nicht, wie zu vermuten wäre, klar innerhalb der Fachgrenzen vertreten werden, sondern sowohl in den Wirtschaftswissenschaften als auch in den islamischen Rechtswissenschaften anzutreffen sind, hebt vor allem den Aspekt der *zakāt* als „religiöse Pflicht“ (*ibāda*) hervor und schließt daher eine Veränderung der Bestimmungen dieser religiösen Steuer zum Zwecke der Anpassung an ein modernes Wirtschaftssystem aus.⁹⁶

Die Mehrheit der Autoren, die eindeutig von Ökonomen dominiert wird, spricht sich hingegen für weitreichende Kompetenzen eines *zakāt*-Fonds bzw. des Staates aus.⁹⁷ Die hier anzutreffenden Vorstellungen reichen von einem autonomen und in seiner Autorität nicht durch die *ṣarīʿa* eingeschränkten *zakāt*-Fonds, dem eine freie Bestimmung sämtlicher Administrationsmodi obliegt,⁹⁸ und der Forderung nach einer finanzpolitisch motivierten Festsetzung des Kollektions-

⁹³ Ebd. 137/8.

⁹⁴ Vgl. de Zayas 1952: 7.

⁹⁵ Vgl. de Zayas 1960: 283.

⁹⁶ Metwally hebt u.a. hervor, dass die *zakāt*-Raten in der *ṣarīʿa* fixiert seien, weshalb eine Ausweitung zu einem fiskalischen Instrument nicht möglich sei, vgl. Metwally 1983: 63; vgl. ferner de Zayas 1960: 282-3; dies. 1969: 137/8; Afzal-ur-Rahman 1980: Economic Doctrines of Islam: 197; im folgenden Afzal-ur-Rahman 1980.

⁹⁷ Vgl. Mannan 1970: 300-1; Faridi 1980: 123-4; Kahf 1982b: 125-37; Chapra 1970: 159-60; Akram Khan bei Ariff 1982b: 18; Ahmad, Z. 1981: 38-40.

⁹⁸ „The administrators may take into account the preferences and the priorities of economic policy in deciding on the manner and method of Zakāh collection and disbursement, and there is nothing in the Shariʿah that limits the authority of the Zakāh Fund in this regard.“ Vgl. Kahf 1982b: 133.

und Distributionszeitpunktes der *zakāt* durch den Staat. Dieser solle die *zakāt* als aktives Steuerungsinstrument seiner Finanzpolitik gebrauchen und auch gegenzyklisch einsetzen, indem er im Falle einer Inflation oder des Versagens der Marktkräfte *zakāt*-Einnahmen zurückhält oder zu anderen Zwecken verwendet.⁹⁹ Dieses im Englischen als *preponement* und *postponement* bezeichnete Vorziehen¹⁰⁰ und Aufschieben der *zakāt*-Kollektion bzw. -Distribution sei nicht nur aus ökonomischer Perspektive ein probates Mittel staatlicher Finanzpolitik,¹⁰¹ sondern nach Meinung muslimischer Juristen grundsätzlich legitim, solange hierfür berechnete Gründe vorliegen.¹⁰²

Einen Einsatz der *zakāt* als aktives Steuerungsinstrument staatlicher Finanzpolitik lehnt der Ökonom Mohamed Ariff hingegen ab. Er kritisiert, dass ein Aufschieben der *zakāt*-Distribution im Falle einer Inflation gerade jene Personengruppen am härtesten träfe, die ohnehin dringend auf Unterstützung aus dem *zakāt*-Fonds angewiesen seien.¹⁰³ Andere Protagonisten werten die gesamte Debatte um ein Vorziehen und Aufschieben der *zakāt* als eine eher hypothetische Diskussion, die von wesentlichen Problemen der *zakāt*-Praxis nur ablenke. Mannan sieht die Hauptaufgabe des Staates darin, als Teil eines langfristigen Investitionsplanes zielgerichtet Mittel aus dem *zakāt*-Fonds in die Versorgung ausgewählter Personenkreise zu investieren, um wenigstens die Grundbedürfnisse der Ärmsten der Armen zu befriedigen.¹⁰⁴

VI.2.3 Die Diskussion um säkulare Steuern

Unter den Islamischen Ökonomen wird ferner die Frage diskutiert, ob der Staat berechtigt sei, neben der *zakāt* weitere, sogenannte säkulare Steuern auf Vermögen und Einkommen zu erheben. Eine große Mehrheit der Ökonomen und Juristen¹⁰⁵ ist sich darin einig, dass die Erhebung solcher in der *šarīʿa* nicht erwähnter Steuern grundsätzlich gestattet sei, da die *zakāt* aufgrund ihres Charakters als *ʿibāda* und der daraus resultierenden Zweckgebundenheit zwangsläufig nicht alle Funktionen eines modernen Steuerwesens übernehmen könne.¹⁰⁶

⁹⁹ Faridi 1980: 123-4; ders. 1983: 38; Kahf 1982b: 135-7.

¹⁰⁰ Kahf begründet dies mit „historischen Belegen“: „History tells us about a few occasions when the Prophet had pressing needs for public revenues. In such a time, he resorted to borrowing from individuals and collecting *zakāh* in advance. Such needs, however, disappeared during the period of the following four *khulafāʾ*.“ Vgl. Kahf 1992: 157.

¹⁰¹ Vgl. M.N. Siddiqi 1982 bei Kahf 1982b: 143.

¹⁰² Qaraḍāwī 1986: 827-36; aš-Širbīnī ʿAlī 1986: 31.

¹⁰³ Ariff 1982b: 20.

¹⁰⁴ Mannan 1984: 337-8.

¹⁰⁵ Qaraḍāwī 1986: 1109-27.

¹⁰⁶ Naqvi 1994: 105; Metwally 1983: 67-8; 71; M.N. Siddiqi u. Salama bei: Ariff 1982b: 17; Faridi 1980: 122; ders. 1983: 31-3; Kahf 1982b: 135-6; aš-Širbīnī ʿAlī 1986: 32-3; Chapra 1970: 244; Zaman, M. Raquibuz (ed.) 1988: Monetary and Fiscal Policies of an Islamic

Siddiqi zieht in diesem Zusammenhang die Argumentation des mittelalterlichen Juristen Abū Ishāq aš-Šāṭibī zu Hilfe. Dieser hatte – in dem Bestreben, religiös-moralische Aspekte der *šarīʿa* mit den sich wandelnden ökonomischen Bedingungen zu verbinden – auf das Prinzip des öffentlichen Wohls (*maṣlaḥa*) verwiesen¹⁰⁷ und säkulare Steuern dann für gültig erklärt, wenn sie auf eine Stärkung der *šarīʿa* hinausliefen.¹⁰⁸ Nach Ansicht der Islamischen Ökonomen sind säkulare Steuern für den Staatshaushalt unerlässlich, wirken kompensierend zur *zakāt* und lassen sich eher für wirtschaftspolitische Korrekturen verwenden.¹⁰⁹ Zu diesen Steuern, die als sogenannte negative Steuern auf Einkommen und Vermögen gerichtet sind, zählen sie eine Einkommens-, Erbschafts-, Vermögens-, Verbraucher- sowie eine Kapitalgewinnsteuer.¹¹⁰ In diesem Zusammenhang wird auch die Funktion der *zakāt* als „negative Einkommenssteuer“ diskutiert, deren Auswirkungen in der Redistribuktion der Einkommen und der – durch indirekte Auszahlung der *zakāt*-Rezipienten bewirkten – Redistribuktion der Kaufkraft bestünden.¹¹¹ In anderen Entwürfen ist davon die Rede, die *zakāt* in den positiven Teil des Steuersystems zu integrieren, um eine gerechtere Einkommensverteilung zwischen Arm und Reich sowie innerhalb der ärmsten Schicht zu gewährleisten.¹¹²

VI.3. *Distribution und Verwendung der zakāt*

VI.3.1 *Die Definition der Empfangsberechtigten*

Nur ein kleiner Teil der zeitgenössischen Rechtsgelehrten und Ökonomen spricht sich für die strikte Beibehaltung der acht im Koran klassifizierten Kategorien von Empfangsberechtigten in der Form aus, wie sie von den Rechtsschulen interpretiert wurden.¹¹³ Grundlage aller juristischen Interpretationen ist hierbei Sure 9,60: „Die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen (*liʾl-fuqarāʾi waʾl masākīni*) (bestimmt), (ferner für) diejenigen, die damit zu tun haben, (für) diejenigen, die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen, für (den Loskauf von) Sklaven, (für) die, die verschuldet sind, für den heiligen Krieg und (für) den, der unterwegs ist. (...)“¹¹⁴ Betrachtet man die Definitionen der klassischen Juristen, zeigt sich, dass diese die Präposition *li*, die der zuerstgenannten Kategorie,

State: The Claims versus the Reality: 28; im folgenden Zaman 1988; Choudhury, Masudul Alam 1989: Islamic Economic Co-operation: 316; im folgenden Choudhury 1989.

¹⁰⁷ Vgl. Kapitel V.2.4 Die Diskussion um die öffentlichen Güter.

¹⁰⁸ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988a: 268.

¹⁰⁹ Faridi 1983: 32.

¹¹⁰ Faridi 1980: 122.

¹¹¹ Vgl. Faridi 1983: 41-2; Zarqa 1984: 51-2.

¹¹² Mannan 1984: 341.

¹¹³ Vgl. Metwally 1983b: 63; Zarqa 1984: 23-4; 33.

¹¹⁴ Vgl. Paret 1979: 157.

den „Armen“ (*li'l-fuqarā'i*)¹¹⁵ vorsteht, unterschiedlich interpretiert hatten: Während die Juristen der schafitischen Schule aus dem *li* bereits ein Eigentumsrecht der Empfänger auf die *zakāt*-Mittel ableiteten, bezeichnet das *li* in der hanafitischen Rechtsschule lediglich die Art der Empfänger, was aber nicht die Möglichkeit einschließe, dass diese die ihnen formal zustehenden *zakāt*-Mittel auch rechtlich einklagen könnten (*istiḥqāq*). Einig war man sich im *fiqh* indes darüber, dass zum Zeitpunkt der *zakāt*-Distribution von jeder Kategorie mindestens drei Empfangsberechtigte anwesend sein müssen, da der Koran den Großteil der Berechtigten im Plural anführt.¹¹⁶

Die Ausführungen der Islamischen Ökonomen zur *zakāt*-Distribution konzentrieren sich im wesentlichen auf die im Koran an erster und zweiter Stelle genannten Kategorien, die „Armen“ (*faqīr*, Pl. *fuqarā'*) und die „Bedürftigen“ (*miskīn*, Pl. *masākīn*),¹¹⁷ während hinsichtlich der Neuinterpretation der übrigen sechs Gruppen nur vereinzelte Vorschläge vorliegen. Der „Arme“ (*al-faqīr*) war im klassischen *zakāt*-Gesetz als jemand definiert worden, der kein *niṣāb* an Eigentum oder ein nichtanwachsendes *niṣāb* besitzt, das entweder mit Schulden belastet ist oder zur Befriedigung seiner Grundbedürfnisse benötigt wird. Unter dem „Bedürftigen“ (*al-miskīn*) wurde eine Person verstanden, die gar nichts besitzt und daher zum Betteln gezwungen ist. Von der malikitischen Schule wurde diese Kategorie gegenüber der der „Armen“ als bedürftiger eingestuft. Als exemplarisch für zeitgenössische Definitionen der Islamischen Ökonomen können die Vorstellungen von Husaini gelten, der unter den Begriff *faqīr* den gesamten Bereich der Ressourcenallokation zu fassen beabsichtigt. Er spricht sich dafür aus, für die *zakāt*-Distribution neue, objektive Kriterien zugrunde zu legen, da die Wohlfahrtskriterien der in der *ṣarī'a* spezifizierten Empfängerkategorien im Widerspruch zueinander stünden. Husaini zufolge müsse ein *modus operandi* für die Auswahl, Prioritätensetzung und zeitgenössische Definition der Empfängergruppen gefunden werden, der sich an den juristischen Instrumenten des *istiṣlāḥ* (Nützlichkeitsabwägungen) und *istiḥsān* (Billigkeitsentscheidungen) orientiert.¹¹⁸

Einen vergleichbaren Ansatz verfolgt Siddiqi, der innerhalb der Diskussion der „Garantie des Existenzminimums in einem islamischen Staat“ und des „Konzepts der Bedürfnisbefriedigung“¹¹⁹ dafür plädiert, Mittel des *zakāt*-Fonds für Kranke, Waisenhäuser und Bildungseinrichtungen sowie für staatliche Sozialprogramme einzusetzen.¹²⁰ Vorrangiges Ziel des *zakāt*-Fonds müsse es sein, der Landbevölke-

¹¹⁵ Vgl. die unterschiedlichen Präpositionen für die in Sure 9,60 benannten Empfängerkategorien im Arabischen: „Innamā aṣ-ṣadaqāt li'l-fuqarā'i wa'l-masākīni wa'l-^ᶜāmilīna 'alaihā wa'l-mu'allafati qulūbuhum wa fi'r-riqābi wa'l-gārimīna wa fi sabil allāhi wa ibn as-sabīli farīḍatan min allāhi wa allāhu 'alimun wa ḥakīmun, in: al-Qur'an al-karīm o.D.

¹¹⁶ Vgl. Aghnides 1916: 454/5.

¹¹⁷ Vgl. Mubārak 1980: 210.

¹¹⁸ Vgl. Husaini 1980: 137.

¹¹⁹ Vgl. Kapitel V.2.3 Das Konzept der Bedürfnisbefriedigung.

¹²⁰ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988a: 267. Diese Verwendung betont auch Kahf, vgl. Kahf 1992: 164/5.

zung eine Versorgung mit Grundnahrungsmitteln, medizinischen Diensten und Transport- und Wohnmöglichkeiten zu sichern sowie den Analphabetismus zu bekämpfen,¹²¹ wobei allerdings unterschiedliche regionale Bedürfnisse zu berücksichtigen seien.¹²² Schließlich solle der *zakāt*-Fonds das Grundkapital für die Arbeit freiwilliger Hilfsorganisationen bereitstellen, die in Siddiqis Konzept eine wichtige Funktion besitzen.¹²³ Voraussetzung hierfür sei allerdings ein effektiver staatlicher *zakāt*-Einzug sowohl der „sichtbaren Güter“ (*amwāl zāhira*) als auch teilweise der „unsichtbaren Güter“ (*amwāl bāṭina*), den er zu den Mindestanforderungen des künftigen „islamischen Staates“ zählt.¹²⁴ Daneben müsse eine vom *zakāt*-Budget getrennte staatliche Sozialversicherung existieren, wobei entsprechende erfolgreiche Konzepte des Westens zu übernehmen seien.¹²⁵

Die Diskussion um das Ausmaß der Einsatzes der *zakāt*-Mittel bewegt sich grundsätzlich zwischen zwei Extrempositionen: Während etwa Abū'l-Aḫlā al-Maudūdī und Yūsuf al-Qaradāwī eine sehr weitgehende Auslegung der *zakāt*-Verwendungskriterien befürworten,¹²⁶ andere sogar das komplette soziale Sicherungssystem¹²⁷ einschließlich der Sozialversicherung¹²⁸ durch die *zakāt* finanziert sehen wollen, plädieren prominente Protagonisten der Islamischen Ökonomik inzwischen dafür, die Funktion der *zakāt* zu begrenzen. So wollen etwa Chapra, Choudhury und Naqvi die *zakāt* nur zu festumrissenen Wohlfahrtszwecken einsetzen.¹²⁹ Sie betonen ausdrücklich, dass durch die *zakāt* weder großangelegte staatliche Wohlfahrtsprogramme zu finanzieren seien, noch dass die *zakāt* eine Arbeitslosen- oder Unfallversicherung, eine Altersversorgung oder Gesundheitsversorgung ersetzen könne.¹³⁰ Chapra reduziert die *zakāt* sogar auf ein „Mittel zur Selbsthilfe“ (*social self-help measure*), das nur Arbeitsunfähige permanent versorgt; für andere Gruppen dürfe die *zakāt* nur eine zeitweise Hilfe darstellen.¹³¹

¹²¹ Ebd. 272-5; des weiteren sollten Taxifahrer beim Erwerb von Fahrzeugen unterstützt werden und das *zakāt*-Aufkommen der Finanzierung der Arbeitskräfteplanung und Entwicklung dienen, ebd. 278; 281.

¹²² Vgl. Siddiqi, M.N. 1996: 140.

¹²³ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988a: 265-6.

¹²⁴ Ebd. 270; 278.

¹²⁵ Ebd. 266.

¹²⁶ Vgl. Siddiqi, M.N. 1996: 139.

¹²⁷ Vgl. Ahmad, Z. 1991: 97.

¹²⁸ Mašhūr, Ni'mat 'Abd al-Laṭīf 1993: az-Zakāt – al-usus aš-šar'īya wa'd-daur al-inmā'ī wa't-tauzī'ī: 390; im folgenden Mašhūr 1993.

¹²⁹ Die von einigen Islamischen Ökonomen vertretene Ansicht, dass durch die *zakāt* genügend Ressourcen mobilisiert und sämtliche sozialen Probleme gelöst werden könnten, kritisiert etwa Naqvi als eine „rein emotionale Einstellung“. Vgl. Naqvi, S.N.H. / Beg, H.U. / Ahmed, R. / Nazeer, M.M. 1992: 171.

¹³⁰ Vgl. Chapra 1992: 274; Choudhury 1989: 316; Naqvi, S.N.H. / Beg, H.U. / Ahmed, R. / Nazeer, M.M. 1992: 171.

¹³¹ Vgl. Chapra 1992: 270-5. An anderer Stelle verwendet Chapra den Begriff „system of self-reliance“, vgl. Chapra 1993: 82.

Wie erwähnt, gibt es in der Islamischen Ökonomie für die übrigen sechs in Sure 9,60 genannten Empfängergruppen nur vereinzelte Vorschläge. Was das zeitgenössische Verständnis der im Koran an dritter Stelle genannten „Kollektoren“ und „Verwalter“ (*al-ʿāmilūna ʿalaihā*) betrifft, orientieren sich die Islamischen Ökonomen weitgehend am klassischen *zakāt*-Gesetz. Dieses hatte hierunter Personen verstanden, die mit der *zakāt*-Organisation beschäftigt sind, dafür aber kein Einkommen aus anderen Quellen des staatlichen Steueraufkommens wie der *ḡanīma* und des *faīʿ* beziehen.¹³² Ferner war festgelegt worden, dass den *zakāt*-Verwaltern die zu verteilenden *zakāt*-Mittel vor allen anderen Empfangsberechtigten zustünden. Allerdings sollten diese in der Regel nicht mehr als die Hälfte des eingenommenen Betrags ausmachen.¹³³

Kontroversen bestanden unter den klassischen Juristen über den Anspruch der im Koran an vierter Stelle genannten Empfängergruppe der *al-muʿallafa qulūbubum*, wörtlich „diejenigen, deren Herzen besänftigt werden sollen“ oder diejenigen, „die (für die Sache des Islam) gewonnen werden sollen“.¹³⁴ Während die hanafitische Rechtsschule den Anspruch dieser Kategorie mit dem Ableben des Propheten als erloschen betrachtet, wird der Terminus in der schafitischen und malikitischen Rechtsschule einerseits auf „Schriftbesitzer“ jüdischen, christlichen oder zoroastrischen Glaubens bezogen, die zur Konversion zum Islam bewogen werden sollten. Andererseits bezeichnete er bereits Konvertierte zur Stärkung ihres vielleicht noch schwachen Glaubens und schließlich rebellierende Stämme der arabischen Halbinsel, insbesondere den der Qurais, die durch Geldgeschenke davon abgehalten werden sollten, sich der neuen religiös-politischen Macht zu widersetzen. Für die schafitische Schule galt hierbei der Grundsatz, dass die *zakāt* keinesfalls an Ungläubige (*kāfir*, Pl. *kuffār*) gezahlt werden dürfe.¹³⁵ Zeitgenössische Definitionen dieser Kategorie sind dagegen selten. Einen Vorschlag unterbreitet Choudhury, der den Anspruch der *al-muʿallafa qulūbubum* als „Stärkung der finanziellen Lage neuer Muslime“ definiert. Er spricht sich dafür aus, hiermit Aus- und Weiterbildungsprogramme zur Förderung von Arbeitskräften zu finanzieren, was weitreichende ökonomische Effekte zur Folge hätte.¹³⁶

¹³² Mit den Begriffen *ḡanīma* und *faīʿ*, die sich sinngemäß als „mobile Beute“ und „immobile Beute“ übersetzen lassen, bezeichneten die Rechtsschulen verschiedenste Formen von Vermögen Ungläubiger (etwa Land oder Kriegsgefangene), das in den Besitz der Muslime gelangt ist. Diese Vermögenswerte oder deren Erträge wurden im Sinne des öffentlichen Interesses – etwa für die Besoldung von Soldaten – verwendet. Vgl. Fagnan 1915: 267-97.

¹³³ Nach Auffassung der schafitischen Rechtsschule gehören zur Kategorie der *ʿāmilūna ʿalaihā*: *sāʾī* (Kollektor des Viehbestands), *kātib* (Registrator), *qāsīm* (Distributor), *ḥāšir* (bringt die Vermögenden zusammen), *ʿarīf* (informiert über Empfangsberechtigte), *ḥāfiz* (Verwalter) sowie schließlich *ḥāsib* (Buchführer), vgl. Aghnides 1916: 443-5.

¹³⁴ Die erste Übersetzung nach Schacht 1934: 1303; die zweite folgt der von Paret: „diejenigen, deren Herz vertraut gemacht wird“, vgl. Paret 1979: 157, Anm. 70.

¹³⁵ Vgl. Aghnides 1916: 449-50.

¹³⁶ Ferner ließen sich die Interpretationen der Empfängergruppen „Arme“, „Bedürftige“, „*al-muʿallafa qulūbubum*“, „Schuldner“ und „*fi sabīl allāb*“ ohne weiteres auf die familiäre

Die Frage, inwieweit die zeitgenössischen Juristen und Ökonomen befugt sind, bei der Neudefinition des klassischen *zakāt*-Gesetzes einzelne Bestimmungen des islamischen Rechts außer Kraft zu setzen, wird innerhalb der Islamischen Ökonomik nur unzureichend diskutiert. Ein Beispiel für die Dimension dieser Frage gibt etwa der „Jamāʿat-i Islāmī Pakistan Economic Committee Report“ von 1970. Dort war die Ansicht geäußert worden, dass heutzutage auf den *tamlīk*, den Eigentumstransfer zwischen *zakāt*-Geber und -Empfänger verzichtet werden könne.¹³⁷ Diese Position widerspricht jedoch einem Grundprinzip der hanafitischen Rechtsschule, für die der *tamlīk* eine Voraussetzung zur Gültigkeit der *zakāt*-Zahlung bildet (*rūkn az-zakāt*). Den notwendigen Hinweis auf den *tamlīk* sieht die hanafitische Schule in der Präposition *li*, mit der in Sure 9,60 die ersten vier der acht Empfängergruppen eingeleitet werden. Entsprechend verfahren die hanafitischen Juristen mit dem Anspruch des im Koran an fünfter Stelle genannten „Sklaven“ mit Freikaufskontrakt (*mukātab*) und interpretieren die Formulierung *fiʾr-riqāb* als ein *fi fakk ar-riqāb*, was bedeutet, dass dieser Sklave in seinem Bemühen zu unterstützen sei, die vertraglich festgelegte Summe für seine Freilassung aufzubringen. Dieser Auffassung widerspricht allerdings die malikitische Schule und interpretiert die koranischen Formulierung *fiʾr-riqāb* als ein *fi ʿitq ar-riqāb*, was den Kauf und die anschließende Freilassung des Sklaven bedeutet. Hiergegen führt die hanafitische Schule das Argument ins Feld, dass Kauf und Freilassung des Sklaven keinen *tamlīk* darstellten, womit die *zakāt*-Zahlung als ungültig betrachtet werden müsste. Des weiteren, so die hanafitischen Juristen, schaffe die Freilassung eines Sklaven zwangsläufig ein Klientelverhältnis (*walāʾ*) zwischen dem *zakāt*-Zahler und dem freigekauften Sklaven. Dieser Punkt verstoße wiederum gegen den Grundsatz, dass eine *zakāt*-Zahlung zu keinem Vorteil für die gebende Seite führen dürfe.¹³⁸

Hinsichtlich der in Sure 9, 60 an sechster Stelle genannten Kategorie der „Schuldner“ (*al-ġārimūn*), deren Status im Gegensatz zu dem der übrigen Empfängergruppen beweispflichtig ist, zählen die Rechtsschulen Personen, die kein *niṣāb* oberhalb der Höhe ihrer Schulden oder des die persönlichen Grundbedürfnisse befriedigenden Limits besitzen.¹³⁹ Einige Islamischen Ökonomen beziehen den Terminus auf Personen, deren Vermögen abhanden gekommen ist oder denen die Geldmittel zur Bezahlung eines Brautpreises oder einer Blutschuld fehlen.¹⁴⁰ Choudhury definiert den Anspruch dieser Kategorie als „Begleichung von Schulden, die aus legitimen Gründen entstanden sind“¹⁴¹ und

Wohlfahrt, auf Altenpflege, auf eine Arbeitslosenunterstützung sowie auf Zuschüsse in Situationen wirtschaftlicher Not ausdehnen, vgl. Choudhury 1986: 56/7.

¹³⁷ Zu den Herausgebern der 1970 auf Urdu veröffentlichten Schrift der pakistanischen Jamāʿat-i Islāmī -Partei gehörte u.a. Khurshid Ahmad, vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 214.

¹³⁸ Vgl. Aghnides 1916: 446; 456/57.

¹³⁹ Ebd. 440-3, 446-7.

¹⁴⁰ Vgl. Zarqa 1984: 33.

¹⁴¹ Choudhury 1986: 56; Mašhūr 1993: 424.

fasst darunter eine interne Kreditaufnahme des Staates aus dem *zakāt*-Fonds, um der Gefahr einer Inflation oder Erhöhung der Einkommenssteuerrate zu begegnen.¹⁴²

Was die im Koran an siebter Stelle genannte Empfängergruppe *fi sabīl allāb*, wörtlich (für) die „auf dem Weg Gottes“ Befindlichen, angeht, war dieser Begriff von den klassischen Juristen übereinstimmend als Hinweis auf den militanten Kampf („kleiner *ġihād*“) interpretiert worden. Im allgemeinen wurden hiermit Personen bezeichnet, die durch Armut verhindert waren, an diesem teilzunehmen. In der malikitischen Rechtsschule wurde er auch auf die freiwilligen Teilnehmer am „kleinen *ġihād*“ bezogen.¹⁴³ Des weiteren herrschte unter den klassischen Juristen die Auffassung, dass der Terminus Personen bezeichnet, die, wie etwa Gebetsrufer, zwar der Sache Gottes dienen, dafür aber keine Bezüge aus der Staatskasse erhielten.¹⁴⁴ Zusammen mit Juristen der Azhar-Universität¹⁴⁵ beabsichtigt ein Teil der Islamischen Ökonomen, die Empfängergruppe *fi sabīl allāb* auf die gesamten staatlichen Sozialleistungen, den Bildungssektor¹⁴⁶ und auf Ausbildungs- und Forschungsmittel im Bereich der islamischen Missionierung (*daʿwa*) zu beziehen.¹⁴⁷ Diese Vorschläge werden von Fazlur Rahman, der aus politischen Gründen nicht dem Kreis der Protagonisten der Islamischen Ökonomik zuzurechnen ist, unterstützt.¹⁴⁸ Rahman zufolge dürfe die *zakāt* nicht auf eine bloße Armensteuer (*poor-tax*) reduziert werden. Eine zeitgenössische Definition der *zakāt* sollte sich vielmehr an der historischen Praxis des Propheten orientieren, der unter dem Begriff *fi sabīl allāb* Mittel aus dem *zakāt*-Etat für die Verteidigung, Kommunikation, Bildung und sogar die Diplomatie verwendet hatte.¹⁴⁹

Unter dem im Koran an achter Stelle genannten *ibn as-sabīl*, wörtlich „Sohn des Weges“, wurden im *fiqh* schließlich Personen verstanden, die durch fehlende Reisezahlungsmittel schuldlos an ihrer Heimreise gehindert sind. Diesem Personenkreis, der etwa Wallfahrer betraf, sollte der fehlende Betrag rückzahlungsfrei gege-

¹⁴² Vgl. Choudhury 1986: 56.

¹⁴³ Der Auffassung, dass die Bezeichnung *fi sabīl allāb* vorrangig auf den „kleinen *ġihād*“ bzw. Soldaten zu beziehen sei, waren u.a. auch Rašid Riḍā und Maḥmūd Šaltūt, vgl. Qaraḍāwī 1986: 655-6; Qaraḍāwī zufolge seien dagegen unter *ġihād* heutzutage der Kulturkampf (*ġihād taqāfī*) und die gesellschaftliche Auseinandersetzung (*ġihād iġtimāʿī*) zu verstehen. Ebd. 674-5.

¹⁴⁴ Vgl. Aghnides 1916: 447-9.

¹⁴⁵ So diskutiert ein von dem Azhar-Juristen Ḥusain Maḥlūf erstelltes *fatwā* unter der Kategorie *fi sabīl allāb* die Zulässigkeit von *zakāt*-Zahlungen an islamische Wohltätigkeitseinrichtungen, vgl. Qaraḍāwī 1986: 657.

¹⁴⁶ Vgl. Husaini 1980: 136.

¹⁴⁷ Vgl. Choudhury 1986: 56.

¹⁴⁸ Vgl. Kapitel V.4.2 Unterschiedliche Perzeptionen der *šarīʿa* als Ausdruck zweier konfligierender Ansätze des islamischen Modernismus.

¹⁴⁹ Rahman wertet dies als Ausdruck der sozialen Bedürfnisse der Gesellschaft, wie sie zu Lebzeiten des Propheten herrschten, vgl. Rahman 1970: 328.

ben werden, sofern derjenige nicht in der Lage ist, sich die Summe zu leihen.¹⁵⁰ Einige zeitgenössische muslimische Juristen rechtfertigen mit den Ansprüchen dieser Kategorie alle staatlichen Investitionen in die Infrastruktur – etwa die Straßen und Brückenreparatur – und vertreten damit eine Position, die von den Ökonomen geteilt wird. Diese wollen hiermit die Bereiche des Transports zu Wasser und zur Luft sowie den Kommunikationssektor finanzieren.¹⁵¹ Vor dem Hintergrund der Ansprüche des *ibn as-sabīl* plant Qaraḏāwī sogar, *zakāt*-Gelder für Katastrophenhilfen¹⁵² und die Aufnahme politischer Flüchtlinge zu verwenden.¹⁵³

VI.3.2 *Distributionsmodi und Verwendung*

In der Frage der direkten oder indirekten Auszahlung der *zakāt*-Mittel an die Empfänger finden sich höchst unterschiedliche Vorschläge, die sowohl von zeitgenössischen Juristen als auch von den Islamischen Ökonomen kommen. So schlägt Qaraḏāwī unter Berufung auf den klassischen hanbalitischen Juristen Ibn Qudāma vor, direkte Zahlungen nur an die ersten vier im Koran mit der Präposition *li* eingeleiteten Kategorien zu leisten (d.h. die „Armen“, die „Bedürftigen“, die „*zakāt*-Verwalter“ sowie die „*al-mu'allafa qulūbuhum*“), während die übrigen vier Empfängergruppen, denen im Koran ein *fī* vorsteht (d.h. die Kategorien „Sklaven“, „Schuldner“, „*sabīl allāb*“ und „*ibn as-sabīl*“), ihre Bezüge aus einem zu schaffenden *zakāt*-Fonds erhalten sollten.¹⁵⁴ Der Ökonom Mannan wiederum differenziert die Empfängergruppen nach „nicht arbeitenden Armen ohne Einkommen“, für die er direkte Zahlungen vorsieht, und nach „arbeitenden Armen“, die aus wohlfahrtsähnlichen Einrichtungen mit dem Nötigsten versorgt werden sollen, um ihre Produktivität auf längere Sicht zu erhöhen. Mannan zufolge sollte ein *zakāt*-Fonds langfristige Investitionen in das Bildungswesen und in die Gesundheits- und Wasserversorgung vornehmen, um vor allem die Produktivität von Kleinbauern, landlosen Arbeitern und Arbeitern im informellen Sektor zu erhöhen. Dies hätte einen Mehrfacheffekt auf die Einkommen der Armen.¹⁵⁵

Einen Mehrfacheffekt auf die Arbeitsproduktivität, Beschäftigungsrate und Einkommen als Folge *zakāt*-finanzierter Aus- und Weiterbildungsprogramme für sozial Schwache postuliert auch Choudhury, der in verschiedenen wirtschaftstheoretischen Modellen eine Verbindung zwischen der *zakāt*, dem Einkommen und der Beschäftigung herstellt.¹⁵⁶ Als langfristige Effekte einer erweiterten und

¹⁵⁰ Vgl. Aghnides 1916: 449.

¹⁵¹ Vgl. Husaini 1980: 136.

¹⁵² Diese Auffassung vertritt auch Ni'mat 'Abd al-Laṭīf Mašhūr, vgl. Mašhūr 1993: 418ff.

¹⁵³ Vgl. Qaraḏāwī 1980: 259-265.

¹⁵⁴ Vgl. Qaraḏāwī 1986: 619-622; 640.

¹⁵⁵ Vgl. Mannan 1984a: 335-8.

¹⁵⁶ Vgl. Choudhury 1986: 65; 70-1.

auf die Integration von Arbeitskräften zielenden *zakāt*-Distribution¹⁵⁷ prognostiziert Choudhury nicht zuletzt einen *incentive effect* auf das pro-Kopf-Einkommen und einen sogenannten Wohlfahrtseffekt. Insbesondere der letztgenannte Effekt würde eine Form von sozialer Wohlfahrt schaffen, die sich durch „gegenseitige Solidarität und Verantwortung“ auszeichne und sich von Wohlfahrt im Westen, wo vielfach der sogenannte „Wohlfahrtstrip“ grassiere, abgrenze.¹⁵⁸

Monzer Kahf und Mahfooz Ali zufolge seien vom Empfang der *zakāt*-Mittel in jedem Falle Personenkreise auszuschließen, die dem Alkoholismus verfallen sind oder die einer unmoralischen Lebensweise folgen.¹⁵⁹ Nichtmuslime hätten dagegen nach Meinung der Mehrheit der Islamischen Ökonomen durchaus Anspruch auf *zakāt*-Zahlungen, allerdings nur solange, wie sie „islamische Moralprinzipien“ nicht verletzen.¹⁶⁰ Für direkte Zahlungen an alle empfangsberechtigten Gruppen plädierte wiederum der Oberste Mufti Pakistans, Muḥammad Šafiʿ, während der Großteil der meist aus wirtschaftswissenschaftlicher Perspektive argumentierenden Autoren eine *zakāt*-Distribution durch die entsprechenden Institutionen befürwortet.¹⁶¹

Bezüglich der Auszahlungsform herrschen in der Islamischen Ökonomik unterschiedliche Vorstellungen: Ein Teil der Islamischen Ökonomen plädiert für eine Auszahlung in Geldform, allerdings mit der Einschränkung, dass 40-50 Prozent des vorgesehenen Betrages an die Empfänger genügen, da es sonst zu einer Schwächung ihres Arbeitswillens käme. Mannan warnt in diesem Zusammenhang davor, dass sich durch Geldzahlungen die Verteilung der sozialen Güter unter den ärmeren Bevölkerungsschichten noch ungerechter gestalten könne.¹⁶² Von anderer Seite wird in Zeiten wirtschaftlicher Depression und hoher Arbeitslosigkeit eine *zakāt*-Distribution in Konsumgüterform favorisiert. Monzer Kahf schlägt im Falle einer Inflation sogar vor, die Eigentumsrechte an laufendem und fixem Kapital umzuschreiben, um möglichen negativen Auswirkungen der *zakāt* auf die Nachfragemenge zu begegnen.¹⁶³ Die meisten Islamischen Ökonomen konzentrieren ihre Ausführungen zum Distributionskomplex allerdings auf Dienstleistungen, die

¹⁵⁷ Diese Effekte postuliert auch Chapra. Er geht von positiven Wirkungen der *zakāt* im Sinne einer Reduzierung von Arbeitslosigkeit, Armut und Ungleichheit zwischen den muslimischen Ländern für den Fall aus, dass die *zakāt* in einer „richtigen Umgebung“, d.h. in einem „islamischen Wirtschaftssystem“, zur Anwendung käme, das auch kleine Unternehmen auf der Mikro-Ebene fördere. Vgl. Chapra 1992: 275.

¹⁵⁸ Ebd. 57; 62-62. Allerdings begrenzt Choudhury in einer anderen Untersuchung die *zakāt* auf bestimmte Wohlfahrtszwecke und schließt eine Verwendung als Gesundheits- oder Arbeitslosenversicherung aus, vgl. Choudhury 1989: 316.

¹⁵⁹ Vgl. Kommentar zu Salama 1983: 128; 126.

¹⁶⁰ Vgl. Mubārak 1980: 210.

¹⁶¹ Vgl. Siddiqi, M.N. 1980: 214.

¹⁶² Vgl. Faridi 1983: 42; Mannan 1984a: 338.

¹⁶³ „On the other hand, in times of inflation, the distribution of Zakāh (and its collection) may take the form of changing the titles of ownership of current and fixed capital, thus reducing its effect on aggregate demand to a minimum.“ Vgl. Kahf 1982b: 135.

seitens des Staates oder entsprechender *zakāt*-Institutionen durch Bildungs- und Erziehungseinrichtungen, ein kostenloses oder stark subventioniertes Gesundheitswesen und durch karitative Organisationen erbracht werden.¹⁶⁴

VI. 4. Steuerwirkungen der *zakāt*

VI.4.1 Die Konsumfunktion

In den meisten Entwürfen der Islamischen Ökonomen werden weitreichende ökonomische Effekte bei Einführung der *zakāt* prognostiziert. Im Mittelpunkt dieser unter dem Begriff der Steuerwirkungen diskutierten Effekte stehen die Konsumfunktion, die Sparfunktion und die Investitionsfunktion. Zu den am häufigsten diskutierten Themen gehört die Konsumfunktion in einem „islamischen Wirtschaftssystem“. Im Zentrum der ökonomischen Analyse stehen in diesem Zusammenhang sowohl die Wirkung der *zakāt* auf die Gesamtkonsumtion, die als Komponente der Gesamtnachfrage mit Wirkung auf Einkommen und Preise eine der Determinanten für die Wachstumsrate einer Wirtschaft bildet, als auch die individuelle Konsumfunktion der Verbraucher. Letztere wird mit der Formel „Grenzkonsumneigung“ (MPC)¹⁶⁵ und „Durchschnittskonsumneigung“ (APC)¹⁶⁶ dargestellt.

Weitgehende Einigkeit besteht unter den Islamischen Ökonomen darüber, dass die *zakāt* eine Wirkung auf Einkommen besitzen soll. Der Großteil der Autoren sieht eine Zunahme der verfügbaren Einkommen der *zakāt*-Rezipienten, eine Erhöhung ihrer Kaufkraft sowie eine Steigerung der Güternachfrage für gegeben. Diese als Konsumeffekt oder *final spending effect* einer Haushaltsentscheidung bezeichnete Wirkung werde, so die Prognose, durch die Nachfrage nach einfachen Gebrauchsgütern langfristig eine Zunahme der Produktion und wirtschaftliches Wachstum stimulieren.¹⁶⁷ Als weitere positive Wirkung der *zakāt*-Besteuerung sehen etwa Faridi und Chapra eine mögliche Flucht in die Konsumtion aus Furcht vor einer drohenden Geldentwertung.¹⁶⁸

In der Frage, wie die individuelle Konsumfunktion nach Einführung der *zakāt* zu bewerten sei, spielen die Parameter der Grenzkonsumneigung (MPC) und der Durchschnittskonsumneigung (APC) eine entscheidende Rolle. Diesbezüglich herrschen in der Islamischen Ökonomik kontroverse Auffassungen, wobei auch die Relationen unterschiedlich sein können: Metwally und Faridi vertreten etwa die Ansicht, dass sowohl die Grenzkonsumneigung (MPC) als auch die Durch-

¹⁶⁴ Vgl. Mahfooz Ali in einem Kommentar zu Salama 1983: 126.

¹⁶⁵ Im Englischen mit *marginal propensity to consume* (MPC) bezeichnet.

¹⁶⁶ Im Englischen mit *average propensity to consume* (APC) bezeichnet.

¹⁶⁷ Vgl. Metwally 1983: 64; Faridi 1983: 37; Zarqa 1984: 23; Mannan 1984a: 336; Kahf 1982b: 137.

¹⁶⁸ Vgl. Faridi 1980: 125; Umar Chapra bei Ariff 1982b: 4-5.

schnittskonsumneigung (APC) aller Verbraucher in einer nach „islamischen Prinzipien“ organisierten Wirtschaft größer sein müsse als in einem nicht-islamischen Wirtschaftssystem.¹⁶⁹ Andere theoretische Modelle versuchen nachzuweisen, dass die zu erwartende Grenz- und Durchschnittskonsumneigung (MPC; APC) der *zakāt*-Rezipienten – insbesondere die der Kategorie der „Armen“ und „Bedürftigen“ – größer sei als die der *zakāt*-zahlenden Bevölkerung.¹⁷⁰ Die Einschätzung einer hohen individuellen Konsumfunktion wird auch von Muhammad Abdul Mannan und Ausaf Ahmad¹⁷¹ geteilt. Hierbei ist Ahmad der Ansicht, dass in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ der MPC von Gruppen mit niedrigem Einkommen allgemein sehr hoch anzusetzen sei.¹⁷²

Zu entgegengesetzten Schlussfolgerungen kommen Mohamed Ariff und Šauqī Aḥmad Dunyā, die die Auffassung vertreten, dass die Grenzkonsumneigung (MPC) in einer Islamischen Wirtschaft eher niedrig angesetzt werden müsse¹⁷³ und sogar gegen null tendieren könne.¹⁷⁴ Andere Autoren messen der Konsumtion in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ in keinem Falle dieselbe Bedeutung zu wie in einer westlich-kapitalistischen Ökonomie, und veranschlagen sie deshalb eher niedrig. Diese Einschätzung vertreten auch Aḥmad Fuʿād Darwīš und Maḥmūd Šiddīq Zain, womit sie insbesondere den Thesen Metwallys widersprechen.¹⁷⁵ Beide Autoren halten die Wirkung der Einkommensredistribution auf das Gesamtkonsumvolumen (*ḥağm al-istihlāk al-kullī*) keineswegs für hinreichend geklärt, was im übrigen auch für die westlichen Wirtschaftstheorien gelte. Es könne daher nicht ohne weiteres gefolgert werden, dass in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ eine durch die *zakāt* unterstützte Einkommensredistribution zwangsläufig zu einer Zunahme der Gesamtkonsumtion führe.¹⁷⁶ Entsprechend sei die Schlussfolgerung nicht zwingend, dass nach Einführung der *zakāt* die Grenz- und Durchschnittskonsumneigung (MPC; APC) der marginalisierten Schichten größer als die des wohlhabenden Teils der Bevölkerung sein würde. Vielmehr könne es auch zu einer Verringerung ihrer Grenzkonsumneigung kommen, da im Islam der Hang zu Konsum und Verschwendung schon ethisch begrenzt sei (*isrāf*-Verbot). Möglich wäre auch, dass die *zakāt*-Rezipienten ihre Sparfunktion erhöhten, anstatt mehr zu konsumieren. Darwīš und Zain lehnen ferner die von Metwally und anderen Isla-

¹⁶⁹ Vgl. Metwally 1983: 64-5; Faridi 1980: 124-5; ders. 1983: 37; Mašhūr 1993: 302.

¹⁷⁰ Vgl. Metwally 1983: Appendix 76-80; 79.

¹⁷¹ Ausaf Ahmad arbeitete für das *IRTI* in Jidda, vgl. Iqbal (ed.) 1988: Participants: 368.

¹⁷² Vgl. Mannan 1984a: 336; Ausaf Ahmad bei Ariff 1982b: 4-5.

¹⁷³ Vgl. Ariff 1982b: 4.

¹⁷⁴ Vgl. Dunyā, Šauqī Aḥmad 1985: Taʿlīq ʿalā ḥaḡt Muḥtār Muḥammad Mitwallī „at-Tawāzun al-ʿāmm waʿs-siyāsāt al-iqtisādiya al-kullīya fi iqtisād islāmī“: 135 (vgl. Metwally 1983); im folgenden Dunyā 1985.

¹⁷⁵ Vgl. Darwīš, Aḥmad Fuʿād / Zain, Maḥmūd Šiddīq 1984: Atar az-zakāt ʿalā dālat al-istihlāk al-kullī fi iqtisād islāmī: 52-9; im folgenden Darwīš / Zain 1984; dies. 1985: Taʿlīq ʿalā ḥaḡt Muḥtār Muḥammad Mitwallī „at-Tawāzun al-ʿāmm waʿs-siyāsāt al-iqtisādiya al-kullīya fi iqtisād islāmī“: 121-33 (vgl. Metwally 1983); im folgenden Darwīš / Zain 1985.

¹⁷⁶ Vgl. Darwīš/Zain 1985: 122-3; 136.

mischen Ökonomen vorgenommene Differenzierung zwischen *zakāt*-Zahlern und *zakāt*-Rezipienten mit jeweils unterschiedlichem MPC und APC ab.¹⁷⁷ Sie prognostizieren aber eine kontinuierliche Abnahme der *zakāt*-empfangenden Schicht als Folge eines prosperierenden „islamischen Wirtschaftssystems“.¹⁷⁸

Als Beleg dafür, dass die diesbezüglichen Diskussionen in der Islamischen Ökonomik keineswegs abgeschlossen sind, kann auch die Untersuchung von Munawar Iqbal betrachtet werden, in der der Autor die verschiedenen Effekte der *zakāt*, des *isrāf*-Verbots und der Aufforderung zum Spenden (*infāq*-Gebot) auf das Gesamtkonsumvolumen und auf die Konsumneigung diskutiert.¹⁷⁹ Vor allem die Ansätze von Metwally und von Darwiš/Zain lehnt Iqbal als zu sehr in der keynesianischen Konsumententheorie befangen ab. Allerdings bemängelt er nicht nur, dass die Autoren keine alternativen Theorien entwickelt hätten.¹⁸⁰ Vielmehr hingen, so Iqbal, jegliche Untersuchungsergebnisse, die eine durch die *zakāt* bewirkte Zu- oder Abnahme der Grenzkonsumneigung (MPC) postulierten, von den der Analyse zugrundegelegten empirischen Werten und Parametern ab.¹⁸¹ Entscheidend für das Ausmaß des *zakāt*-Effektes auf den MPC, den auch er als kurzfristige Wirkung annimmt, sei in jedem Falle der Nettotransfer an die Armen in Form von Einkommen, und nicht – wie von einigen Islamischen Ökonomen unterstellt – das Gesamtvolumen des *zakāt*-Aufkommens.¹⁸² Iqbal weist nach, dass sich die Wirkungen der *zakāt*-Pflicht, des *isrāf*-Verbots und des *infāq*-Gebots gegenseitig aufheben, und folgert daraus, dass die Effekte dieser drei ökonomischen Instrumente auf die Grenzkonsumneigung (MPC) nur gering bis neutral blieben. Der Autor zieht das Fazit, dass die Grenzkonsumneigung in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ nur marginale Unterschiede zur Grenzkonsumneigung in einer vergleichbaren säkularen Wirtschaft aufweisen werde.¹⁸³

VI.4.2 Die Sparfunktion

Zu den innerhalb der Islamischen Ökonomik für die *zakāt* für möglich gehaltenen Steuerwirkungen gehört ferner die Sparfunktion, über die allerdings kontroverse Ansichten bestehen. Einer der Autoren, die eine positive Sparfunktion in Zusammenhang mit der *zakāt* postulieren, ist Fahim Khan.¹⁸⁴ Mit Hinweis auf das rezi-

¹⁷⁷ Ebd. 128.

¹⁷⁸ Vgl. Darwiš/Zain 1984: 54; 1985: 123.

¹⁷⁹ Im Englischen mit *propensity to consume* bezeichnet.

¹⁸⁰ Vgl. Iqbal, Munawar 1985: *Zakāh, Moderation and Aggregate Consumption in an Islamic Economy*: 46/47; im folgenden Iqbal 1985.

¹⁸¹ Ebd. 59.

¹⁸² Ebd. 54; 56.

¹⁸³ Ebd. 59.

¹⁸⁴ Vgl. Khan, M. Fahim 1986: *Macro Consumption Function in an Islamic Framework* (Erstveröffentlichung bereits im *Journal of Research in Islamic Economics*, 1984, 2); im folgenden Khan 1986.

proke Verhältnis von Grenzkonsumneigung (MPC) und Grenzspareneigung (MPS)¹⁸⁵ bemüht sich Khan um den Nachweis, dass durch die *zakāt*-Besteuerung von Vermögen und Einkommen die Spareneigung in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ nicht zwangsläufig abnehmen müsse. Die Richtigkeit seiner These, die westlichen Wirtschaftstheorien, die von einer Abnahme des Sparens bei zunehmender Konsumtion ausgehen, zuwiderläuft und die auch von Khurshid Ahmad als eine „unnötige Auffassung“ kritisiert wurde,¹⁸⁶ versucht Khan anhand von vier Fallbeispielen zu belegen: In den ersten drei Szenarien, dem einer *zakāt*-Implementierung als einer rein weltlichen Steuer, dem einer *zakāt*-Besteuerung im Rahmen westlich-säkularer Konsummuster und dem Fall, dass Muslime nur ein Mindestvolumen an *zakāt* und *ṣadaqāt* aufzubringen bereit wären, reduziert sich die Grenzspareneigung (MPS) jeweils kontinuierlich – wenn auch geringfügiger als in den Hypothesen angenommen.¹⁸⁷ Erst in dem vierten Modellfall, der simuliert, dass die Muslime ihre Konsummuster gemäß Koran und Sunna rationalisieren würden, neutralisiert sich ein negativer Effekt der *zakāt* auf das Gesamtsparverhalten, resp. auf die MPS, sowohl kurzfristig als auch langfristig. Voraussetzung hierfür ist allerdings die Annahme, dass die *zakāt*-Rate nicht mehr als 2,5 Prozent beträgt und die Konsumenten auf jegliche Form von Verschwendung (*isrāf*) verzichten.¹⁸⁸ Zu einem derartig rationalisierten Konsumverhalten sollen die Verbraucher wiederum durch das Gewissen angehalten werden, das Khan mit der Religion gleichsetzt.¹⁸⁹ Dieses Sorge dafür, dass die Menschen ihre Konsumausgaben einschränken und ihre Sparrate erhöhen, um aus ökonomischem Antrieb und aus religiöser Motivation heraus vom Status eines bloßen Konsumenten in den eines *zakāt*-Zahlers zu gelangen.¹⁹⁰ Empfänger der *zakāt* sollen so zu *zakāt*-Zählern werden.¹⁹¹ Zur wichtigsten Aufgabe eines künftigen „islamischen Staates“ müsse es daher gehören, derartige Wertvorstellungen durch gesetzgeberische Maßnahmen und sittlich-moralische Erziehungsprogramme im Rahmen eines Islamisierungsprozesses zu fördern.¹⁹²

Auf ausdrückliche Kritik stoßen Khans Thesen bei Zubair Hasan und Iqbal Mahdi, die die von ihm beschriebene *zakāt*-Funktion hinsichtlich eines möglichen Spareffektes wie auch eines Einsatzes gegen das Horten für gänzlich überbewertet

¹⁸⁵ Im Englischen als *marginal propensity to save* (MPS) bezeichnet.

¹⁸⁶ Vgl. Ahmad, Khurshid 1987: Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Research Administration and Finance: 82; im folgenden Ahmad, Kh. 1987.

¹⁸⁷ Vgl. Khan 1986: 158-61.

¹⁸⁸ Ebd. 161-63.

¹⁸⁹ Ebd. 163.

¹⁹⁰ „It is also a Muslim’s religious obligation to improve his economic condition so that he becomes a *zakāh* payer rather than a *zakāh* receiver.“ ... „The growth in income at some point in time will shift the consumer from a *zakāh* receiver to *zakāh* payer.“ Ebd. 152.

¹⁹¹ Ebd. 141; 148; 152.

¹⁹² Ebd. 163-4; vgl. hierzu das Kapitel V.7 Islamisierung als politisches Ziel.

halten.¹⁹³ Keinesfalls müsse es zutreffen, so der Einwand Hasans, dass die Konsumtion in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ geringer, die Sparfunktion hingegen höher anzusetzen sei.¹⁹⁴ Zudem sei, so Mahdi, die Annahme nicht zwingend, dass die innerhalb eines „islamischen Wirtschaftssystems“ handelnden Individuen bestrebt wären, ihr Einkommen mit dem Ziel zu steigern, irgendwann der Kategorie der *zakāt*-Zahler anzugehören. Vielmehr sei die *zakāt* lediglich eine Steuer auf das Vermögen wohlhabender Muslime. Eine mit der Aussicht auf religiöses Verdienst (*ṭarwāb*) verbundene Pflicht, vermögend zu werden, um die *zakāt*-Zahlung leisten zu können, existiere im Islam nicht.¹⁹⁵

Einen direkten Zusammenhang zwischen der Sparfunktion, der Investitionsneigung und der *zakāt*-Rate konstruiert auch Metwally. In seinem Wirtschaftsmodell befinden sich alle drei Funktionen im Gleichgewicht, wobei sowohl die Profitrate als auch die *zakāt*-Rate die Höhe der Investitionen bestimmen würden.¹⁹⁶ Was das Gleichgewicht zwischen dem Geld- und dem Ausgabensektor angeht, sieht dagegen Masudul Alam Choudhury die Angebots- und Nachfragemenge ausschließlich durch die Profitrate bestimmt und nicht durch die Profit- und die *zakāt*-Rate zusammen.¹⁹⁷

Das Verhältnis zwischen Profitrate, *zakāt*-Rate sowie der Grenz- und der Durchschnittssparneigung (MPS; APS) ist auch Thema der Untersuchungen von Ausaf Ahmad und Mabid Ali al-Jarhi. Ahmad bemüht sich in seiner Untersuchung um die Integration der *zakāt* in das ökonomische Modell von Kalder-Pasinetti. Hierzu simuliert er ein Modell, das die Besteuerung jeglicher Vermögensstände durch die *zakāt* – auch solcher, die keinen Wertzuwachs produzieren –, einen permanenten Gleichgewichtszustand der Wirtschaft sowie die Absenz einer Inflation voraussetzt.¹⁹⁸ Unter diesen Bedingungen geht er davon aus, dass die Profitrate sowohl von der Grenzsparneigung (MPS) und der Durchschnittssparneigung (APS) der Kapitalbesitzer abhängt als auch von der *zakāt*-Rate, wobei die Profitrate, wenn wirtschaftliches Wachstum erreicht werden sollte, in jedem Fall höher als die *zakāt*-Rate sein müsse. Ferner basieren in seinem Modell die Einkommensanteile zu gleichen Teilen auf der MPS und APS der Kapitalbesitzer sowie der Lohnempfänger und auf der *zakāt*-Rate.¹⁹⁹

In Abgrenzung zu Ausaf Ahmad, der das Kalder-Pasinetti-Modell lediglich um die Besteuerung durch die *zakāt* erweitert, stellt Mabid Ali al-Jarhi ein Makro-distributionsmodell vor, das er um weitere redistributive Maßnahmen ergänzt. Hier

¹⁹³ Vgl. Mahdi, S. Iqbal 1985: Comments on Fahim Khan's Macro Consumption Function in an Islamic Framework, im folgenden Mahdi 1985: 73-77.

¹⁹⁴ Vgl. Hasan, Zubair 1985: Comments on Fahim Khan's Macro Consumption Function in an Islamic Framework: 79-81; im folgenden Hasan, Z. 1985: 79-81.

¹⁹⁵ Vgl. Mahdi 1985: 73-77.

¹⁹⁶ Vgl. Metwally bei Choudhury 1986: 176; 219.

¹⁹⁷ Ebd. 176.

¹⁹⁸ Vgl. Ahmad, Ausaf 1984: 13.

¹⁹⁹ Ebd. 18-20.

werden die Einkommensanteile durch die Grenzspareignung (MPS) und die Durchschnittsspareignung (APS) der Kapitalbesitzer und der Lohnempfänger bestimmt sowie darüber hinaus durch die durchschnittliche *zakāt*-Rate, die Menge der verteilten *zakāt*-Mittel und schließlich durch die MPS und APS eines *zakāt*-Volumens, das auch für andere als die im Koran festgelegten Zwecke verteilt wurde. Die Profitrate orientiert sich in al-Jarhis Modell an der MPS und APS der Kapitalbesitzer und der Lohnempfänger, an der Höhe der *zakāt*-Rate sowie an der Redistribution, wobei letztere – im Gegensatz zu westlichen Wirtschaftstheorien – nicht von der Makrodistribution getrennt, sondern in das System integriert sei.²⁰⁰ Als Voraussetzung für ein Funktionieren dieses Modells benennt al-Jarhi eine möglichst maximale *zakāt*-Besteuerung von Nettokapitalerträgen, von Löhnen und Gehältern sowie ferner eine konsequente Steuerung des Sparens und der Investitionen durch die Zentralbanken. Gründe, Vermögenswerte zu horten, soll es hier nicht geben, da die *zakāt* alle Sach- und Geldwerte besteuern würde und der erwartete Gewinn aus spekulativ zurückgehaltenem Vermögen jeweils exakt der *zakāt*-Rate entspräche.²⁰¹ Das Mindestquantum *niṣāb* wiederum würde als Orientierungsmarke fungieren, um das Subsistenzminimum für die *zakāt*-Rezipienten zu definieren.²⁰² Die Einkommen der *zakāt*-Rezipienten würden in diesem System sowohl durch ein Einkommenssicherungsprogramm angehoben als auch durch die Verteilung von subsistenzsichernden produktiven Vermögensständen. Zusammen mit anderen redistributiven Institutionen wie dem islamischen Erbsystem und der öffentlichen Hand würde dies die Einkommensdisparitäten zwischen *zakāt*-Gebern und -Empfängern reduzieren und zu einem gewissen Grad von Verteilungsgerechtigkeit führen. Al-Jarhi kommt zu dem Schluss, dass ein „islamisches Wirtschaftssystem“ westlich-kapitalistischen Ökonomien insofern überlegen sei, als es sich durch eine gerechtere Vermögensverteilung, höheres Wachstum sowie durch einen höheren Kapitalrückfluss auszeichne.²⁰³

VI.4.3 Die kombinierte Spar- und Investitionsfunktion

Ein hinsichtlich der zugrundegelegten Einzugskriterien und hypothetischen Steuereffekten der *zakāt* höchst maximalistisches Modell legt Monzer Kahf vor. Kahf entwirft eine Zwei-Sektoren Wirtschaft, die aus Konsumenten und Produzenten besteht und den Staat als *zakāt*-Kollektionsinstanz ausklammert. Hierin wird vorausgesetzt, dass durch die *zakāt* jegliche Form von Vermögen und Einkommen im Sinne einer nichtstaatlich organisierten, religiös motivierten Einkommensredistri-

²⁰⁰ Vgl. al-Jarhi, Mabid Ali 1985: Towards an Islamic Macro Model of Distribution: A Comparative Approach: 15-18; im folgenden al-Jarhi 1985.

²⁰¹ Ebd. 16/17.

²⁰² Ebd. 15.

²⁰³ Ebd. 19-20.

bution besteuert wird.²⁰⁴ In Abgrenzung zu den neoklassischen und keynesianischen Wirtschaftstheorien, in denen Investitions- und Sparentscheidungen aufgrund der Existenz des Zinses voneinander getrennt seien, skizziert Kahf die Sparfunktion der muslimischen Individuen in einer „Islamischen Wirtschaft“ wie folgt: Diese teilten ihr Einkommen zwischen Sparen, Konsumtion und der „um Gottes Willen“ erbrachten Spenden auf und handelten, indem sie zwischen diesen drei Bereichen wählten, als muslimische Konsumenten durchaus im Sinne der Nutzenmaximierung. Ihre Entscheidungen über das Sparen, Konsumieren oder Spenden (*sadaqāt*) könnten folglich als Funktionen ihres Einkommens, des gewünschten zu ersparenden Vermögens, einer aufgeschobenen Konsumtion, der Art der zu wählenden Konsumgüter und des Grades ihrer Frömmigkeit betrachtet werden.²⁰⁵ Bei Existenz der *zakāt*-Besteuerung und des Zinsverbots (*ribā*) würde Kahf zufolge in zweifacher Weise reagiert werden: Zum einen würden die Sparer ihre Sparrate kompensatorisch um mindestens den Betrag erhöhen, der durch den *zakāt*-Einzug verlorenginge, was für den Sparer bedeute, die zu erwartende Höhe der *zakāt*-Rate bereits in seine Sparentscheidung zu integrieren, um auf diese Weise ein positives Verhältnis zwischen dem zu zahlenden *zakāt*-Betrag und dem laufenden Sparen herzustellen.²⁰⁶ Außerdem würden die Individuen ihr gehortetes Kapital in langfristige Unternehmungen auf *qirād*-Basis investieren. Voraussetzung hierfür wäre ein funktionierender *qirād*-Markt, in welchem der *muqāriḍ* auf der Grundlage des „profit-sharing“ als Teilhaber und Partner des Unternehmers – sowohl hinsichtlich des Gewinns als auch des Risikos der Unternehmung – auftritt. Die Funktion des erwarteten Gewinns aus der getätigten Investition sei wiederum das Sparen, was bedeute, dass der Sparer den Gewinn aus der Investition abzüglich des zu zahlenden *zakāt*-Betrages in seine Sparentscheidung miteinbezieht.²⁰⁷ Dieser sogenannte Spar- und Investitionseffekt (*saving and investment effect*) der *zakāt* schaffe, neben der Existenz des *ribā*-Verbots und der auf der *muḍāraba*-Vertragsform basierenden Teilhaberschaft an Unternehmungen, eine Verbindung zwischen Sparen und Investition. Auf diese Weise seien die Entscheidungen für die auf *qirād*-Basis getätigten Investitionen sowie die hieraus resultierenden Gewinne in die individuelle Sparentscheidung integriert. Die Dichotomie aus Sparen und Investition, wie in den neoklassischen und keynesianischen Wirtschaftstheorien enthalten, wäre somit aufgehoben. Einschränkend weist Kahf allerdings darauf hin, dass ein derartiges Modell bei Koexistenz von Islamischen Banken mit zinsloser Kreditvergabe und den traditionellen Kommerzbanken nicht funktionieren könne.²⁰⁸

²⁰⁴ Vgl. Kahf 1982a: 107-23.

²⁰⁵ Ebd. 115; 118.

²⁰⁶ Ebd. 119.

²⁰⁷ Ebd. 119. Diesen Aspekt betont auch Fahim Khan, vgl. Khan, F. 1995: 33.

²⁰⁸ An anderer Stelle simuliert Kahf ein Drei-Sektoren-Modell, bestehend aus Produzenten, Konsumenten und dem Staat als dem Eigentümer und Nutzer aller Bodenschätze und als oberste *zakāt*-Instanz, vgl. Kahf 1982b: 131-3.

Die Untersuchung von Kahf, die für die *zakāt* sehr weitgehende Steuerwirkungen prognostiziert, stieß allerdings auf heftige Kritik seiner Kollegen. Diese bemängeln, dass der Autor seinen eigenen Ansprüchen – insbesondere dem Anspruch, die sogenannte Investitionslücke zu schließen – nicht gerecht werde.²⁰⁹ Fast durchgängig wird Kahfs Entwurf als zu hypothetisch, zu generalisierend²¹⁰ und als ein in seiner Konsistenz instabiles System bewertet.²¹¹ So weist Siddiqi die Bemessungsgrundlagen von Kahfs Modell – so die Besteuerung jeglicher Form fixen Kapitals oder von Fischereiprodukten – als zu weitgehend zurück. Syed Nawab Haider Naqvi hält wiederum das entworfenen Gleichgewichtssystem zwischen Spar- und Investitionsfunktion für nicht nachvollziehbar. Er widerspricht vor allem Kahfs Auffassung, in der *zakāt* den einzigen Faktor für die Sicherung einer gerechten Vermögensverteilung zu sehen.²¹²

Die Beziehung zwischen *zakāt* und *mudāraba* auf der einen und Investition, Beschäftigung und Output auf der anderen Seite ist auch Gegenstand mehrerer Fallstudien Choudhury, der wie Kahf eine positive Wirkung der *zakāt* auf die Investitionsneigung für möglich hält.²¹³ Diese erhöhte Investitionsneigung, die wiederum einen Mehrfacheffekt auf Profite, Beschäftigungsrate und Preisstabilität sowie auf den industriellen Output habe, stellt nach Choudhury eine direkte Folge der Zunahme der staatlichen *zakāt*-Einnahmen dar. Dieser Mehrfacheffekt²¹⁴ würde wiederum ein Ausmaß annehmen, dass die durch die *zakāt*-Besteuerung ausgelösten Investitionen in Kapitalgüter auch dann vorgenommen würden, wenn die hierbei erwartete Profitrate gegen null tendieren sollte. Der einzige Faktor, der diesen Mehrfacheffekt begrenzen könne, sei die Höhe der *zakāt*-Rate, weshalb diese wenig mehr als 2,5 Prozent betragen dürfe.²¹⁵ In einem anderen Analysemodell²¹⁶ vertritt Choudhury dagegen die Auffassung, dass auch ein negatives Verhältnis zwischen der *zakāt* und Investitionen entstehen könne. Ein Mehrfacheffekt der *zakāt* – insbesondere ein projektgebundener Einsatz dieser Steuer – sei insbesondere für den

²⁰⁹ Vgl. die Kommentare und Diskussionsbeiträge zu Kahf 1982a u. Kahf 1982b: 138-144.

²¹⁰ So die Ausführungen von Ziauddin Ahmad, Umar Chapra, Abidin Ahmed Salama und Mabid Ali al-Jarhi, ebd. 141-2.

²¹¹ Ebd. 142-3.

²¹² Ebd. 143-4.

²¹³ Vgl. Choudhury 1986: 166-87. Von einer erhöhten Investitionsneigung in einem „islamischen Wirtschaftssystem“, die in jedem Fall größer als die in einer nicht-islamischen Wirtschaft sei, gehen auch andere Autoren wie etwa Mašhūr und Fahim Khan aus. Beide werten die *zakāt*-Besteuerung positiv, weil hierdurch ein Zwang auf den Besteuerten ausgeübt werde, selbst als Unternehmer tätig zu werden. Dieser Effekt ergebe sich aus dem Aspekt der *zakāt* als „Strafsteuer“ gegen das Horten von unproduktivem Vermögen. Vgl. Mašhūr 1993: 275ff.; Khan, F. 1995: 148; 203; Abu Saud 1992: The Islamic Economic Framework: A Conceptualization: 14; im folgenden Abu Saud 1992.

²¹⁴ Diesen Mehrfacheffekt der *zakāt* postuliert auch Mašhūr, vgl. Mašhūr 1993: 303ff.

²¹⁵ Ebd. 170-2; 177-8.

²¹⁶ Vgl. Choudhury 1986: 87-107.

Fall auszuschließen, wenn ein in Investitionen gebundener erhöhter Geldumlauf die *zakāt*-Einnahmen deutlich verringern würde.²¹⁷

VI.5. Länderfallstudien

Eine weitere Methode der Konzeptionalisierung der *zakāt* liegt in Form von Länderfallstudien vor, in denen die Islamischen Ökonomen die Auswirkungen eines *zakāt*-Einzugs in verschiedenen Ländern untersuchen. Diese Länderfallstudien lassen sich in Soll-Studien und Ist-Studien unterscheiden. Bei den Soll-Studien, wie der von Muhammad Anas az-Zarqa zu Syrien und Sudan²¹⁸ oder der von Raquibuz Zaman zu Saudi-Arabien und Bangladesch,²¹⁹ geht es den Autoren vorrangig darum, ein hohes *zakāt*-Aufkommen mit weitreichenden makroökonomischen Effekten zu postulieren. Die Ist-Studien hingegen, wie etwa die von Abidin Ahmed Salama zu Saudi-Arabien,²²⁰ setzen sich kritisch mit den effektiven *zakāt*-Erträgen wie auch mit einem maximalen *zakāt*-Potential auseinander oder sie untersuchen die Auswirkungen der *zakāt*-Besteuerung auf die Einkommensdistribution von Produzenten im Agrarsektor, wie in der Studie von Ismail Muhd Salleh und Rogayah Ngah zu Malaysia der Fall.²²¹

Neben den Unterschieden in der Intention der Autoren und der Auswahl der ökonomischen Segmente – in Saudi-Arabien der öffentliche und private Sektor, in Malaysia der Agrarsektor – weisen die Länderfallstudien kaum methodische Gemeinsamkeiten auf: Während Salama eine Bewertung potentieller *zakāt*-Erträge für Saudi-Arabien vornimmt, indem er den *zakāt*-Einzug als sogenannte *broad base* simuliert, untersuchen Salleh/Ngah ein extrem begrenztes *zakāt*-System, das in Malaysia – als sogenannte *narrow base* – fast ausschließlich Reisbauern besteuert. Im Bewusstsein dessen, dass es aufgrund der genannten Unterschiede schwierig sein würde, verallgemeinerbare Schlussfolgerungen zu ziehen, sollen die Länderfallstudien im folgenden ausführlicher vorgestellt werden, bevor am Ende des Kapitels eine Bewertung vorgenommen wird.

VI.5.1 Syrien und Sudan

Die Länderfallstudie, die Muhammad Anas az-Zarqa auf der von Aufbruchstimung gekennzeichneten *First International Conference on Islamic Economics* 1976 in

²¹⁷ Ebd. 87-107; 100-102.

²¹⁸ Vgl. Zarqa 1984.

²¹⁹ Vgl. Zaman, M. Raquibuz 1980b: Policy Implications of Introducing Zakāh into Bangladesh and into Saudi Arabia, im folgenden Zaman 1980b.

²²⁰ Vgl. Salama, Abidin Ahmed 1982: Fiscal Analysis of Zakāh with Special Reference to Saudi Arabia's Experience in Zakāh, im folgenden Salama 1982.

²²¹ Vgl. Salleh, Ismail Muhd/Ngah, Rogayah 1980: Distribution of Zakāh Burden on Padi Producers in Malaysia, im folgenden Salleh/Ngah 1980.

Mekka vorlegte, stellt eine reine Soll-Studie dar. Indem Zarqa das hypothetische *zakāt*-Aufkommen Syriens für 1971 und des Sudan für 1982 berechnet und nach Vermögens- und Einkommenskategorien aufschlüsselt,²²² ist er vor allem um den Nachweis bemüht, dass die *zakāt* ein „leichtes und wirksames Mittel zur Bekämpfung der Armut“ darstelle.²²³ Die errechneten *zakāt*-Aufkommen von 223 Mio. syrischen Pfund und 165,5 Mio. sudanesischen Pfund, die 3 bzw. 3,6 Prozent des Bruttoinlandsprodukts (BIP) entsprechen, lassen Zarqa zu der Einschätzung kommen, dass die hypothetischen *zakāt*-Einnahmen beider Länder verhältnismäßig hoch seien, insbesondere im Vergleich zu den Gesamtinvestitionen und den Staatsausgaben. In Syrien entspräche ein *zakāt*-Aufkommen von 3 Prozent am BIP etwa 18 Prozent der fixen Investitionen, was gleichzeitig 20 Prozent der regulären Staatsausgaben – ohne die Ausgaben für Verteidigung und laufende Investitionen – ausmache.²²⁴ Im Sudan entspräche ein *zakāt*-Aufkommen von 165,5 Mio. Pfund etwa 28 Prozent der fixen und laufenden Gesamtinvestitionen, die ca. 30 Prozent der Staatsausgaben – einschließlich der für Verteidigung, aber ohne die staatlichen Ausgaben für Investitionen – ausmachen.²²⁵

Überdies entsprächen die *zakāt*-Einnahmen aus dem Agrarsektor, die sich in Syrien auf 16 Prozent und im Sudan auf 62 Prozent des gesamten *zakāt*-Aufkommens belaufen, ungefähr dem Anteil, den die Landwirtschaft am Bruttoinlandsprodukt erreicht. Aufgrund der Werte, die in Syrien ca. 20 Prozent und im Sudan 38 Prozent betragen, misst Zarqa dem Agrarsektor beider Länder erhebliche Bedeutung bei, die sich auch in zu erwartenden hohen *‘uṣṣ*-Einnahmen zeigen würde. Zarqa differenziert schließlich das gesamte *zakāt*-Aufkommen nach Vermögens- bzw. Einkommenskategorien – in Syrien setzen sich die *zakāt*-Einnahmen zu 45 Prozent aus Vermögens- und zu 55 Prozent aus Einkommensbeständen zusammen, im Sudan beträgt das Verhältnis 65 Prozent zu 35 Prozent –, und kommt zu dem Schluss, dass durch die *zakāt* nicht nur Vermögen, sondern auch Einkommen besteuert werden müssten. An dieser Stelle wird deutlich, dass die Bewertung der *zakāt*-Einnahmen von wirtschaftswissenschaftlicher Seite vorgenommen wurde. Es zeigt das Bestreben der Islamischen Ökonomen, die *zakāt* zu einer religiös begründeten, modernen Vermögens- und Einkommenssteuer zu entwickeln, indem versucht wird, zumindest Aspekte einer Einkommenssteuer in den *zakāt*-Komplex zu integrieren.²²⁶ Die errechneten Anteile des *zakāt*-Aufkommens von 3 Prozent

²²² Vgl. Zarqa 1984: 46-7.

²²³ Ebd. 23, Anm. 54.

²²⁴ Ebd. 22/23 u. 46; An anderer Stelle erhöht Zarqa den Wert der den *zakāt*-Einnahmen gegenübergestellten Staatsausgaben von 20 Prozent auf 25 Prozent und beziffert das Äquivalent von 223 Mio. syrischen Pfund mit 40 Prozent der in die Industrie fließenden Investitionen, vgl. Kommentar zu Salama 1982: 366.

²²⁵ Vgl. Zarqa 1984: 22-23; 47.

²²⁶ „Ahammu mā yumaiyiz az-zakāt bi-waṣfiḥā taklifan dīniyan māliyan ilzāmiyan huwa an-nahā taḥwil li-ba‘d ad-daḥl wa-t-tarwa min al-aḡniyā’ ilā’l-fuqarā’“, ebd. 22.

bzw. 3,6 Prozent am Bruttoinlandsprodukt Syriens und des Sudan²²⁷ lassen Zarqa zu dem abschließenden Urteil kommen, dass eine Distribution von zwei Dritteln der eingenommenen *zakāt*-Mittel für die Armen und Bedürftigen eine Verdoppelung ihrer Subsidien bedeuten würde. Dies wertet er als eine „effektive Einkommenssteigerung“ für mindestens 10 Prozent der Bevölkerung.²²⁸

VI.5.2 Saudi-Arabien

Bei der von Abidin Ahmed Salama zu Saudi-Arabien erstellten Länderfallstudie handelt es sich um eine gemischte Ist-/Soll-Studie, die eine Einschätzung des tatsächlichen und – in Simulation optimaler Bedingungen – des potentiellen Wirkungsgrades der *zakāt* zum Ziel hat. Salama gelingt dies, indem er die effektiven und die hypothetisch maximalen *zakāt*-Erträge (*broad base*) miteinander vergleicht und dem saudischen Bruttoinlandsprodukt, den Sozialausgaben sowie dem saudischen Gesamthaushalt gegenüberstellt. Seine Untersuchung mündet schließlich in ein sehr nüchternes, wenn auch realistisches Fazit, das sich abhebt von der bei vielen Protagonisten der Islamischen Ökonomik zu beobachtenden Tendenz, die Einsatzmöglichkeiten dieser Steuer überzubewerten.

VI.5.2.1 Regelungen zur saudischen *zakāt*-Praxis

Der in Saudi-Arabien durch ein königliches Dekret vom 21.11.1950 verfügte *zakāt*-Einzug sah zunächst eine *zakāt*-Rate von 2,5 Prozent vor, die ein Jahr später auf 1,25 Prozent reduziert wurde und seit 1963 wieder in voller Höhe gilt.²²⁹ Im Jahre 1956 wurde der Kreis der Besteueren auf die in Saudi-Arabien lebenden Staatsbürger Kuwaits, Qatars und Bahrains erweitert, während ihr bis dahin nur saudische Firmen und saudische Angestellte ausländischer Firmen unterlagen. Gleichzeitig wurden „*zakāt*-Zertifikate“ eingeführt, die die Voraussetzung für den Erhalt finanzieller Zuschüsse des Finanzministeriums bilden. Ziel der *zakāt*-Besteuerung sind heutzutage alle Vermögensstände in Kapitalform und daraus erzielte Gewinne, d.h. alle Formen von Firmenerträgen, Profiten aus Handels-, Handwerks- und Industrieaktivitäten, finanziellen Anteilen, Dividenden, Vermögen an Tierbestand sowie Agrarprodukten. Für Importeure gelten gesonderte Bestimmungen: Die *zakāt*-Basis für saudische Vertragspartner der Arabian-American

²²⁷ Kahf wiederum hält für beide Länder sogar einen *zakāt*-Anteil von 8 Prozent bis 10 Prozent am BIP für möglich, wenn in den Hochrechnungen eine *zakāt*-Besteuerung des fixen Kapitals der Industrien, Geschäftsbauten und Mietshäuser berücksichtigt würde, vgl. Kahf 1982b: 133.

²²⁸ Vgl. Zarqa 1984: 23.

²²⁹ Vgl. Salama 1982: 350.

Oil Company (ARAMCO) wird z.B. mit einer geschätzten Profitrate von 3 Prozent abzüglich 20 Prozent für Abschreibungen berechnet. Tiere werden seit 1974 mit 5 Prozent, Nahrungsmittel mit 10 Prozent des Gewinns besteuert. Seit 1975 wird die *zakāt* infolge der Ölpreiserhöhungen auf spezielle Weise berechnet: So orientiert sich die Bemessung der *zakāt*-Rate für das Jahr 1974 an der Höhe des Importkapitals von 1960, so dass bei einer möglichen Zunahme der Importe die *zakāt*-Rate mit einer geschätzten Profitrate multipliziert wird, wobei die Basis 5 Prozent für Tierimporteure, 10 Prozent für Importeure von Obst und Gemüse und 15 Prozent für Importeure anderer Nahrungsmittel beträgt. Für alle anderen Vertragspartner galt als Berechnungsgrundlage, dass ihr Anfangskapital mit einer Rate von 15 Prozent des Vertragswertes im laufenden *zakāt*-Jahr abzüglich 30 Prozent für laufende Kosten multipliziert wird.²³⁰ Voraussetzung für diese Berechnungsform ist die Vorlage einer durch die Handelskammer bestätigten Buchführung, aus der das Startkapital und sämtliche Einnahmen und Ausgaben ersichtlich sein müssen. Eine gesonderte Berechnung gilt seit 1973 auch für Firmen, die staatliche Subventionen erhalten. Hier wird der Gesamtwert der Importe zuzüglich der Subvention mit einer geschätzten Profitrate von 15 Prozent multipliziert.²³¹ Bei Nicht-Importeuren unterscheidet das saudische *Department of Zakāh and Income* zwischen Unternehmen mit amtlich geprüfter Buchführung und Unternehmen ohne Buchführung: Für erstere gilt, dass sämtliche Nettoprofite, Gewinne aus vorangegangenen Jahren und Reserven – Pensionen für Angestellte ausgenommen – zur *zakāt*-Basis hinzugezählt werden.²³² Für Firmen, die keine amtlich geprüfte Buchführung vorweisen können, wird das Anfangskapital aus dem Handelsregister ermittelt und das Gesamtkapital auf diese Weise veranschlagt. Bei Feststellung der *zakāt*-Basis werden Nettoprofite auf Basis aller Transaktionen abgezogen. In diesem

²³⁰ Zum besseren Verständnis soll das hypothetische Beispiel eines saudischen Autoimporteurs dienen, der in dem Zeitraum zwischen 1970 und 1974 eine Zunahme seiner Importe von 8 Mio. saudischen Rial (S.R.) auf 12 Mio. S.R. verbuchen konnte. Zur Berechnung seiner *zakāt*-Basis wird zuerst das Anfangskapital von 1970 festgestellt, indem die Importwerte des Jahres 1970 durch die Zahl 8, die in diesem Falle einen angenommenen Kapitalumschlag reflektieren soll, dividiert werden. Demzufolge wird sein Anfangskapital mit einer Mio. S.R. veranschlagt. Anschließend werden die 4 Mio. S.R. Importzuwachs mit der für Autoimporteure gültigen Profitrate von 15 Prozent multipliziert (600.000 S.R.) und zum Anfangskapital addiert. Die errechnete *zakāt*-Basis belief sich somit auf 1,6 Mio. S.R.; hiervon wären 2,5 Prozent *zakāt* zu entrichten, was 40.000 S.R. entspräche. Ebd. 351-2.

²³¹ Ebd. 352.

²³² „The following items constitute deductible allowances for the purpose of assessing the Zakāh base: (a) the net value of fixed assets, provided that the Zakāh-payer has paid the full amount for these assets and that the value of these assets is less than the sum of the paid-up capital, carried forward profits, reserve appropriations and the payable account; (b) actual losses incurred during the base year or carried forward; (c) investments in other firms, whether they take place inside the kingdom or outside; and (d) 80 per cent of fixed assets of companies providing electricity and pilgrimage transport.“ Ebd. 355ff.; vgl. ferner ‘Izz, Aḥmad Māhūr 1987: az-Zakāt: ḍarībat ad-daḥl ‘alā ‘l-muwāṭin fī l-Mamlaka al-‘Arabiya as-Sa‘ūdiya bain an-naẓariya wa’t-taṭbīq: 76ff; im folgenden ‘Izz 1987.

Fall müssen die Firmen Angaben über die Anzahl der Beschäftigten sowie über die Höhe des arbeitenden Kapitals, der Importwerte und der Gesamtverkäufe machen.²³³

VI.5.2.2 *Effektives zakāt-Aufkommen und hypothetisches zakāt-Potential*

Bei den der Analyse Salamas für den Zeitraum von 1961/62 bis 1976/77 zugrundeliegenden Angaben der *zakāt*-Einnahmen Saudi-Arabiens handelt es sich um Richtwerte, die aus den saudischen Haushaltsplänen errechnet wurden, da die Höhe der realen *zakāt*-Einkünfte nicht gesondert ausgewiesen ist. Um die Effizienz der *zakāt* zu beurteilen, setzt er diese errechneten Werte in Relation zur Höhe des Bruttoinlandsprodukts, zu einem hochgerechneten maximalen *zakāt*-Potential, zu den Ausgaben der Sozialversicherung sowie zum saudischen Gesamtbudget. Einschränkung weist Salama darauf hin, dass seine Analyse auch auf hypothetischen Voraussetzungen basiert und dadurch Gefahr läuft, eventuell zu verallgemeinernden und übertriebenen Aussagen zu führen. Salama rechtfertigt sein Vorgehen aber damit, dass es sich aufgrund der unzureichenden Erfassung der *zakāt*-Einnahmen generell als schwierig erweist, zu differenzierten Einschätzungen der *zakāt*-Kapazität zu kommen.

Salama gelangt zu folgenden acht Ergebnissen: 1. In der Periode zwischen 1961/62 und 1976/77²³⁴ seien die realen *zakāt*-Einnahmen kontinuierlich von 2,5 Mio. auf 34,5 Mio. Saudische Rial (S.R.) gestiegen. Gleichzeitig sei aber der Anteil der *zakāt*-Einnahmen am Bruttoinlandsprodukt (BIP) von 0,03 Prozent auf 0,01 Prozent gesunken.²³⁵

2. Aussagen zur *zakāt*-Effizienz hätten sich ferner durch Betrachtung der Elastizität der *zakāt* treffen lassen, d.h. des Verhältnisses der Wachstumsrate der *zakāt* zur Wachstumsrate der Einkommen. In diesem Punkt hätten sich die *zakāt*-Einnahmen im Verhältnis zu den steil ansteigenden Einkommen als extrem unelastisch erwiesen. Im Hinblick auf den Idealwert 1 habe die *zakāt*-Elastizität im Verhältnis zum Bruttoinlandsprodukt für den Zeitraum 1962/63-1975/76 nur 0,81 betragen und sei in der Periode der rapiden Ölpreiserhöhungen 1972/73-1975/76 sogar auf 0,61 abgefallen, „indicating that Zakāh revenue was not responsive to huge income increases arising from the oil boom“.²³⁶ Lediglich bei Zugrundelegung einer sogenannten *narrow base*, d.h., eines *zakāt*-Einzuges, der ausschließlich den Groß- und Einzelhandel sowie Hotels und Restaurants besteuert, habe sich die *zakāt* mit ei-

²³³ Eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der *zakāt*-Bestimmungen in Saudi-Arabien findet sich bei 'Izz 1987: 62-102.

²³⁴ Die Umrechnung der Jahreszahlen erfolgte auf Basis der Wüstenfeld-Mahler'schen-Vergleichungstabellen.

²³⁵ Vgl. Tabelle 1 bei Salama 1982: 355. Das Gross Domestic Product (GDP) entspricht dem Bruttoinlandsprodukt (BIP) im Deutschen.

²³⁶ Vgl. ebd. 356.

nem zeitweisen Wert von 1,1 als einkommenselastisch erwiesen.²³⁷ Jedoch sei auch hier zwischen 1972/73 und 1975/76 ein Rückgang auf 0,79 zu verzeichnen gewesen.²³⁸

3. Um ein maximales *zakāt*-Potential einzuschätzen, ging Salama von der Annahme aus, dass die *zakāt* in der Periode 1962/63-1975/76 alle Einkommen des Privatsektors in Höhe von 2,5 Prozent besteuert. Bei erneuter Zugrundelegung einer *narrow base*, d.h. eines *zakāt*-Einzuges, der sich allein aus den Beiträgen des Groß- und Einzelhandels sowie Hotels errechnet, habe sich ein Anstieg dieses rein hypothetischen *zakāt*-Potentials von 12,5 Mio. S.R. im Jahre 1962/63 auf 116,0 Mio. S.R. für 1975/76 gezeigt. Der prozentuale Anteil der tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen an diesem maximalen *zakāt*-Potential habe sich hingegen nur auf 20 bis höchstens 30 Prozent (im Jahre 1967/68) belaufen, woraus folgt, dass die theoretisch möglichen *zakāt*-Erträge nicht annähernd erreicht wurden.²³⁹

4. Eine weitere Aussage wurde unter der Annahme getroffen, dass alle aus dem Wohnungs- und Hausbesitz resultierenden Einkünfte mit einer *zakāt*-Rate in Höhe von 2,5 Prozent besteuert würden, wobei Salama allerdings ausdrücklich hervorhebt, dass Einkünfte aus dem Wohnungssektor nicht zu den Vermögenskategorien gehören, die der *zakāt* unterliegen. Dennoch stellt er die tatsächlichen *zakāt*-Erträge aus diesem Bereich einem hypothetischen *zakāt*-Potential aus dem Wohnungssektor²⁴⁰ gegenüber (9,6 Mio. S.R. für 1962/63 und 75,0 Mio. S.R. für das Jahr 1975/76). Auch hier zeigt sich, dass die tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen in Relation zum möglichen Potential lediglich 25 Prozent bis höchstens 44 Prozent (im Jahre 1972/73) erreichen. Mit Verweis auf den hypothetischen Charakter seiner Aussage kommt Salama zu dem Ergebnis, dass auch die effektiven *zakāt*-Einnahmen des Wohnungssektors weit unter die zu erwartende Ertragshöhe fallen würden.

5. In einer weiteren Berechnung fokussierte Salama die gesamten Beiträge des Privatsektors zum Bruttoinlandsprodukt,²⁴¹ die er als *broad base* den effektiven *zakāt*-Einnahmen gegenüberstellte. Legt man dem saudischen *zakāt*-Einzug diese *broad base* zugrunde, betrüge das gesamte *zakāt*-Potential des Privatsektors im Jahre 1962/63 immerhin 191,9 Mio. S.R. und würde sich bis 1975/76 sogar auf 3360,7 Mio. S.R. erhöhen. Der Anteil der tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen an diesem ma-

²³⁷ In dem Zeitraum zwischen 1962/3 und 1976/7, ebd. 356.

²³⁸ „In other words, Zakāh percentage increases over this period were significantly less than the percentage increases in the Zakāh narrow base, indicating that Zakāh effort decreased subsequent to the oil boom.“ Ebd. 356.

²³⁹ Dieses maximale *zakāt*-Potential wurde aus den Beiträgen des Privatsektors zum Bruttoinlandsprodukt, die als Faktorkosten in laufenden Preisen angegeben waren, errechnet, vgl. Tabelle 3, ebd. 358.

²⁴⁰ Die angegebenen Werte errechnen sich aus den Beiträgen des Wohnungssektors zum Bruttoinlandsprodukt in Höhe von 2,5 Prozent, vgl. Tabelle 4, ebd. 359.

²⁴¹ Die Zahlen geben den Anteil des Privatsektors am BIP in Höhe von 2,5 Prozent wieder, vgl. Tabelle 5, ebd. 360.

ximalen *zakāt*-Aufkommen des Privatsektors ginge hingegen von ohnehin schon geringen 1,3 Prozent auf nur 0,7 Prozent zurück.²⁴²

6. Eine realistische Einschätzung der *zakāt*-Kapazität bot ferner ein Vergleich der *zakāt*-Einnahmen zu den Ausgaben des saudischen Staates für Sozialunterstützung. In Saudi-Arabien besteht ein Sozialunterstützungssystem (social security system), das für Arbeiter bei Arbeitsunfällen, Berufskrankheiten, Tod sowie dem Erreichen der Altersgrenze sorgt. Dieser Vergleich zeigte, dass sich die Leistungen der gewährten Sozialbeihilfen zwischen 1968/69 und 1973/74 von hohen 36,4 Mio. S.R. auf 140,1 Mio. S.R. vervierfachen, während die ohnehin schon geringen *zakāt*-Einnahmen im gleichen Zeitraum von 6,0 Mio. S.R. auf lediglich 12,8 Mio. S.R. zunahm. Der Anteil der ohnehin geringen *zakāt*-Einnahmen an den Ausgaben des Social Security Department habe somit eine rückläufige Tendenz von 16,7 Prozent für 1968/9 auf nur 9 Prozent im Jahre 1973/74 aufgewiesen.²⁴³

7. Tabelle 7 verdeutlicht, dass sowohl ein hypothetisches *zakāt*-Potential als auch die tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen weit unter das Niveau der gesamten staatlichen Sozialleistungen Saudi-Arabiens fallen würden. Der Anteil eines möglichen *zakāt*-Potentials an den Ausgaben der saudischen Sozialdienste hätte für das Jahr 1974/75 zwar immerhin 16 Prozent betragen können, der der tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen hingegen nur 0,1 Prozent.

8. Wenn sowohl die Werte eines möglichen maximalen *zakāt*-Potentials als auch die tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen der Jahre 1971/72 bis 1976/77 den Gesamtausgaben des saudischen Staates gegenübergestellt werden, verändert sich das Verhältnis noch mehr zuungunsten der *zakāt*-Kapazität: Während im Jahre 1975/76 die tatsächlichen *zakāt*-Einnahmen nur 0,08 Prozent der gesamten Staatsausgaben erreichen würden, betrüge selbst der Anteil eines hypothetischen maximalen *zakāt*-Potentials an den Staatsausgaben nicht mehr als 4,5 Prozent.²⁴⁴

VI.5.2.3 *Ergebnisevaluierung der zakāt-Besteuerung in Saudi-Arabien*

Vergegenwärtigt man sich sowohl die unter anderem auf Steuerflucht zurückzuführenden geringen effektiven *zakāt*-Einnahmen – das reale *zakāt*-Aufkommen betrug 1973 ganze 11 Mio. Rial, dem Einkommenssteuern in Höhe von 9,674 Mrd. Rial gegenüberstanden²⁴⁵ – als auch den geringen Anteil eines auf *narrow base* und *broad base* berechneten hypothetischen *zakāt*-Potentials am Bruttoinlandsprodukt, zeigt sich, dass die *zakāt*-Praxis in Saudi-Arabien unter den gege-

²⁴² Die Aussagen der Tabelle 5 sind mit Vorsicht zu werten: Einschränkend muss gesagt werden, dass nicht alle Einkommen des Privatsektors der *zakāt* unterliegen. Ferner berücksichtigen die Angaben weder die Einkommensverteilung noch eine mögliche Abwertung der Währung, ebd. 360.

²⁴³ Vgl. Tabelle 6, ebd. 361.

²⁴⁴ Vgl. Tabelle 8, ebd. 363.

²⁴⁵ Vgl. Zaman 1980b: 215.

benen Bedingungen nicht den Anspruch erfüllt, auch nur entfernt für eine Redistribution der Einkommen zu sorgen. Ebenso wenig bestätigt sich die Erwartung, dass die *zakāt* in einem „islamischen Wirtschaftssystem“ als ein wirksames steuerpolitisches Instrument dienen könnte, obwohl in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen ist, dass es sich bei den Entwürfen der Islamischen Ökonomik lediglich um die Definition von Perspektiven handelt. Als Fazit lässt sich festhalten, dass die Vorstellung, die *zakāt* könne als eine stabile Mindesteinnahmequelle des Staates wirtschaftliche Stabilität und Wachstum garantieren, durch das im Vergleich zu den Ausgaben staatlicher Sozialdienste unverhältnismäßig geringe *zakāt*-Aufkommen jeder Grundlage entbehrt.

Die ernüchternden Ergebnisse der saudischen *zakāt*-Praxis werden auch innerhalb der Islamischen Ökonomik diskutiert. So betonen Zarqa und Salama, dass für ökonomische Stabilität und eine gerechte Einkommensverteilung neue Quellen der Finanzierung sowie die Erhebung sogenannter säkularer Steuern parallel zur *zakāt* unerlässlich seien.²⁴⁶ Ebenso wie Raquibuz Zaman plädiert Salama dafür, die *zakāt* mit Hilfe einer verbesserten staatlichen Administration zwangsweise einzuziehen, sie auf alle in Saudi-Arabien lebenden Muslime anzuwenden sowie nicht zuletzt die *zakāt*-Basis zwecks Herstellung von „horizontaler Gleichheit“ auf die Besteuerung aller Kategorien von Einkommen auszudehnen.²⁴⁷

Der letztgenannten Ansicht sind auch Muhammad Anas az-Zarqa und Siddiqi in ihrer Stellungnahme zu Salamas Studie: Da die niedrigen *zakāt*-Erträge auf den hohen Anteil des öffentlichen Sektors am Bruttoinlandsprodukt zurückzuführen seien²⁴⁸ und die Einkommenssteuerentwicklung in Saudi-Arabien in hohem Maße vom Erdöl abhängt,²⁴⁹ müsste die *zakāt* dort auch staatliche Ressourcen und Industrien – etwa die um das Erdöl konzentrierten Industrien – erfassen.²⁵⁰ Monzer Kahf dagegen will den Staat von der *zakāt*-Zahlung ausnehmen und plädiert stattdessen für eine konsequente Einbeziehung des Privatsektors, was eine Vervier- bis Verfünffachung des saudischen *zakāt*-Aufkommens zur Folge hätte.²⁵¹ Dieser Einschätzung legt Kahf eine *zakāt*-Besteuerung des fixen Kapitals des Industriesektors sowie von Geschäftsbauten und Mietshäusern zugrunde und errechnet für 1974 einen möglichen *zakāt*-Anteil des Privatsektors am Bruttosozialprodukt von bis zu 10 Prozent.²⁵²

²⁴⁶ So auch Zarqa in einem Kommentar zu Salama 1982: 365.

²⁴⁷ Vgl. Salama 1982: 364; Zaman 1980b: 220-2; Mahfooz Ahmad dagegen lehnt eine Einbeziehung von Einkommen sowie eine variable *zakāt*-Rate ab, vgl. Kommentar zu Salama 1982: 371.

²⁴⁸ Vgl. M.N. Siddiqi in einem Kommentar zu Salama 1982: 370.

²⁴⁹ Vgl. Zaman 1980: 215.

²⁵⁰ Vgl. Zarqa in einem Kommentar zu Salama 1982: 366.

²⁵¹ Vgl. Kahf in einem Kommentar zu Salama 1982: 369.

²⁵² Vgl. Kahf 1982b: 133, Anm. 25.

VI.5.3 Malaysia

Eine weitere Einschätzung des Wirkungsgrades bestehender *zakāt*-Praxis lieferten die malaysischen Autoren Ismail Muhd Salleh und Rogayah Ngah auf einem *zakāt*-Symposium, das die in den USA ansässige *Association of Muslim Social Scientists (AMSS)* 1979 in Plainfield, Indiana, veranstaltete.²⁵³ Im Gegensatz zur Studie Salamas beschränkt sich die von Salleh/Ngah auf den Agrarsektor. Hier untersuchten die Autoren die Wirkung der *zakāt*-Implementierung, von der in Malaysia fast ausschließlich Reisbauern der unteren Einkommensklasse betroffen sind. Hierzu fragten sie nach den Effekten der *zakāt*-Besteuerung auf die Brutto- und Nettoeinkommen sowie auf die Einkommensdistribution der Steuerdestinataren. Ihre Studie basiert auf der Analyse der Einkünfte von 600 Reisbauern aus vier Regionen, die 1977/78 immerhin 74,6 Prozent der gesamten Reisproduktion des Landes erbrachten.

Das malaysische *zakāt*-System stellt ein extrem begrenztes, sogenanntes *narrow-base* System dar. Mit großzügigen Ausnahmen für Eigentümer, Lohn- und Gehaltsempfänger sowie für andere Agrarproduzenten besteuert es vorrangig die Bruttoeinkünfte von 140.000 Reisbauern mit einer Ertragssteuer von 10 Prozent als eine dem Wert entsprechende einheitliche Rate (*flat rate*). Von den Reisbauern, zu denen in Malaysia Landbesitzende (*owner operators*), reine Pächter (*tenants*) und sog. Besitzer-Pächter (*owner-tenants*) gehören, lebten 1970 etwa 88 Prozent unter der Armutsgrenze, und nur 17,1 Prozent von ihnen erreichten das *niṣāb*. Sie erwirtschafteten angesichts einer hohen Zahl von Farmen mit Pachtsystem und der Nichtabsetzbarkeit von Produktionskosten nur geringe Erträge. Innerhalb der Untergruppen trugen wiederum die Pächter die Hauptlast der *zakāt*-Zahlung. Zu dieser sehr selektiven *zakāt*-Destination kam ferner das Problem einer unzureichend organisierten *zakāt*-Kollektion und -Distribution. Dies zeigt sich etwa darin, dass von dem *zakāt*-Aufkommen des Jahres 1978 von 177.000 malaysischen Dollar nur rund ein Drittel direkt an den Staat gezahlt wurde, während der Rest von den Besteuerten in Selbstveranlagung bestimmt wurde.²⁵⁴

Hinsichtlich der Bewertung der Brutto- und Nettoeinkünfte konstatieren Salleh und Ngah, dass anstelle der geforderten *zakāt*-Rate von 10 Prozent durchschnittlich nur 8,3 Prozent der Bruttoeinkünfte gezahlt wurden und somit ein Verlust von ca. 18 Prozent des *zakāt*-Potentials entstand. Angesichts der substantiellen Differenzen, die für die einzelnen Untergruppen von Produzenten derselben Einkommensklasse gelten, untersuchten sie ferner die Frage, ob die malaysische *zakāt*-Besteuerung das Kriterium der vertikalen Gleichheit, d.h. eine Besteuerung zu gleichen Teilen in unterschiedlichen ökonomischen Situationen, erfülle. Sie kommen

²⁵³ Die Ergebnisse dieses *zakāt*-Symposiums der *AMSS* wurden ein Jahr später von Raquibuz Zaman veröffentlicht, vgl. Zaman, M. Raquibuz (ed.) 1980a: *Some Aspects of the Economics of Zakāh*.

²⁵⁴ Vgl. Salleh/Ngah 1980: 81-83.

zu dem ernüchternden Ergebnis, dass die vorgenommene Bruttoertragsbesteuerung, die die ökonomische Kapazität der Produzenten auch nur verzerrt reflektiere, zwar positive Effekte auf die Distribution der Bruttoeinkünfte zu haben scheint. Im Hinblick auf die Nettoeinkommen tendiere die gegenwärtige *zakāt*-Praxis allerdings dazu, die Ungleichheit (*inequality*) zwischen den Gesamtproduzenten und den Produzentenuntergruppen eher noch zu verstärken: So betrug bei der gegenwärtigen Form der Besteuerung der Bruttoeinkünfte die *zakāt*-Rate für Gesamtproduzenten 15,8 Prozent, für Pächter sogar 20,4 Prozent ihres jeweiligen Nettoeinkommens. Dies lasse sich nicht, so ihr Fazit, als Erfüllung der Bedingung der vertikalen Gleichheit werten.²⁵⁵

Schließlich kommen Salleh und Ngah zu dem Befund, dass die gegenwärtige *zakāt*-Praxis Malaysias dem Anspruch, soziale und ökonomische Gerechtigkeit herzustellen, nicht genüge, weil sich die Ungleichheit der Nettoeinkommen der Reisbauern – wie anhand des ökonomischen Parameters Gini-Koeffizient ersichtlich – noch verstärke. Anhand des sog. Reduktionsindex werde darüber hinaus ersichtlich, dass die durch die *zakāt*-Besteuerung verursachte Ungerechtigkeit für Pächter und Bauern mit einer jährlichen Ernte (*single croppers*) am größten und für landbesitzende Bauern (*owner-operators*) am geringsten ist. Die Tendenz zur Verschlechterung der Nettoeinkommensdistribution würde auch dann zunehmen, wenn den Berechnungen eine *zakāt*-Rate in Höhe von 10 Prozent auf die Bruttoerträge zugrundegelegt würde.²⁵⁶

Nach Ansicht von Salleh und Ngah könne die *zakāt*-Besteuerung in Malaysia ihrem Anspruch, extremer Armut entgegenzuwirken, nur dann gerecht werden, wenn sie in voller Höhe mit 10 Prozent auf die Nettoerträge erhoben und somit Produktionskosten wie beispielsweise für Bewässerung berücksichtigen würde, was zudem den Vorschriften der hanafitischen Rechtsschule entspräche. Unter diesen Bedingungen fielen – statt 17,1 Prozent der Gesamtproduzenten von Reis (16,7 Prozent der Pächter) – dann 40,9 Prozent der Reisbauern (44,4 Prozent der Pächter) unter das *niṣāb* und würden auf diese Weise effektiv entlastet werden.²⁵⁷ Ferner müsse die staatliche *zakāt*-Administration zentralisiert und der *zakāt*-Einzug hinsichtlich der Schätzung, Registrierung und Kollektion von Agrarprodukten mit der Berechnung der Einkommenssteuer koordiniert werden. Schließlich müsste die *zakāt* Profite aus geschäftlichen Aktivitäten, Einkünfte aus Besitz und Vermögen, Löhne und Gehälter sowie die Erträge weiterer Agrarsektoren erfassen.²⁵⁸

²⁵⁵ Ebd. 89-108.

²⁵⁶ Ebd. 109/110.

²⁵⁷ Ebd. 113/4.

²⁵⁸ Ebd. 113-5.

VI. 5.4 Gesamtbeurteilung der Länderfallstudien

Die vorgestellten Länderfallstudien, die nach Intention, Methodik und Aussagekraft stark differieren, weisen vier gemeinsame Tendenzen auf: Zum einen belegen die Ist- und Soll-Studien zu Saudi-Arabien und Malaysia – was auch für die als „Beweis“ der Anwendbarkeit des „Systems“ Islamische Ökonomik fungierende Soll-Studie zu Syrien/Sudan gilt – ein extrem geringes effektives *zakāt*-Aufkommen im öffentlichen und privaten Sektor sowie im Agrarsektor, so dass ein Redistributionseffekt der *zakāt* ausgeschlossen werden muss.²⁵⁹ Diese Tendenz gilt auch dann, wenn den Effizienzanalysen die Hochrechnung eines maximalen *zakāt*-Aufkommens zugrundegelegt wird.

Ein zweites gemeinsames Merkmal der drei vorgestellten Analysen, das als eine der Ursachen für die geringen effektiven und potentiellen Erträge bewertet werden kann, besteht in der Tendenz der Besteuerten zur Flucht vor der *zakāt*. Diese Tendenz, die bei der Erhebung säkularer Steuern überall auf der Welt zu beobachten ist und die in Saudi-Arabien etwa in der Ausnutzung von Gesetzeslücken und in der Verschleierung von Einkünften zum Ausdruck kommt, stellt allerdings den Anspruch der Mehrzahl der Islamischen Ökonomen infrage, dass die Erhebung der *zakāt* aufgrund ihres religiösen Charakters nicht zu Steuerflucht führen würde.²⁶⁰

Drittens zeigt sich, dass ein traditionelles, lediglich an den Vorgaben des *fiqh* orientiertes und zudem selektiv angewandtes *zakāt*-System, das zeitgenössische Entwicklungen wie die Ausweitung des Dienstleistungssektors nicht berücksichtigt oder sich etwa der Erkenntnis verweigert, dass sich in den muslimischen Entwicklungsländern heutzutage der Großteil der armen Haushalte im Agrarsektor befindet, die Gefahr in sich birgt, Ungleichheit unter den Steuerdestinataren und somit die Tendenz zu ungleicher Verteilung noch zu verstärken.

Viertens fanden sich in den Analysen keinerlei Belege für Steuerwirkungen der *zakāt*, wie sie beispielsweise in der Länderfallstudie von Raquibuz Zaman zu Bangladesch und Saudi-Arabien postuliert wurden, namentlich eine Erhöhung der Einkommen und der Nachfrage nach Konsumgütern, eine Zunahme der

²⁵⁹ In einer Kritik zu Zamans Papier über Saudi-Arabien und Bangladesch wurde darauf hingewiesen, dass im Falle einer Einführung der *zakāt* in Bangladesch das jährliche pro-Kopf Aufkommen maximal 10\$ betragen würde, was nicht als Redistributionseffekt bezeichnet werden könne, vgl. Kommentar zu Zaman 1980: 225.

²⁶⁰ Vgl. as-Sayyid, ‘Ātif 1980: Fikrat al-‘adāla aḍ-ḍarībiya fi’z-zakāt fi ṣadr al-islām: 325-6; im folgenden as-Sayyid 1980. Das Problem der Flucht vor der *zakāt* thematisieren die Islamischen Ökonomen erst relativ spät. So betonte etwa Chapra 1992, dass Muslimen Steuerflucht verboten sei und sie sich damit nur selbst Schaden zufügten. Nichtsdestotrotz müsse Steuerflucht durch „informelle soziale Kontrolle“ entgegengewirkt werden. Diabi plädiert in diesem Zusammenhang sogar für eine spezielle staatliche „Strafrate“, deren sozialen Nutzen er höher als die hierbei entstehenden Kosten veranschlagt, vgl. Chapra 1992: 272/3; Diabi, Ali 1993: The Concept of Zakah Evasion: An Economic Interpretation: 24/5; im folgenden Diabi 1993.

Staatseinnahmen sowie ein weitgehender Verzicht auf eine interne und externe Kreditaufnahme des Staates.²⁶¹

Wenn die *zakāt*, so auch die kritische Einschätzung eines Teils der Islamischen Ökonomen, tatsächlich zu einem Instrument der Herstellung sozialer Gerechtigkeit werden soll, muss sie als staatliche Pflichtsteuer etabliert und auf alle Vermögenskategorien erweitert werden, wobei das Prinzip der vertikalen Gleichheit der Besteuerung zu berücksichtigen ist. Ferner sollte die *zakāt* alle Muslime unabhängig von ihrer Nationalität erfassen, und – obwohl im *fiqh* hierzu einander widersprechende Auffassungen vorliegen – etwa die Absetzbarkeit von Produktionskosten berücksichtigen. Einer der wenigen Autoren geht sogar soweit, die Forderung nach Erhöhung der *zakāt*-Effizienz an eine an „islamischen Prinzipien“ orientierte Bodenreform, die sowohl Ackerland als auch städtische Immobilien betreffen sollte, zu knüpfen, ohne allerdings genauere Kriterien für diese Bodenreform zu spezifizieren.²⁶²

VI.6. Zusammenfassung

Als Akteure des *zakāt*-Konzeptionalisierungsprozesses lassen sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts im wesentlichen fünf Gruppen unterscheiden, die in Ansatz und Methodik teils übereinstimmen, teils erheblich voneinander abweichen: erstens die Islamischen Ökonomen, zweitens die Orthodoxie, drittens die Traditionalisten, viertens die muslimischen Säkularisten und fünftens die Islamisten.

Keine konzeptionelle Gleichheit besteht, wie gezeigt, zwischen der Orthodoxie und der Mehrheit der Islamischen Ökonomen, die die *zakāt* auf die Besteuerung zeitgenössischer Vermögensstände wie Bargeld, Aktien oder Industriekapital erweitern will und auf juristische Begründungen ihrer Vorgehensweise weitgehend verzichtet. Im Gegensatz zu den Islamischen Ökonomen lehnt die Orthodoxie Neufassungen der *zakāt* auf der Basis von ökonomischen oder soziologischen Kriterien strikt ab, vermeidet allerdings auch juristische Begründungen. Die Vorgehensweise der Orthodoxie besteht darin, zeitgenössische Vermögenskategorien wie Bargeld oder Aktien in die im *fiqh* erwähnten Vermögensstände zu integrieren, diese implizit als durch die Primärquellen Koran und Sunna gedeckt zu erklären und somit eine mögliche Anwendung des *ig̃tibād* zu umgehen. Diese unter größtmöglicher Auslegung der Rechtsquellen zum Ausdruck gelangende Vorgehensweise, die gleichzeitig in eine minimalistische *zakāt*-Konzeption münden kann, aber nicht zwangsläufig muss, findet sich in den eigenen und den ihr nahestehenden Publikationen der Azhar-Universität bis in die späten 1980er Jahre.

Eine zweite programmatische Trennlinie verläuft zwischen der erwähnten Mehrheit der Islamischen Ökonomen, die das Recht des Staates auf den Einzug

²⁶¹ Vgl. Zaman 1980: 219-220.

²⁶² Ebd. 217-9.

der *zakāt* bejaht und für die Einführung zeitgenössischer Besteuerungsparameter in Zusammenhang mit neuen Entscheidungs- und Konsensfindungsmethoden plädiert, und dem sogenannten traditionalistischen Lager, das extrem restriktive Positionen zur *zakāt* vertritt. Die Traditionalisten beschränken Funktion und Wirkung der *zakāt*-Zahlung auf das Individuum, begrenzen die Rolle des Staates auf eine Mittlerfunktion zwischen dem *zakāt*-Zahler und dem -Empfänger und halten nur die vom Propheten in der Sunna fixierten Steuertypen und -raten, die nicht modifiziert werden dürften, für zulässig.

Konzeptionelle, nicht aber ideologische Übereinstimmung besteht zwischen der Mehrheit der Islamischen Ökonomen und den Islamisten, die beide für sehr extensive Neufassungs- und Erweiterungskriterien der *zakāt* plädieren, und den sogenannten muslimischen Säkularisten, die gegenüber beiden Gruppen in der Minderheit sind. Die muslimischen Säkularisten befürworten hinsichtlich der Steuertypen und -raten sowie der zu steuernden Mindestmenge an Vermögen eine strikt an ökonomischen und soziologischen Kriterien orientierte Neufassung der *zakāt*, die sich nicht in der Substanz, sondern in der Begründung von den Vorschlägen der Islamischen Ökonomen und der Islamisten unterscheidet. Ihnen steht allerdings eine Ablehnungsfront aus Teilen der Orthodoxie, der Islamischen Ökonomen und der Islamisten gegenüber, was wiederum von der heterogenen Zusammensetzung der am Prozess der Konstruktion der *zakāt* beteiligten Akteure zeugt. Zu dieser Ablehnungsfront zählen sowohl Rechtsgelehrte, die – wie etwa Muḥammad al-Mubārak und Yūsuf al-Qaraḍāwī – dem syrischen bzw. dem ägyptischen Zweig der Muslimbruderschaft zuzurechnen sind, als auch Vertreter des islamistischen Lagers in Pakistan wie Abū'l-Aʿlā al-Maudūdī. Die weitgehende inhaltliche Kongruenz zwischen den *zakāt*-Neufassungsvorschlägen der muslimischen Säkularisten und der Islamisten lässt den Schluss zu, dass die Ursache für die damalige Konfrontation zwischen beiden Gruppen weniger in inhaltlichen Differenzen über die *zakāt* als in dem gezielten Angriff der Islamisten auf Vertreter des konkurrierenden politischen Lagers zu suchen ist.

Was die Perzeption der historischen *zakāt*-Regeln und die Konzipierung ihrer Erweiterungs- und Neufassungskriterien betrifft, folgt die Mehrheit der Islamischen Ökonomen extrem maximalistischen Vorstellungen. Innerhalb des breiten Meinungsspektrums der Islamischen Ökonomen herrscht weitgehend Einigkeit über eine *zakāt*-Besteuerung des Realwerts/Kapitalstocks und/oder Wertzuwachses von vorrangig modernen Vermögensständen wie industriellem Kapital, Aktien und Depositen sowie Löhnen und Gehältern in Höhe von 2,5 Prozent. Ferner werden die Neufestsetzung bzw. Erhöhung der *zakāt*-Raten und des *niṣāb*, die Ausrichtung der *zakāt* an der Armutsgrenze und den Lebenshaltungskosten sowie eine flexible Handhabung der *zakāt* als Steuerungsinstrument staatlicher Finanzpolitik für notwendig erachtet. Die Vorschläge zur Modernisierung der *zakāt* werden darüber hinaus in einen Zusammenhang mit der Einführung gesellschaftlicher Konsensprozesse einer künftigen „islamischen Demokratie“ gestellt,

zu denen Methoden der Konsensfindung, der Meinungsbildung und der gesamtgesellschaftlichen Abstimmung gehören. Auf diese Weise sollen Parameter für eine Neudefinition der *zakāt*-Besteuerungs- und Verwendungsvorgaben formuliert werden, die an dem ökonomischen Prinzip der Bedürfnisbefriedigung sowie an der Wohltätigkeit und am Surplus ausgerichtet sind. Die Abstimmungs- und Meinungsbildungsprozesse der Bevölkerung bilden in den Entwürfen der Islamischen Ökonomik auch das Hauptcharakteristikum eines künftigen „islamischen Staates“, dem nicht nur das Recht auf *zakāt*-Einzug zustehen soll, sondern auch die freie Bestimmung aller hiermit verbundenen Administrationsmodi einschließlich der Festsetzung des Kollektions- und Distributionszeitpunktes der *zakāt* sowie ihres gegenzyklischen Einsatzes im Falle einer Inflation.

Bei der Definition der Distributions- und Verwendungsvorgaben der *zakāt* folgen die Islamischen Ökonomen ebenfalls sehr extensiven Interpretationen. Sie nennen etwa die Finanzierung von Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen, staatliche Sozialleistungen im Wohlfahrts-, Wohnungs- und Gesundheitssektor sowie Investitionen in die Infrastruktur.

Kein einheitliches Meinungsbild ließ sich für die in der Islamischen Ökonomik prognostizierten Steuerwirkungen der *zakāt* feststellen, die von einem *incentive-effect* bis zu Mehrfacheffekten reichen. Eine Mehrheit unter den Islamischen Ökonomen sieht allerdings eine – durch die *zakāt*-Auszahlung an die Rezipienten bewirkte – Erhöhung der Konsumfunktion für gegeben, nicht aber eine Zunahme der Sparneigung und Erhöhung der Bereitschaft zu Investitionen. Belege für weitere Steuerwirkungen der *zakāt* – etwa eine Zunahme der Einkommen und Staatseinnahmen oder eine Verringerung der Notwendigkeit zur internen und externen Kreditaufnahme des Staates – fanden sich nicht.

Die ein tatsächliches und hypothetisches *zakāt*-Aufkommen für spezifische Länder errechnenden Länderfallstudien weisen drei gemeinsame Tendenzen auf: Zum einen zeigen die Untersuchungen nur ein extrem geringes effektives *zakāt*-Aufkommen sowohl für den öffentlichen und privaten Sektor als auch für den Agrarsektor, so dass nicht von einem Redistributionseffekt der *zakāt* gesprochen werden kann. Dies gilt selbst dann, wenn den Effizienzanalysen die Hochrechnung eines potentiell maximalen *zakāt*-Aufkommens zugrundegelegt wird. Ein zweites gemeinsames Merkmal der Länderfallstudien besteht in der Tendenz zur Flucht vor der *zakāt*, die allerdings den Anspruch der Islamischen Ökonomen infrage stellt, dass die Erhebung der *zakāt* aufgrund ihres religiösen Charakters nicht zu Steuerflucht führen werde. Drittens birgt ein traditionelles, lediglich an den Vorgaben des *fiqh* orientiertes und zudem selektiv angewandtes *zakāt*-System die Gefahr in sich, bestehende Ungleichheiten unter den Steuerdestinataren noch zu verstärken.

VII. Ansätze der Institutionalisierung der *zakāt*

Das folgende Kapitel untersucht die Anwendung zweier differenter *zakāt*-Modelle exemplarisch in Staaten mit unterschiedlichen politischen Systemen. Dies betrifft zum einen die *zakāt*-Praxis des gesetzlichen Quellenabzugs in einem Staat mit einer „islamischen Gesetzgebung“ wie Pakistan, zum anderen die Praxis einer Islamischen Bank in Ägypten, einem Land mit einem formalen Mehrparteiensystem. Hierbei soll der Effizienzgrad der *zakāt* hinsichtlich des Anspruchs der Gleichheit der Besteuerung, der Einkommensredistribution und der sozialen Sicherheit betrachtet und nach der Rückwirkung der Praxiserfahrungen auf die Formulierung von *zakāt*-Theorien in der Islamischen Ökonomik gefragt werden. Das anschließende Unterkapitel widmet sich dem Stand der Bemühungen um eine Institutionalisierung der *zakāt* auf politischer Ebene.

VII. 1. Die *zakāt*-Praxis in Pakistan

VII.1.1 Politische Entwicklung der *zakāt*-/ʿuṣr-Verordnung von 1979/1980

Der in Pakistan 1979 im Rahmen der Einführung „islamischer Gesetze“ durchgesetzte *zakāt*-Einzug ist vor dem Hintergrund des dort bereits in den 1970er Jahren begonnenen Islamisierungsprozesses zu sehen. Hierbei handelt es sich kurzgefasst um das Ergebnis eines ideologischen Konfliktes zwischen den hochgradig politisierten Islamisten der Jamāʿat-i Islāmī-Partei (JI) und dem Nationalistischen Block, in dessen Verlauf sich die Islamisten unter Führung von Abūʿl-Aʿlā al-Maudūdī gegen die Nationalisten durchsetzen konnten. Den Islamisten aus der JI – in von Interessenkongruenz und von Spannungen gekennzeichneter Wechselbeziehung zu den die Orthodoxie vertretenden Parteien JUI (Jamʿiyat al-ʿUlamāʾ-i Islām) und JUP (Jamʿiyat al-ʿUlamāʾ-i Pakistān) – war es gegen Ende der 1970er Jahre gelungen, angesichts des Scheiterns der Politik vorangegangener nationalistischer Regierungen, die Arbeitslosigkeit, Massenarmut, extreme soziale Disparitäten sowie nicht zuletzt ein soziales Vakuum in dem Verlust der traditionellen Autoritätsbeziehungen hinterlassen hatten, unter dem Motto der „Islamisierung“ die „Ordnung des Islam“ als ein in ökonomischer, sozialer und psychologischer Hinsicht unfehlbares System zu präsentieren. Insbesondere die aus den ungelösten Problemen der Verstädterung und der komplexer werdenden sozialen Arbeitsteilung erwachsenen Enttäuschungen trugen zur partiellen Akzeptanz des Islamisierungsprozesses in den urbanen Zentren bei. Wie im Falle der iranischen Revolution 1978/1979 verhieß der Islam den Menschen eine neue

Autoritätsbasis und erschien ihnen als wirksames Mittel zur Durchführung sozialer Reformen.¹

Die Einführung der „islamischen Gesetze“ wurde ferner durch den Umstand begünstigt, dass Banken, Versicherungswesen und einige wenige Industrien bereits in der Amtszeit Präsident Bhuttos (1971-1977), der sich mit den Schlagworten der „islamischen Gleichheit“ (Islāmī musāwat) und „Gleichheit Muḥammads“ (Musāwat-i Muḥammadī) einer „islamischen“ Rhetorik bediente, verstaatlicht worden waren.²

Die Tatsache, dass sich einzelne Personen aus der straff organisierten Kaderpartei Jamāʿat-i Islāmī (JI) durch Parteipolitik und Infiltration der staatlichen Bürokratie inzwischen einflussreiche Positionen gesichert hatten, machte sie unverzichtbar für das 1977 an die Macht gekommene Militärregime Zia ul-Haq (Ḍiyāʾ al-Ḥaqq), das sich fortan der islamistischen Parteikader als Handlager für Säuberungsaktionen in der Bürokratie und Armee bediente. Im Gegenzug zwang die Jamāʿat-i Islāmī das Regime, „Islamisierung“ als nationales Programm und als dominante Staatsideologie der Gesellschaft Pakistans zu akzeptieren.³

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, eine detaillierte Beschreibung der komplizierten Wechselbeziehung zwischen den Islamisten der JI, den Kräften der Orthodoxie und dem Militärregime zu geben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich Zia ul-Haq zu Anfang seiner Regierungszeit bemühte, in Fragen der Ausarbeitung der „islamischen Gesetze“ einen Konsens zwischen den rivalisierenden orthodoxen Parteien und den Islamisten der Jamāʿat-i Islāmī zu erzielen. Dieses Vorhaben wurde zum einen durch den Umstand erschwert, dass sich die Jamāʿat-i Islāmī nach der iranischen Revolution in einen pro-saudischen und in einen pro-iranischen Flügel, letzterer gegen das Militärregime zu opponieren begann, gespalten hatte. Zum anderen musste Zia ul-Haq den Interessen der im obersten ideologischen Gremium, dem Islamic Advisory Council, vertretenen Orthodoxie entgegenkommen, so dass sich die Diskussionen über die konkrete Anwendung religiöser Prinzipien jahrelang hinzogen und schließlich zu der Überzeugung führten, dass eine „Islamisierung“ nur nach einem langfristigen Stufenplan durchführbar sein würde.⁴

Am 10. Februar 1979 verkündete Zia ul-Haq schließlich die „islamischen Gesetze“, die die Einführung von *ṣarīʿa*-Gerichtshöfen, die Anwendung der *ḥudūd*-Strafung und die Bildung eines Bundesscheriatsgerichts mit Kontroll- und Appellationsfunktion betrafen. Gleichzeitig wurde ein Dreijahresplan zur Einführung eines zinsfreien Bankwesens auf *muḍāraba*-Basis vorgestellt. Hauptpunkt der Rede Zia ul-Haqs war jedoch die Bekanntgabe eines Gesetzentwurfs zum Einzug

¹ Hassan, Riaz 1985: Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan: 275-9; im folgenden Hassan 1985.

² Ebd. 263.

³ Ebd. 271-5.

⁴ Vgl. Khalid 1984: Pakistan und Bangladesh: 297-9; im folgenden Khalid 1984.

von *zakāt* und *‘uṣr*, der für den Juli und Oktober desselben Jahres vorgesehen war; tatsächlich aber kam es zu Verzögerungen von fast einem Jahr. Nach intensiven Diskussionen des zweiten Gesetzentwurfs vom Juni 1980 zwischen Regierung und *‘ulamā’* konnte am 29. Oktober 1980 eine endgültige *zakāt/‘uṣr* – Verordnung in Kraft treten. Inzwischen war mit finanzieller Unterstützung Saudi-Arabiens ein *zakāt*-Fonds mit einer Einlage in Höhe von 2,25 Mrd. Rupien gegründet worden.⁵

VII.1.2 Organisatorische Struktur

Der *zakāt*-Fonds ist in einen allein für die Kollektion zuständigen Zentralen Bundes-*zakāt*-Fonds, in vier Provinz- und in mehrere zehntausend lokale *zakāt*-Fonds untergliedert. Die lokalen Fonds setzen sich aus bis zu sieben Mitgliedern der Stadtteile und Gemeinden zusammen, die Komitees zur Auswahl der Empfangsberechtigten bilden. Auf Provinzebene umfassen die Fonds je fünf Mitglieder, in denen jeweils drei *‘ulamā’* vertreten sein müssen; den Vorsitz führt ein Richter des Obersten Gerichtshofes neben den obersten *zakāt*-Verwaltern. Auf Bundesebene besteht der Zentrale *zakāt*-Fonds aus 20 vom Präsidenten ernannten Mitgliedern, dem die obersten *zakāt*-Verwalter der Provinzen, die Staatssekretäre des Finanzministeriums und des Ministeriums für religiöse Angelegenheiten neben den Richtern des Obersten Gerichtshofs und einem „Chief Executive“ des Zentralen *zakāt*-Fonds angehören.⁶

Die administrative Struktur des *zakāt*-Systems umfasst 289 Unterdistrikte, 72 Distrikte und 4 Provinzkomitees, die von Staatsbeamten und einer großen Zahl von freiwilligen Helfern getragen wird (1983 waren insgesamt etwa 275.000 Personen mit der *zakāt*-Verwaltung beschäftigt). Die Tätigkeit der Freiwilligen ist insbesondere in den lokalen Komitees, von denen im selben Jahr 37.033 registriert waren und die oft von den führenden Persönlichkeiten einer Gemeinde gestellt werden, unverzichtbar. Die lokalen *zakāt*-Komitees, für die sich im klassischen *zakāt*-Gesetz kein Beleg findet, leisten die Hauptarbeit bei der Durchsetzung aller die *zakāt*-Distribution betreffenden Anweisungen des Zentralen *zakāt*-Komitees.⁷

VII.1.3 Kollektionsmodi

In der *zakāt/‘uṣr*-Verordnung Pakistans ist der *zakāt*-Einzug für Sparguthaben in Landeswährung bei inländischen Banken und Sparkassen in Form eines Quellenabzugsverfahrens festgelegt. Der *zakāt* unterliegen neben Sparguthaben noch

⁵ Vgl. Zia-ul-Haq, Mohammad 1979: Introduction of Islamic Laws – Adress to the Nation: 12; im folgenden Zia-ul-Haq 1979.

⁶ Ebd. 7-9.

⁷ Clark, Grace 1986: Pakistan’s Zakāt and ‘Ushr as a Welfare System: 84-86; im folgenden Clark 1986.

Depositen (Termineinlagen), Sparbriefe, Wertpapiere einschließlich Aktien und Schuldverschreibungen von Körperschaften des öffentlichen Rechts, Lebensversicherungspolice und Zertifikate (*Units*) des neugegründeten National Investment Trust und schließlich Zertifikate (*Mutual Fund Certificates*) der Investment Corporation of Pakistan, die Investmentpapiere auf Basis zinsloser Gewinnhaberschaften darstellen.⁸

Das *niṣāb* wurde in der *zakāt/ʿuṣr*-Verordnung von 1980 auf 2000 Rupien festgelegt und eine Steuerrate in Höhe von 2,5 Prozent für die *zakāt* sowie eine Rate von 5 Prozent für *ʿuṣr* bei künstlicher Bewässerung, resp. von 10 Prozent bei natürlicher Bewässerung bestimmt. Die Festsetzung des Einzugsstags auf den Ersten des Fastenmonats Ramaḍān zielt offenbar darauf ab, der weitverbreiteten Tendenz zur Steuerflucht auch moralisch entgegenzuwirken.⁹

Die Einführung des Quellenabzugsverfahrens stieß allerdings bei vielen Pakistanern auf Ablehnung, die hierin eine Verletzung des religiösen Aspekts der *zakāt*-Zahlung sahen und die *zakāt* oft ein zweites Mal direkt an die Armen und Bedürftigen zahlten, um der Pflicht in vollem Umfange gerecht zu werden. Kritisiert wurde allerdings nicht nur die Anonymität des Quellenabzugsverfahrens sowie die hierin zum Ausdruck kommende Entpersönlichung der *zakāt*-Zahlung,¹⁰ sondern auch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen „sichtbaren“ (*zābir*) und „unsichtbaren“ (*bāʿin*) Gütern. Die Bestimmung, fortan alle Vermögenskategorien nur noch als „sichtbare“ Güter zu betrachten, wurde von Tanzil-ur-Rahman, dem Hauptverantwortlichen für den Entwurf der *zakāt*-Verordnung, in Anlehnung an eine entsprechende Argumentation des *fiqh* damit gerechtfertigt, dass alle in Banken oder anderen Finanzinstitutionen deponierten Vermögenstände bereits als dem Staat gegenüber offengelegt zu betrachten seien und folglich unter die Protektion des Staates fielen.¹¹

Eine Neuerung gegenüber den Vorschriften des klassischen *zakāt*-Gesetzes stellt ferner die Bestimmung dar, dass zu den Steuerdestinataren auch Firmen – ungeachtet der Frage, ob es sich dabei um Aktiengesellschaften handelt – gehören. Von den Bestimmungen der in Pakistan dominierenden hanafitischen Rechtsschule weicht darüber hinaus ein Artikel der *zakāt*-Verordnung ab, der eine Besteuerung des Vermögens von Minderjährigen vorsieht. Offenbar orientierte sich die *zakāt*-Verordnung in diesem Fall an den Auffassungen der schafitischen und malikitischen Rechtsschule, die eine Vermögensbesteuerung dieser Personengruppe zulassen. Tanzil-ur-Rahman zufolge lag dieser Bestimmung auch die Absicht der Regierung zugrunde, Steuerflucht so weit wie möglich einzuschränken.¹²

⁸ Vgl. Sidat, Ebrahim 1980: Who is liable to Zakat?: 23ff.; im folgenden Sidat 1980.

⁹ Vgl. Mayer, Ann Elizabeth 1986: Islamization and Taxation in Pakistan: 71; im folgenden Mayer 1986.

¹⁰ Ebd. 64.

¹¹ Ebd. 64/5.

¹² Ebd. 68.

Von dem Quellenabzug ausgenommen sind Giro- und Devisenkonten, Bargeld, Gold, Silber, sonstige Wertpapiere, die Lagerbestände des Handels und der Industrien sowie schließlich *‘uṣr*. Diese Vermögenstände sollen den entsprechenden *zakāt*-Fonds auf der lokalen und der Provinzebene in Selbstveranlagung zugeführt werden. Die per Quellenabzugsverfahren eingenommenen Beträge fließen wiederum direkt in den Zentralen *zakāt*-Fonds, der eine Verteilung auf die unteren Fondsebenen durchführt. Des Weiteren bestimmt die *zakāt*-Verordnung, dass 75 Prozent der von den lokalen Fonds eingenommenen Beträge auch dort zur Verwendung gelangen müssen; für die Provinzfonds ist vorgeschrieben, dass 25 Prozent ihrer Einnahmen in den Kassen der Provinzen verbleiben. Schließlich wurde festgelegt, dass der Verwaltungsaufwand auf lokaler Ebene nicht mehr als ein Zehntel der jährlichen Einnahmen betragen dürfe und die Verwaltungskosten auf Bundes- und Provinzebene von der Bundes- bzw. Landesregierung übernommen werden sollten.¹³ Die entsprechende Neufassung aus dem Jahre 1980, die sich im Widerspruch zur Auslegung der in Sure 9,60 genannten Empfängergruppe „die *zakāt*-Verwalter“ durch die klassischen islamischen Juristen befindet, sah allerdings vor, die bei der Kollektion anfallenden Kosten auf die betreffenden Banken, Finanzinstitutionen und Firmen abzuwälzen.¹⁴

VII.1.4 *Distributionsmodi*

Wie erwähnt, verfügen die lokalen *zakāt*-Komitees in allen Entscheidungen zur *zakāt*-Distribution über einen Ermessensspielraum, der eine sehr flexible Handhabung der Vorgaben gestattet: Die Bestimmungen sehen lediglich vor, dass bei der Auswahl der Empfänger Witwen, Waisen, Behinderten und Studenten religiöser Schulen Vorrang zu geben sei. Der Gefahr willkürlicher und interessengeleiteter Entscheidungen soll die Bestimmung entgegenwirken, dass die sieben Mitglieder der lokalen Komitees ihre Entscheidung im Konsens erzielen müssen.¹⁵

Mit dem *zakāt*-Programm Pakistans werden vier Ziele verfolgt: Erstens die Subsistenzsicherung nicht arbeitsfähiger Personen, zweitens die finanzielle Unterstützung Arbeitsfähiger, die zur Selbstversorgung befähigt werden sollen, drittens die Eingrenzung von Bettelei und viertens die Redistribution des gesellschaftlichen Vermögens. Betrachtet man die Verteilung des gesamten *zakāt*-Aufkommens, zeigt sich, dass der überwiegende Teil hiervon – nämlich bis zu 90 Prozent – für die Subsistenzsicherung der Gruppe der nichtarbeitsfähigen Personen verwendet wur-

¹³ „An important aspect of the proposed system of Zakāt and *‘Ushr* is that 75 Prozent of the amount deposited in the Local Account would be spent in the same village, mohallah or locality from where the collections have been made.“ Vgl. Zia-ul-Haq 1979: 13.

¹⁴ Mayer 1986: 69.

¹⁵ Gegen Entscheidungen der lokalen Komitees besteht die Möglichkeit des Einspruchs bei den Unterdistriktkomitees, vgl. Clark 1986: 88.

de.¹⁶ Der Umfang der Aufwendungen für diese meist durch persönliche Kontakte der Behörden ermittelte Gruppe der Alten und Kranken unterliegt – angesichts der nur begrenzt zu verteilenden Geldmittel – extremen, auch regional bedingten Schwankungen und wird von Beobachtern keinesfalls als ausreichend angesehen.¹⁷

Die zweite Zielgruppe, die zur Selbstversorgung befähigt werden soll, setzt sich zu 80 bis 90 Prozent aus Frauen zusammen, denen durch das *zakāt*-Programm zwar der Erwerb einer Nähmaschine ermöglicht wird, die aber für Material – etwa für Stoffe, Garn oder Scheren – und für die erforderliche Ausbildung an dem Gerät keine oder nur unzureichende Unterstützung erhalten. So zeigen einschlägige Untersuchungen, dass nur 10 bis 15 Prozent der Absolventinnen der ohnehin knappen Ausbildungszentren später zur Selbstversorgung imstande sind.¹⁸

VII.1.5 Aufkommen und Steuereffekte

VII.1.5.1 Makroökonomische Ebene

Die im Steuerjahr 1980/81 eingenommenen *zakāt*-Beträge von 830 Mio. Rupien erweisen sich im Vergleich zum gesamten pakistanischen Steueraufkommen in Höhe von ca. 37 Mrd. Rupien nur als eine geringe Summe; der Anteil der *zakāt* liegt bei nur etwa zwei Prozent. Von diesen 830 Mio. Rupien, die etwa zu drei Vierteln per Quellenabzugsverfahren eingezogen wurden, sind 750 Mio. Rupien an eine Million Empfangsberechtigte verteilt worden.¹⁹ Dieses Verhältnis zwischen den *zakāt*-Einnahmen und Ausgaben ändert sich auch in den darauffolgenden Jahren nicht wesentlich.²⁰

Für die auf makroökonomischer Ebene niedrig erscheinenden Zahlen lassen sich hauptsächlich zwei Ursachen anführen: Zum einen waren durch die *zakāt*-Verordnung weder die Devisenkonten von inländischen und ausländischen Banken, noch die Sparkonten der in Pakistan ansässigen ausländischen Banken besteuert worden. Es ist anzunehmen, dass gerade diese Geldinstitute in dem Zeitraum von 20 Monaten zwischen Verkündigung und Inkrafttreten der *zakāt*-Verordnung regen Zulauf erhielten. Eine zweite Ursache ist darin zu sehen, dass die *zakāt* für Lager-

¹⁶ Ebd. 92.

¹⁷ So erhält z.B. das Krankenhaus von Rawalpindi monatlich 500 Rupien für jeden körperlich und geistig Behinderten, ebd. 88-90.

¹⁸ Ebd. 90.

¹⁹ Vgl. Uzair, Mohammad 1981: The Philosophical Content of the Budget: 10-13; im folgenden Uzair 1981.

²⁰ Clark führt hierzu aus, dass zwischen 1981 und 1983 insgesamt 2,5 Mrd. Rupien eingenommen und an 4 Mio. Empfangsberechtigte verteilt wurden, vgl. Clark 1986: 91; Gerhard Schwarz beziffert auf der Basis eines Regierungsberichts der pakistanischen Wirtschaft die *zakāt*-Einnahmen zwischen dem 20.6.1980 und dem 22.5.1985 auf 4,7 Mrd. Rupien, von denen 3,75 Mrd. Rupien an die Empfänger gingen (Jahresdurchschnitt 750.000 Rupien). Vgl. Schwarz, Gerhard in: *Neue Zürcher Zeitung* 10.10.1985.

bestände von Waren bei Industrie- und Handelsunternehmen, für die eine Höhe von 2,5 Prozent des Buch- oder Marktwertes vorgesehen war, in Selbstveranlagung gezahlt werden durfte. Der Besteuerungsmodus dieser Warenbestände weist eine auffällige Parallelität zur Besteuerung der in der *šarī'a* aufgeführten Handelswaren (*ʿurūd at-tiġāra*) auf, die als sogenannte „innere, verborgene Güter“ (*al-amwāl al-bāṭina*) keinem staatlichen Einzug unterlagen und deren *zakāt*-Zahlung in freier Wahl des Zeitpunkts und der Empfänger gehandhabt werden durfte. Folglich scheint die in Pakistan durchgesetzte *zakāt*-Verordnung die von den klassischen hanafitischen Juristen gewährte Bevorteilung des Handels- und Industriekapitals gegenüber der Besteuerung anderer Vermögenskategorien zu bestätigen.

Die geringen *zakāt*-Aufkommen sind zudem von der Tatsache begleitet, dass *ʿuṣr*, dessen Einführung übrigens weniger agrarpolitische Erwägungen als politische Motive zugrundelagen, den Islamisierungsprozess in Gang zu bringen,²¹ vermutlich wegen organisatorischer Schwierigkeiten bis 1983 nicht in Kraft getreten war und sich der Modus der in Selbstveranlagung zu zahlenden Produktsteuer als nur wenig praktikabel herausstellte, so dass auch offizielle Vertreter der Regierung *ʿuṣr* nur eine marginale Bedeutung beimessen. Was darüber hinaus die vorgesehene stufenweise Einführung der *muḍāraba*-Banken angeht, sah sich die Regierung der massiven Kritik der Islamisten ausgesetzt, die ihr falsche Methoden der Implementierung vorwarfen. Einschlägige Daten des Jahres 1982 bestätigen, dass sich das „Gewinn und Verlust-Teilhaber“-Prinzip bei Koexistenz von Islamischen Banken und kommerziellen Banken mit Zinsnahme nicht durchsetzen konnte. So wurden bis 1982 nur 35 Prozent aller pakistanischen Depositionen auf *muḍāraba*-Konten eingezahlt.²²

VII.1.5.2 Mikroökonomische Ebene

Die Effekte der *zakāt* auf mikroökonomischer Ebene sind gleichfalls ambivalent zu bewerten: Während das *zakāt*-System Pakistans hinsichtlich der Handhabung und Effizienz von einigen Beobachtern als in Teilen funktionsfähig und als ein geeignetes Mittel zur Überwindung der Probleme des wenig effektiven, revisionsbedürftigen und durch ein extrem niedriges Aufkommen gekennzeichneten pakistanischen Steuerwesens bewertet wird,²³ scheint es gleichzeitig eine negative Wirkung auf das Sparverhalten von Kleinsparern zu besitzen, deren Sparkonten im Gegensatz zu den Girokonten der Besserverdienenden der *zakāt* unterliegen. Nach den Untersuchungen Ann Elisabeth Mayers hat sich auch die Entscheidung der Regierung, das *niṣāb* von 1000 auf 2000 Rupien anzuheben, als nicht ausreichend erwie-

²¹ Mayer 1986: 74.

²² Vgl. Khalid 1984: 301; Esposito, John L. 1980: Pakistan: Quest for Islamic Identity: 139-162; im folgenden Esposito 1980.

²³ Mayer 1986: 71; 66/7.

sen, um dieser Tendenz entgegenzuwirken. So sei die Wirtschaft Pakistans nach wie vor durch eine im Vergleich zu anderen Entwicklungsländern niedrige Sparrate von nur 5 bis 7 Prozent gekennzeichnet.²⁴ Ein noch kritischeres Bild entsteht, wenn man die Wirkung auf die einzelnen Empfängergruppen betrachtet: Zwar hätten die Zuwendungen, die sich laut einem Querschnitt von 200 *zakāt*-Komitees monatlich zwischen 50 und 100 Rupien für eine Person und 100 bis 150 Rupien für eine Familie bewegen – was angesichts der für die Existenzsicherung notwendigen Untergrenzen von 300 Rupien (22 \$) pro Person und 500 bis 1000 Rupien (37-44 \$) für eine Familie als keineswegs ausreichend betrachtet wird²⁵ – den betroffenen Familien eine qualitativ bessere Essensversorgung verschafft; für den Großteil der *zakāt*-Rezipienten ließ sich allerdings „keine substantielle Veränderung ihres Lebens (-niveaus)“ nachweisen.²⁶

Ferner lässt sich die Wirkung der *zakāt*-Zahlungen auf die Gruppe der zur Selbstversorgung zu Befähigenden nicht eindeutig beurteilen, weil Belege dafür fehlen, dass die Frauen als die größte Rezipientengruppe bereit waren, die ihnen zugewiesene Rolle einer zur Selbstversorgung fähigen und ökonomisch unabhängigen Person tatsächlich zu übernehmen.²⁷ Hinsichtlich des Ziels, Tendenzen zur Bettelerei zu reduzieren, kommen die Untersuchungen zu dem Ergebnis, dass das Betteln weniger durch *zakāt*-Zahlungen an diese Personengruppe abnahm (Bettler, denen ihre Tätigkeit nachgewiesen wird, verlieren ohnehin ihren Anspruch auf *zakāt*-Mittel) als durch massive Einschüchterung und Haftstrafen.²⁸ Was die Beseitigung von Armut und das Ziel der Einkommensredistribution anbelangt, sieht auch Clark weder eine „substantielle Redistribution“ noch einen messbaren Sekundäreffekt auf der mikroökonomischen Ebene der Dörfer und Gemeinden gegeben. Angesichts der unzureichenden Höhe der Zuwendungen und der Tatsache, dass 90 Prozent des *zakāt*-Aufkommens für den laufenden Unterhalt anstatt für Rehabilitationsmaßnahmen verwendet werden, verneint sie die der pakistanischen *zakāt*-Praxis von ihren Verfechtern zugeschriebene Wirkung, ein System der sozialen Sicherung darzustellen.²⁹

²⁴ Im gleichen Zuge verneint Mayer eine feststellbare Wirkung der *zakāt* auf die Konsumtion, vgl. Mayer 1986: 70/1.

²⁵ Clark 1986: 89/90.

²⁶ Ebd. 91.

²⁷ Ebd. 91/92.

²⁸ Ebd. 92.

²⁹ „It has been a source of some frustration to the Central Zakat Committee and the Central Zakat Administration that of January 1984, about 90 percent of the zakat funds expected had been disbursed to individual mustahaqeen [Berechtigte, d. Verf.] for maintenance rather than for rehabilitation. At the same time, the very small size of zakat's grants means that zakat has no meaningful impact as a social security system or „safety net“. Middle class and rich Muslims must pay zakat, but they cannot have any real expectation that they or their families will ever receive anything back from the system.“ Ebd. 92.

VII.1.6 Die schiitische zakāt-Perzeption

Der 1979 mit der Verkündung der „islamischen Gesetze“ in Gang gesetzte Islamisierungsprozess hatte weitreichende Konsequenzen sowohl für die politische Opposition, deren Betätigungsfeld stark eingeschränkt wurde, als auch für die religiösen Minderheiten des Landes. Entsprechende Restriktionen der Regierung hatten sich zunächst gegen die schon zehn Jahre zuvor als apostatisch verfehlmte Aḥmadiya-Sekte gerichtet, deren Handlungsspielräume 1984 weiter eingengt wurden. Sie betrafen ferner die schiitischen Minderheiten, die sich gegen eine Kodifizierung sunnitischer Interpretationen des Islam zur Wehr setzten und sich vergeblich um die Anerkennung eines schiitischen Gesetzbuches bemühten.³⁰ Pakistans Muslime sind zu 75 Prozent Sunniten der hanafitischen Rechtsschule. Die offizielle Zahl der aus Ismailiten (Ismāʿīliya, Siebenerschia) und Imamiten (Imāmiya od. Ġaʿfariya, Zwölferschia) bestehenden schiitischen Gemeinde wird mit 6,5 Prozent angegeben, inoffizielle Schätzungen liegen bei einem Anteil von 15 Prozent. Die Weigerung der Schiiten, ihre zakāt im Rahmen der neuen zakāt-Verordnung an den pakistanischen Staat zu zahlen, muss sowohl in ihrem Verhältnis zur Staatsidee selbst und ihrem Verständnis der herausragenden Rolle der schiitischen ʿulamāʾ gesehen werden, als auch vor dem Hintergrund des religiös-politischen Spannungsfeldes zwischen Sunniten und Schiiten in Pakistan.

Nach traditioneller zwölferschiitischer Auffassung ist während der Abwesenheit (*ḡaiba*) des verborgenen zwölften Imām Muḥammad al-Mahdī jeder politische, auch schiitische Staat illegitim.³¹ Es sind die schiitischen Rechtsgelehrten (*muḡtabid*, pl. *muḡtabidūn*), Ranghöchste in der Klasse der „gerechten Rechtsgelehrten“ (*al-fuqabāʾ al-ʿudūl* oder *al-fuqabāʾ aš-šarʿiyūn*), die als Interpreten des entschwundenen Zwölften Imām gelten; sie handeln als dessen Stellvertreter (*nurwawāb*) und Repräsentanten (*wukalāʾ*).³² Dieser klerikalen Klasse stehen nach zwölferschiitischer Lehre die zakāt sowie der sogenannte Fünfte (*ḥums*), eine spezifisch schiitische Abgabe auf verschiedenste Arten von Vermögen, zu.³³ Hierdurch erhalten die Rechts-

³⁰ Vgl. Richter, William L. 1986: The Political Meaning of Islamization in Pakistan: Prognosis, Implications and Questions: 134; im folgenden Richter 1986.

³¹ Vgl. Keddie, Nikki R. 1969: The Roots of the ʿUlamāʾ's Power in Modern Iran: 48/49, Anm. 2; im folgenden Keddie 1969.

³² „Commenting on al-Shahīd al-Awwal's statement that *ḥums* due to the *imām* was to be paid in the *ḡayba* to his deputies (*nurwawāb*) he states that the *nurwawāb* were the just Imāmi *fuqabāʾ* possessing the necessary qualifications to give legal decrees (*al-fuqabāʾ al-ʿudūl al-imāmiyyūn al-jāmiʿūn li-sharāʾiʿ al-fatwāʾ*), who were the representatives (*wukalāʾ*) of the Imām.“ Vgl. A.K.S. Lambton unter Bezug auf Zayn ad-Dīn b. ʿAlī al-ʿĀmilī aš-Šahīd at-Tānī, vgl. Lambton 1981: 270/1, Anm. 27.

³³ „The *ḥums*, the fifth in the Imāmi legal system, is a form of taxation incumbent upon the *mukallaḡin* (the believers subject to the Law, in this case the Imāmi) in addition to the *zakāt* (alms). It is calculated on the following seven items after deducting one year's provision: (1) booty (*al-ghanīma*), (2) objects obtained from the sea (*al-ghawṣ*), (3) treasure (*al-kanz*), (4) mineral resources (*al-māʿdin*), (5) gainful earnings (*arbāḥ al-mākāsib*), (6) the

gelehrten regelmäßige Zahlungen, die ihnen eine ökonomische Basis und relative politische Unabhängigkeit vom Staat verleihen.³⁴ Ferner ist im zwölferschiitischen Recht festgelegt, dass der *khums* je zur Hälfte den Deszendenten 'Alis, den *sayyids*, und dem verborgenen Imām, d.h. den ihn vertretenden *muḡtabidūn* zukommen solle, keinesfalls aber einem schiitischen oder sunnitischen Staat.³⁵ Gleiches gilt für die *zakāt*, die an den Imām Muḡammad al-Mahdī, bzw. die ihn repräsentierenden *muḡtabidūn* oder an die Armen direkt gezahlt werden soll,³⁶ wobei die Vorschrift gilt, dass *sayyids* die *zakāt* nur von *sayyids* entgegennehmen dürfen, es sei denn, sie befinden sich in extremer Notlage.³⁷ Ein weiterer Diskussionspunkt unter den schiitischen Rechtsgelehrten war die Frage, ob ein *zakāt*-Kollektor ernannt werden dürfe. Nach überwiegender Meinung der Juristen käme dieses Recht nur einem gerechtem Herrscher (*ḡākim-i šar'*) zu, der auch die Höhe des für den Kollektor bestimmten Betrags aus der eingezogenen *zakāt*-Summe festlegt.³⁸

Diese in der Frage der Legitimität der einziehenden Instanz den Vorschriften der hanafitischen Rechtsschule entgegenstehende Auffassung gab den Anlass zu langandauernden Massendemonstrationen der Schiiten im Jahre 1979. Nach intensiver Diskussion zwischen den '*ulamā'* und der Regierung war in der 1980 vorgestellten Neufassung der *zakāt*-Verordnung eine Befreiung von der *zakāt*-Zahlung an den pakistanischen Staat für den Fall vorgesehen, dass der Betroffene seine Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule nachweist, in der ein staatlicher *zakāt*-Einzug nicht zwingend ist. Dies gilt insbesondere auch für Angehörige der schafiiitischen Schule.³⁹

lawful (*al-ḡalāl*) which has become mixed up with the unlawful (*al-ḡarām*), and (7) land which is transferred from a Muslim to a *dhimmī* (a free non-Muslim who is protected by a treaty of surrender) by the latter's purchase of it." Vgl. Sachedina, Abdulaziz 1980: Al-Khums: the Fifth in the Imāmi Shī'ī Legal System: 276; im folgenden Sachedina 1980.

³⁴ Vgl. Keddie 1969: 48/49; Lambton 1981: 267; Ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit erhielten die schiitischen '*ulamā'* des Iran durch Donationen safawidischer Schahs aus dem *waqf*-Vermögen.

³⁵ „Thus, said al-ḡakīm, a well-qualified *muḡtabid* in the religious sciences could act as the representative (*wakīl*, *nā'ib*) of the imām and collect the *khums* on his behalf. The *nā'ib* had to be the most learned (*al-a'lam*) and righteous (*al-'ādil*) jurist. Both these conditions were desirable in a *muḡtabid* to ensure the proper use of the *khums* in accordance with the wish of the imām in occultation. The *muḡtabid*, having received the *khums*, was to divide it into two parts: the *sabm al-Imām* and the *sabm al-sādāt*." Vgl. Sachedina 1980: 288; vgl. ferner Keddie 1969: 48/49.

³⁶ Lambton 1981: 287; vgl. ferner ḡumainī, Sayyid Rūḡallāḡ al-Mūsawī al- (o.D.): *Risāli-i tauḡīḡ al-masā'il*: 224; im folgenden ḡumainī (o.D.); ḡumainī vermeidet allerdings die Erörterung der Frage, ob die *zakāt* an einen schiitischen Staat zu zahlen sei oder nicht.

³⁷ Lambton 1981: 270; ḡumainī (o.D.): 227.

³⁸ Nach Ansicht von Sāwaḡī, dem Nachfolger von Bahā' ad-Dīn al-'Āmilī, bezeichnet der Terminus *ḡākim-i šar'* den Obersten Richter einer Stadt. Kontroverse Ansichten existieren auch über die Legitimität der Besteuerung von *ḡarāḡ*-Land durch einen ungerechten Herrscher während der *ḡaiba* sowie über die Frage, ob aus der *ḡarāḡ*-Rente stammende Gelder von den Gläubigen angenommen werden dürfen, vgl. Lambton 1981: 270, Anm. 25; 271/2.

³⁹ Vgl. Khalid 1984: 284.

VII.1.7 Gesamtbewertung der zakāt-Praxis in Pakistan

Die abschließende Einschätzung der pakistanischen *zakāt*-Praxis fällt – wie bereits die Bewertung der *zakāt*-Effekte auf der makro- und mikroökonomischen Ebene – ambivalent aus. Zu einer weitgehend positiven Bewertung kommt Mayer. Sie sieht in der *zakāt*-Verordnung von 1980 in erster Linie ein Experiment der Islamisierung der pakistanischen Gesetzgebung sowie einen Versuch der Anpassung der Prinzipien der *šarī'a* an ökonomische Realitäten der Neuzeit. Ihrer Ansicht nach könnten mit der *zakāt* die steuerpolitischen Ziele des Landes insofern erreicht werden, als die *zakāt* die Staatseinnahmen erhöhen und eine Steuer zur Korrektur ökonomischer Prioritäten des Staats darstellen könnte.⁴⁰

Clark gesteht dem *zakāt*-Programm Pakistans als System der öffentlichen Wohlfahrt immerhin einen, wenn auch bescheidenen, Erfolg zu, wobei sie den Aufbau einer landesweiten Infrastruktur – von professionellen Staatsbeamten und einer Vielzahl motivierter Freiwilliger mit insgesamt 275.000 Mitgliedern getragen – ebenso positiv wertet wie die weitgehende Akzeptanz der auf Koran und *šarī'a* basierenden Auswahlkriterien bei der sunnitischen Bevölkerung. Diese nähme die *zakāt* im großen und ganzen als eine gerechte und faire Steuer wahr. Nicht zuletzt stelle der Staat – insbesondere im Hinblick auf den desolaten Zustand des säkularen Steuersystems – die Fähigkeit unter Beweis, wenigstens im Falle einer religiösen Steuer einen gerechten und effizienten Steuereinzug durchzuführen.⁴¹

Allerdings könnten, so Clark in ihrem abschließenden Urteil, die zahlreichen Grenzen der *zakāt*-Implementierung und die aus dem völlig unzureichenden Fondsaufkommen erwachsenden Enttäuschungen nicht übersehen werden. Hierzu zählt sie neben der von den lokalen Komitees verfolgten Interessenpolitik das Problem, dass diese Komitees ausschließlich aus Männern zusammengesetzt sind, die für die Lebenssituation der größten Rezipientengruppe, der Frauen, häufig wenig Verständnis aufbrächten. Die größte Gefahr für die Zukunft des pakistanischen *zakāt*-Systems sieht Clark allerdings in den ungerechtfertigten und völlig unrealistischen Erwartungen der Öffentlichkeit, die eine Folge der Propaganda für die Islamisierung seien. In deutlichem Kontrast zu den geweckten Erwartungen und aufgrund der einem jeden Wohlfahrtssystem inhärenten Grenzen zeige auch das *zakāt*-Programm Pakistans nur minimale Wirkungen. Dies könnte letztlich der Glaubwürdigkeit schaden, wenn Dimension und Kapazität eines Systems öffentlicher Wohlfahrt – insbesondere angesichts der im Lande herrschenden extremen Armut – weiter von extremer Überschätzung⁴² getragen werden. Clark hält eine

⁴⁰ Mayer 1986: 75.

⁴¹ Clark 1986: 93.

⁴² Ein typisches Beispiel für die Überschätzung der *zakāt*-Kapazität gibt Mubasher: „As incomes of the self-employed people will increase, they will extend family consumption standards, which will lead towards higher demands for consumption goods, and, consequently, more employment opportunities will emerge. In brief, the initial expenditures

positive Wirkung des *zakāt*-Systems nur dann für möglich, wenn dieses unabhängig von innenpolitischen Tageszielen, Rhetorik und frei von „islamischen Phantastereien“ institutionalisiert wird und die Regierung zu strukturellen Veränderungen in der Gesellschaft bereit ist.⁴³ Entsprechend ernüchterte Einschätzungen finden sich auch bei den Protagonisten des Islamisierungsprozesses – so bei Zia ul-Haq, der 1985 das von ihm selbst eingeleitete Islamisierungsprogramm als nicht in vollem Umfang erfolgreich kritisierte.⁴⁴ Sogar frühere Anhänger der JI bewerten den Islamisierungsprozess im nachhinein als das rein politisch motivierte Manöver der Islamisten, ihre Alleinherrschaft zu festigen.⁴⁵

Weitreichende Implikationen auf religiös-politischer Ebene sieht wiederum Mayer in der Entscheidung der Regierung, eine sunnitische Version islamischer Steuern in einem Land einzuführen, das zugleich eine bedeutende nichtsunnitische wie auch nichtmuslimische Minderheit besitzt. Mayer sieht hierin eine Gefährdung des Prinzips der Gleichbehandlung aller Bürger unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit, das 1947 vom Staatsgründer Jinnah (Muḥammad ‘Alī Ğinnāh, 1876-1948) etabliert worden war. Sie befürchtet eine Zunahme von Dissens und Fragmentierung unter den ethnischen Gruppen und wagt keine Prognose darüber, wie sich die *zakāt*-Verordnung auf die Zukunft der „islamischen Gesetzgebung“ des Landes und auf den nationalen Zusammenhalt auswirkt.⁴⁶

Entsprechend offen sind Fragen nach den Folgen der zwangsweisen Durchsetzung von „islamischen Gesetzen“. Dies betrifft etwa die Frage, inwiefern Verstaatlichung, Institutionalisierung und Entpersönlichung ethisch-religiöser Vorschriften auf die Rezeption des Islam bei den Gläubigen zurückwirken. Als Ironie der Geschichte werten es einige Beobachter, dass die Politik einer aktivistischen Bewegung, die mit dem Ziel der Schaffung einer kohäsiven und gerechten Gesellschaft angetreten war, bislang in die Zunahme sozialer und konfessioneller Spannungen mündete, die die Integration der pakistanischen Gesellschaft ernsthaft gefährden.⁴⁷

VII.2. Die *zakāt*-Praxis der Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE)

VII.2.1 Organisatorische Struktur der FIBE

Ein weiteres Beispiel für den Stand der Umsetzungsbemühungen aktueller *zakāt*-Konzepte liefert die Praxis der Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE, arab. Bank

from Zakat finances will have multiplying impacts on the income distribution and employment generation.“ Vgl. Mubasher, Yusuf 1980: Zakat – Plenty for the Poor: 17; im folgenden Mubasher 1980

⁴³ Ebd. 93/4.

⁴⁴ Vgl. Richter 1986: 135.

⁴⁵ Hassan 1985: 280.

⁴⁶ Mayer 1986: 73-75.

⁴⁷ Hassan 1985: 280.

Faiṣal al-Islāmī al-Miṣrī), die für die Jahre 1981 bis 1988 untersucht werden soll. Die FIBE war 1977 als Aktiengesellschaft (ägyptischer Anteil 51 Prozent, saudi-arabischer 49 Prozent) mit einem Subskriptionskapital von 8 Mio. US-Dollar, das in 80.000 unteilbare, nominative und nur von Muslimen erwerbbar Aktien à 100 US-\$ emittiert wurde, gegründet worden. Bereits ein Jahr später wurde die Aufstockung des Grundkapitals auf 40 Mio. US-\$ beschlossen, wovon 19 Mio. US-\$ realisiert wurden. Die Bilanzsumme betrug 1978 200 Mio. US-\$.⁴⁸

Die die Bank verwaltenden Gremien umfassen einen Aufsichtsrat, dem der saudische Prinz Muḥammad al-Faiṣal Āl Sa‘ūd vorsteht und u.a. auch Yūsuf al-Qaraḍāwī angehört, eine Hauptversammlung sowie den neugeschaffenen Religiösen Aufsichtsrat (*Ha‘at ar-riqāba aš-šar‘īya*), dessen fünf Mitglieder alle drei Jahre gewählt werden. Dem Religiösen Aufsichtsrat, der alle Geschäftsoperationen der Bank kontrolliert, stand in der Person des Šaiḥ Muḥammad Ḥāṭir ein ehemaliger Muftī Ägyptens vor. Ihm gehörten zeitweise auch Mitglieder der ägyptischen Muslimbruderschaft wie etwa Šaiḥ Šalāḥ Abū Ismā‘īl an.⁴⁹

Laut Artikel 3 der Statuten der FIBE, der vorschreibt, dass alle Aktivitäten der Bank mit der *šar‘a* übereinstimmen müssen und die von dem Bankkapital an die neugeschaffene Institution des *zakāt*-Fonds transferierten *zakāt*-Gelder als Teil der Produktionskosten der Bank betrachtet werden, obliegt dem Religiösen Aufsichtsrat die Prüfung der Geschäftsbilanz, des Jahresabschlusses sowie der sogenannten „Gewinn- und Verlust-Konten“, die jeweils am Ende des von den Monaten Muḥarram bis Dū ‘l-Ḥiġġa des islamischen Mondjahres dauernden fiskalischen Jahres in Form eines Berichts mit gleichlautender Bestätigung abgegeben wird. Für den 1980 eingerichteten *zakāt*-Fonds existiert eine aus acht Mitgliedern zusammengesetzte Kommission,⁵⁰ die in Abstimmung mit dem Šaiḥ al-Azhar und dem *waqf*-Ministerium Einkünfte und Ausgaben des Fonds sowie die Verteilungsprioritäten für das betreffende Jahr festlegt.⁵¹

VII.2.2 Aufkommen des *zakāt*-Fonds

Die Einnahmen des *zakāt*-Fonds verzeichneten zwischen 1981 und 1988 einen kontinuierlichen Zuwachs: So stiegen die *zakāt*-Einkünfte der Bank von 387.286 ägyptischen Pfund (EL) im Jahre 1981 auf über 5.214.456 EL für 1988, eine Hö-

⁴⁸ Vgl. Nienhaus 1982: 250/1.

⁴⁹ Vgl. FIBE Annual Report 1985: 9; Šaiḥ Šalāḥ Abū Ismā‘īl war von 1985 bis zu seinem Tod 1987 Mitglied des Religiösen Aufsichtsrates der FIBE. In den 1980er Jahren war er einer der Hauptakteure islamistischer Parteipolitik in Ägypten, vgl. Farschid, Olaf 1989: Ḥizbīya: die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Ägyptens in den Jahren 1984 bis 1989: 60ff.; im folgenden Farschid 1989.

⁵⁰ In der Funktion des Vorsitzenden und Beraters der *zakāt*-Kommission gehört diesem Gremium seit Anfang der 1980er Jahre auch Šauqī Ismā‘īl Šaḥḥāta an, vgl. FIBE Annual Report 1985: 9.

⁵¹ Vgl. Bank Faiṣal al-islāmī al-miṣrī: 1987: Našāṭ šundūq az-zakāt: 8/9.

he, die allerdings auch der Entwertung des ägyptischen Pfunds gegenüber dem US-Dollar geschuldet war.

Die Einnahmen setzen sich zu einem guten Drittel (Jahresdurchschnitt der Jahre 1981-1986: 35,5 Prozent) aus der Pflichtbesteuerung des Aktienkapitals (*amwāl al-musābimīn*) zusammen, für das eine jährliche Rate von 2,5 Prozent gilt und dessen Anteil sich 1988 auf 3.065.584 EL (was 60 Prozent der gesamten *zakāt*-Einnahmen des Jahres entspricht) erhöhte. Warum für die *zakāt*-Besteuerung nicht 10 Prozent des Nettogewinnes der Bank zur Grundlage genommen wurden,⁵² begründete der Religiöse Aufsichtsrat eigens in einem Rechtsgutachten (*fatwā*, pl. *fatāwā*). Hierin wird argumentiert, dass mit dem Hinweis auf den im klassischen *zakāt*-Gesetz als Ziel der *zakāt*-Besteuerung genannten Wertzuwachs (*namāʿ*) keine reine Wertzuwachsbesteuerung gemeint sei, sondern eine Besteuerung des Vermögens (*māl*) als solches (*waʿl-murād biʿl-namāʿ an yakūn al-māl min šaʿnibi dālika wa-laisa al-murād biʿl-namāʿ al-namāʿ biʿl-fiʿl*). In der FIBE wird dieser Auffassung zufolge dem Kapitalwert der Aktien ein erwirtschafteter Gewinn hinzugezählt und der Gesamtbetrag mit einer *zakāt* in Höhe von 2,5 Prozent besteuert.⁵³

Die zweite Quelle, aus der sich der *zakāt*-Fonds der FIBE finanziert, sind sogenannte Investmentkonten, d.h. Konten, auf denen der Sparer sein Geld mit einer festen Laufzeit anlegt und in einem *muḍāraba*-Verhältnis⁵⁴ an dem Gewinn oder Verlust der Aktivitäten der Bank beteiligt ist. Die Abführung der *zakāt*, die hier ebenfalls 2,5 Prozent des Kapitalwerts (abzüglich der Gewinne) besteuert, ist im Gegensatz zur Besteuerung des Aktienkapitals allerdings freiwilliger Natur. Ein *zakāt*-Abzug von den Investmentkonten, deren Aufkommen von 17.219 EL (1981) auf 1.017.776 EL (1988) mit einem durchschnittlichen Anteil am Gesamtaufkommen von 27 Prozent (Durchschnitt der Jahre 1981-1986) zunahm, erfolgt indes nur, wenn die Bank durch den Depositor dazu eigens ermächtigt wird.

Die dritte und vierte durch den *zakāt*-Fonds besteuerte Vermögenskategorie umfasst mit einem Anteil von 7,6 Prozent sogenannte individuelle Abführungen (Durchschnitt der Jahre 1981-1986) sowie Spenden und sonstige Zuwendungen. Die in Geldform oder als Sachmittel (z.B. Schenkungen von Grundbesitz) erhaltenen Zuwendungen erreichten in dem Zeitraum zwischen 1981 und 1986 allerdings nicht mehr als 2,7 Prozent des gesamten *zakāt*-Aufkommens.

⁵² Die Auffassung, dass in der FIBE durch die *zakāt* 10 Prozent des Nettogewinns besteuert werden, vertritt etwa El-Gawhary, vgl. El-Gawhary, Karim 1994: Islamische Banken in Ägypten. Soziale Verantwortung oder 'parasitäres' Gewinnstreben: 79; im folgenden El-Gawhary 1994.

⁵³ Vgl. Bank Faiṣal al-islāmī al-miṣrī (o.J.): Fatāwā haiʿat ar-riqāba aš-šarʿiya: *fatwā* Nr. 51, S. 72.

⁵⁴ Wie in Kapitel V.3. Die Staatskonzeption in der Islamischen Ökonomik erläutert, bezeichnet die *muḍāraba* eine Finanzierungsart, bei der die Bank Kapital an einen aktiven Partner (*muḍārib*) zur Verfügung stellt und als stiller Investor (*rabb al-māl*) das alleinige Risiko der Unternehmung trägt. In umgekehrtem Verhältnis zur Kreditvergabe fungiert die Bank gegenüber ihren Einlegern wiederum selbst als *muḍārib* (aktiver Partner). Vgl. Nienhaus 1982: 257-9.

Schließlich fließen in den *zakāt*-Fonds noch Gewinne von Konten, die speziell zum Zwecke der Wohltätigkeit (*ʿā'id ḥisābāt al-istiṣmār*) eingerichtet wurden und deren Zahl sich von einem Konto im Jahre 1981 auf 83 Konten im Jahre 1988 erhöhte. Die Gesamtsumme der in diesen „Investitionskonten zum Zwecke der Wohltätigkeit“ auch in Fremdwährungen wie US-Dollar und englischen Pfund festgelegten Gelder erreichte 1988 insgesamt 939.351 EL, während die an den *zakāt*-Fonds transferierten Gewinne 142.162 EL ausmachen. Im Gegensatz zum übrigen *zakāt*-Aufkommen können die Kontoinhaber den Verwendungszweck dieser Gelder selbst bestimmen.⁵⁵

VII.2.3 Ausgaben und Verwendung des *zakāt*-Fonds

Zu den durch den Religiösen Aufsichtsrat in Rücksprache mit dem Šaiḥ al-Azhar und dem *waqf*-Ministerium einmal im Jahr bestimmten *zakāt*-Empfängerkategorien gehören Einzelpersonen, die einen Anteil von 37 Prozent (Durchschnitt der Jahre 1981-1986) erreichen, Theologiestudenten (33,2 Prozent), Wohlfahrtsorganisationen (12,4 Prozent) sowie private Moscheen (2,3 Prozent). Ein Betrag von durchschnittlich 3,7 Prozent des jährlichen *zakāt*-Aufkommens floss darüber hinaus in die Verwaltung der *zakāt*-Mittel. Die Gesamtaufwendungen für die vier genannten Rezipientenkategorien und die *zakāt*-Verwaltung beliefen sich 1988 auf 1.866.188 ägyptische Pfund.

Zur Rezipientengruppe der Einzelpersonen zählen Waisen und Witwen, Behinderte, Alte und Kranke sowie durch den plötzlichen Tod des Familienoberhauptes in Not geratene Familien. Diese erhalten Geld- oder Sachmittel sowie Dienstleistungen mit der Absicht, dass sie sich eines Tages selbst versorgen können. Die Aufwendungen für diese Gruppe nahmen seit 1981 von 97.767 EL über 110.681 EL (1986) auf 957.174 EL im Jahre 1988 zu. Der Großteil dieser Mittel – nämlich bis zu 71,4 Prozent (1986) – wurde allerdings für die Subsistenzsicherung verarmter Familien und nur zu einem geringen Teil für Rehabilitationsmaßnahmen verwendet, wobei nur 1,5 Prozent für temporäre Kompensationen, 11,2 Prozent für Katastrophen sowie jeweils ca. 4 Prozent für Sachmittel (z.B. Einladungen zum Fest des Fastenbrechens) und akute Notfälle vorgesehen waren.

Ein deutlicher Anstieg der Aufwendungen war auch bei der zweiten Rezipientengruppe, den Studenten der Azhar-Universität, zu verzeichnen: Die Subsidien dieser Gruppe nahmen von 84.525 EL für 1981 auf 320.279 EL im Jahre 1986 zu, was einem Anstieg um 379 Prozent entspricht. Im Jahre 1986 entschied die Bank, nicht mehr nur Geld- und Sachmittel (in Form von Kleidung und Büchern) bereitzustellen, sondern den Kauf und Bau von Studentenwohnheimen in Kairo und den Provinzen (z.B. Assiut) zu finanzieren. Entsprechend wurden 1988 nur 7.173

⁵⁵ Vgl. Bank Faišal al-islāmī al-miṣrī 1987: Našāṭ ṣundūq az-zakāt: 13-16; FIBE Annual Report 1988: 28; 50/51.

EL in Geldform verteilt, während gleichzeitig 202.157 EL in die „Students Charity Housing Services“ flossen.

Bei der dritten Verwendungskategorie handelt es sich um Wohlfahrtseinrichtungen, die allerdings staatlich anerkannt sein müssen und vom Sozialministerium ausgesucht werden. In diesem Sektor dominiert, oft in Form einmaliger Zahlungen, die Unterstützung medizinischer Versorgungseinrichtungen sowie die Förderung von Einzelprojekten (etwa des Herzzentrums an der Azhar-Universität). Die hierfür verwendeten Summen nahmen seit 1986 (543.138 EL) deutlich zu und gingen danach leicht zurück (1988 auf 409.173 EL).

Ein leichter Rückgang der Aufwendungen war auch bei der Rezipientenkategorie der Stadtteilmoscheen (*masāǧid abḥiya*) zu verzeichnen, bei denen es sich um privat finanzierte Moscheen handeln muss, die nicht dem ägyptischen *waqf*-Ministerium unterstellt sind. Die für Renovierung, Fertigstellung und Ausstattung bereitgestellten Mittel erreichten zwischen 1981 und 1986 einen Anteil von 2,3 Prozent des gesamten *zakāt*-Aufkommens und betragen 1988 37.458 ägyptische Pfund. Darüber hinaus finanziert die FIBE Zentren zur Koranrezitation, in denen im Namen der Bank einmal im Jahr Rezitationswettbewerbe stattfinden. Die für diesen Zweck bereitgestellte Summe von 100.000 EL (1988: 111.397 EL) wurde in den erwähnten Investmentkonten angelegt und der erwirtschaftete Gewinn als Preisgeld zwischen 800 EL (1. Preis) und 200 EL zur Verfügung gestellt.⁵⁶

VII.2.4 Evaluierung der *zakāt*-Praxis der FIBE

Betrachtet man die *zakāt*-Praxis der FIBE im untersuchten Zeitraum zeigt sich, dass die Einnahmen des *zakāt*-Fonds zwischen von 1981 bis 1988 kontinuierlich anstiegen und im letzten Jahresabschnitt sogar die 5 Millionen-Grenze (in EL) überschritten, eine Höhe, die allerdings auch auf die Entwertung der ägyptischen Währung zurückzuführen war. Dieses *zakāt*-Aufkommen setzte sich zu mehr als zwei Dritteln aus der Pflichtbesteuerung des Aktienkapitals sowie aus den freiwilligen Abführungen der Investmentkonten zusammen, während der Beitrag der übrigen Quellen eher marginal war.

Entsprechend nahmen die Ausgaben des *zakāt*-Fonds zu, mit Ausnahme des Jahres 1988, als von 5,2 Mio. EL die Summe von 3,3 Mio. EL als Reserve zurückbehalten wurde. Der Großteil dieser Gelder floss in die Subsistenzsicherung verarmerter Familien (Geld- und Sachmittel für Subsistenz, Notfälle und Katastrophen), in die Unterstützung von Studenten und schließlich in die Förderung staatlich anerkannter Wohlfahrtsorganisationen. Auffällig ist darüber hinaus, dass in der Frage der Förderung von Studenten, die durch das islamische Recht nicht gedeckt ist, die Auswahlgremien Religiöser Aufsichtsrat, Šaiḥ al-Azhar und das

⁵⁶ Vgl. Bank Faišal al-islāmī al-miṣrī 1987: Našāṭ ṣundūq az-zakāt: 17-29; FIBE Annual Report 1988: 26-28; 51/52.

waqf-Ministerium keine Veranlassung sahen, ihre Neuinterpretation des klassischen *zakāt*-Gesetzes entsprechend zu begründen. Ferner fehlt eine Begründung für die Finanzierung privater Moscheen, die im Widerspruch zum *zakāt*-Gesetz – insbesondere dem der hanbalitischen Schule – steht.

Für eine Beurteilung der Effizienz der *zakāt*-Einnahmen und -Distributionsprioritäten liefert die Praxis der FIBE trotz einiger Parallelen zur pakistanischen *zakāt*-Praxis wenig Hinweise, aus denen verallgemeinerbare Folgerungen gezogen werden könnten. Die Einnahmen des *zakāt*-Fonds sind – auch aufgrund der inhärenten Grenzen der in der FIBE durchgesetzten *zakāt*-Bestimmungen, die z.B. nur 2,5 Prozent des Realwerts der Aktien vorsehen – eher marginal im Vergleich zum bis 1985 kontinuierlich verlaufenden Anstieg der Depositen (1981: 469,2 Mio. \$, 1985: 1595,4 Mio. \$, 1987: 1505,4 Mio. \$), der Nettogewinne (1981: 32,3 Mio. \$, 1985: 123,5 Mio. \$, 1987: 92,1 Mio. \$) sowie der auf die Investmentkonten ausgeschütteten Summen (1981: 28,9 Mio. \$, 1985: 115,1 Mio. \$, 1987: 82,1 Mio. \$). Während die Konten, die Nettoprofite sowie die gesamten Operationen auf Basis der kurz- und mittelfristigen Finanzierungsarten *muḍāraba*, *mušāraka*⁵⁷ und *murābaha*⁵⁸ bis 1985 extrem hohe Zuwachsraten von bis zu 126 Prozent und danach ein leicht rückläufiges Wachstum verzeichneten, was vermutlich auf die neu auf den Markt drängende Konkurrenz der sogenannten Islamischen Investmentgesellschaften zurückzuführen war, die ähnlich hohe Ausschüttungen versprachen, pendelte sich das jährliche *zakāt*-Aufkommen – nach entsprechendem Zuwachs in den ersten Jahren – bei ca. 2 Mio. ägyptischen Pfund (1985: 2,0 Mio. EL, 1987: 2,3 Mio. EL) ein. So bewegte sich der Anteil des jährlichen *zakāt*-Aufkommens an den Depositen zwischen 0,12 Prozent (1985) und 0,15 Prozent (1987), der an den Nettogewinnen zwischen 1,6 Prozent (1985) und 2,49 Prozent (1987) und der *zakāt*-Anteil an den auf die Investmentkonten ausgeschütteten Summen zwischen 1,7 Prozent (1985) und 2,8 Prozent (1987).

Das von der FIBE ausgewiesene jährliche *zakāt*-Aufkommen von ca. 2 Mio. EL lässt sich nur insofern als ein Erfolg werten, als damit eine Islamische Bank erstmals unter Beweis stellte, ein *zakāt*-Aufkommen zu erwirtschaften und dieses – unter den Augen einer eigens dafür geschaffenen Instanz, dem Religiösen Aufsichtsrat – an ausgewählte Empfängergruppen zu verteilen. Die Höhe des Aufkommens ist an sich eher gering und erreicht nur einen Bruchteil im Vergleich zu den Sozialausgaben des ägyptischen Staates. Ohne eine positive Wirkung für die betroffenen Empfängergruppen in Abrede zu stellen, scheinen für die FIBE bei der Entscheidung, eine islamische Steuer einzuführen, doch eher ideologische Aspekte im Mittelpunkt gestanden zu haben.

⁵⁷ Bei der *mušāraka*-Partnerschaft handelt es sich um das anteilige Einbringen von Kapital und Arbeit mit Gewinn- und Verlustbeteiligung zu gleichen oder vorher festgelegten Teilen, vgl. Nienhaus 1982: 255-7.

⁵⁸ Bei *murābaha* handelt es sich um ein von der Bank getätigtes doppeltes Kaufgeschäft mit festem Gewinnaufschlag, ebd. 256.

So bestätigt die *zakāt*-Praxis einer Islamischen Bank die sowohl bei der *zakāt*-Praxis in Pakistan als auch in den Länderfallstudien zu Syrien/Sudan, Saudi-Arabien und Malaysia beobachtete Tendenz eines unverhältnismäßig geringen *zakāt*-Aufkommens. Diese Tendenz zeigt sich unabhängig davon, ob durch die *zakāt* der Agrarsektor, der öffentliche- oder der Privatsektor oder wie in diesem Fall die Konten einer Islamischen Bank besteuert werden. Analog zur *zakāt*-Praxis in Pakistan, wo bis zu 90 Prozent für die laufende Subsistenz anstatt für Rehabilitationsmaßnahmen aufgewendet werden, bleibt eine auch nur entfernt als substantiell zu bezeichnende Redistribution der Einkommen aus, was die Bank allerdings auch nicht explizit beansprucht.⁵⁹ Angesichts der immensen sozialen Probleme Ägyptens wie ungleiche Verteilung der Güter, Urbanisierung und hohe Staatsverschuldung überwiegt der Gesamteindruck, dass mit dem in der FIBE praktizierten *zakāt*-Einzug eher ideologische Bedürfnisse befriedigt werden.

Die *zakāt*-Praxis der FIBE kann vielmehr als ein Beleg dafür gelten, dass – im Gegensatz zu den meist maximalistischen *zakāt*-Entwürfen der Islamischen Ökonomen – sowohl praktisch als auch gesellschaftspolitisch lediglich minimalistische *zakāt*-Konzeptionen durchsetzbar sind. Im historischen Kontext bestätigt sich dies für Ägypten sowohl mit Blick auf das gescheiterte Sparkassenmodell von Aḥmad an-Nağğār (1963-1967), das einen freiwilligen *zakāt*-Einzug vorsah, als auch im Vergleich zu einem abgelehnten Entwurf für ein nationales *zakāt*-Gesetz von 1948. Allerdings enthielt letzterer extrem maximalistische Forderungen wie die Besteuerung des Realwerts sämtlicher Kapitalgüter, des aus Immobilien erwirtschafteten Nettogewinns sowie jeglichen ausländischen Kapitals.

VII. 3. *Institutionalisierung der zakāt auf politischer Ebene*

VII.3.1 *Internationale zakāt-Konferenzen*

Die Institutionalisierung der *zakāt*-Vorschriften vollzieht sich ferner im Rahmen internationaler Konferenzen, die in unregelmäßigen Abständen stattfinden. Die Erste Internationale *Zakāt*-Konferenz war vom dem *waqf*-Ministerium zugeordneten *Bait az-zakāt* Kuwaits im Mai 1984 ausgerichtet worden. Hier befassten sich die Konferenzteilnehmer erstmals auch auf internationaler Ebene mit Fragen der aktuellen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Relevanz der *zakāt* und den gesetzlichen Grundlagen der Organisation von *zakāt*-Institutionen. Zu den teilnehmenden Nationen zählten Saudi-Arabien, Ägypten, Sudan, Syrien, Jordanien, Tunesi-

⁵⁹ Vgl. die nachstehende Formulierung der FIBE: „Die *zakāt* korrigiert die Vermögensverteilung und beseitigt den Hass. Sie zielt darauf ab, den Armen von seiner Not zu befreien, sein(e) Bedürfniss(e) zu befriedigen und sorgt dafür, Stabilität und gegenseitige Verantwortung, Solidarität und Barmherzigkeit (in) der Gesellschaft zu verankern.“ Vgl. Bank Faiṣal al-islāmī al-miṣrī 1987: Naṣāṭ ṣundūq az-zakāt: 7.

en, Qatar, Bahrain, die Vereinigten Arabischen Emirate sowie Indonesien, Malaysia und sogar Jugoslawien.⁶⁰

Die lediglich als Empfehlungen veröffentlichten Konferenzergebnisse reflektieren in erster Linie die Absicht, eine Koordination zwischen den nationalen *zakāt*-Organisationen zu erzielen. So sprachen sich die Konferenzteilnehmer sowohl für die Errichtung nicht-staatlicher *zakāt*-Institutionen auf nationaler Ebene aus als auch für die Gründung eines supranationalen *zakāt*-Fonds (*ṣundūq az-zakāt*), dessen Finanzierung die betreffenden Staaten übernehmen sollten.⁶¹ Dieser gemeinsame *zakāt*-Fonds sollte zunächst der Organisation der Islamischen Konferenz (*Munazzamat al-Mu'tamar al-Islāmī*) unterstellt werden und zu einem späteren Zeitpunkt ein Generalsekretariat umfassen, das sämtliche Angelegenheiten der *zakāt* koordiniert.⁶² Desweiteren sahen die Empfehlungen vor, eine einheitliche Fassung der *zakāt*-Vorschriften durch eine dreißigköpfige Kommission aus Rechts- und Wirtschaftsexperten erarbeiten zu lassen und zum gesamten *zakāt*-Komplex mehr thematische Aufklärung zu erwirken.⁶³

Zu den wichtigsten Vorschlägen der Ersten Internationalen *Zakāt*-Konferenz gehörte es, mit der *zakāt* auch Vermögensstände der Aktiengesellschaften sowie Aktien zu besteuern, wobei im Falle des Handels und der Anlage der Aktie jeweils 2,5 Prozent des Marktwertes zum Tagespreis oder 2,5 Prozent der Dividende in Aufrechnung mit anderen Vermögenswerten innerhalb eines Jahres gelten sollten. Ferner wurde für Depositen wie auch für Gewinne, die aus Immobilienbesitz und industriellen Aktivitäten erwirtschaftet werden, analog zur Besteuerung der im islamischen Recht genannten Kategorie der Handelswaren eine *zakāt*-Rate in Höhe von 2,5 Prozent des Nettoprofits vorgeschlagen.

Auffällig ist, dass die als *fatāwā* vorliegenden Empfehlungen sich nicht grundlegend von den Richtlinien des erwähnten *zakāt*-Reports der Arabischen Liga aus dem Jahre 1952 unterscheiden.⁶⁴ Im Gegensatz zum *zakāt*-Report von 1952 vertreten die Teilnehmer der Ersten Internationalen *Zakāt*-Konferenz allerdings mehrheitlich nur minimalistische *zakāt*-Konzeptionen. Maximalistische *zakāt*-Konzeptionen, die in dem erwähnten Entwurf für ein *zakāt*-Gesetz Ägyptens von 1948 und dem *zakāt*-Report von 1952 mit Vorschlägen zur Besteuerung von Aktienkapital (10 Prozent auf Dividende bei Erhalt), von Firmen und Immobilien (10 Prozent des Nettoprofits bei Erhalt) wie auch von Löhnen und Gehältern (in Auf-

⁶⁰ Insgesamt handelte es sich um 55 Teilnehmer, vgl. Mu'tamar az-zakāt al-awwal 1984: *Tauṣiyāt al-mu'tamar wa'l-fatāwā al-mustahlaṣa min nadawāt al-lağna al-'ilmiya li'l-mu'tamar*: 144; im folgenden Mu'tamar az-zakāt al-awwal 1984.

⁶¹ Vgl. Punkt 2 und 5 der Vorschläge, ebd. 145.

⁶² Punkt 3, ebd. 145.

⁶³ Punkt 4 und 8 der Vorschläge, ebd. 145.

⁶⁴ Vgl. Mannan 1970: 289-290.

rechnung mit anderen Vermögen und Einkommen 2,5 Prozent bei Erhalt) dominierten, erwiesen sich auf der Konferenz von 1984 als nicht durchsetzbar.⁶⁵

Eine interessante Neuerung stellt allerdings die Präzisierung der Bestimmungen für Aktiengesellschaften dar: Die Gutachten der Konferenz von 1984 sahen vor, dass der *zakāt*-Zahlung Rechtsgeltung in Form eines in den Firmenstatuten verankerten Textes und einer persönlichen Zustimmung der Aktionäre verschafft werden sollte, so dass die *zakāt* entweder von der Aktiengesellschaft oder von den Aktionären aufgebracht wird.⁶⁶ In der Frage der Besteuerung von festverzinslichen Wertpapieren (*as-sanadāt dāt al-fawā'id ar-ribawīya*) und Depositen (*al-wadā'ic ar-ribawīya*) befürworteten die Konferenzgutachten eine *zakāt* in Höhe von 2,5 Prozent auf die angelegte Summe – mit Ausnahme der daraus erwachsenen Zinsen (*al-fawā'id ar-ribawīya al-mutarattaba 'alā'l-aṣl*), die als illegaler Vermögenszuwachs betrachtet werden.⁶⁷ Zur Besteuerung von Schulden durch die *zakāt* gelangten die Teilnehmer dagegen zu keiner abschließenden Meinung. Schließlich wurde das islamische Mondjahr als Grundlage zur Berechnung des *zakāt*-Steuerjahres festgelegt. Für den Fall, dass das Steuerjahr auf der Basis von Sonnenjahren berechnet würde, solle die *zakāt*-Rate 2,575 Prozent betragen.⁶⁸

Eine sehr extensive Auslegung des klassischen *zakāt*-Gesetzes findet sich auf der Zweiten Internationalen *Zakāt*-Konferenz, die auf Einladung des saudischen „Zakah and Income Tax Department“ 1986 in Riad stattfand. Hier sprachen sich die Teilnehmer erstmals dafür aus, die *zakāt*-Mittel vorzugsweise in den Bau von Schulen, Krankenhäusern und Wohlfahrtseinrichtungen zu investieren, statt die zum Empfang der *zakāt* berechtigten Gruppen mit jährlichen Unterhaltszahlungen zu alimentieren. Aus den vorliegenden Quellen ist allerdings nicht ersichtlich, ob dieser Vorschlag auch Eingang in eine entsprechende *fatwā* der zuständigen juristischen Kommission fand.⁶⁹

Die Empfehlungen dieser Konferenz gingen denn auch nicht über eine Wiederholung der zwei Jahre zuvor formulierten Absichtserklärungen hinsichtlich der Schaffung internationaler Strukturen hinaus. Kritisch bleibt zu vermerken, dass die Gründung eines supranationalen *zakāt*-Fonds, die Bildung einer Wissenschaftskommission zur Vereinheitlichung des *zakāt*-Regelwerks sowie die Absicht, die Konferenz einmal jährlich abzuhalten, bis 1986 nicht verwirklicht worden waren. Auf eine weitgehende Stagnation der Bemühungen um eine Internationalisierung der *zakāt*-Vorschriften deutet auch die Ablehnung des Vorschlags hin, die *zakāt* durch die innerislamische Organisation des Islamischen Solidaritätsfonds (*Ṣundūq*

⁶⁵ Vgl. Mu'tamar az-zakāt al-awwal 1984: 147/8.

⁶⁶ Ebd. 146/7.

⁶⁷ Ebd. 148.

⁶⁸ Ebd. 149.

⁶⁹ Vgl. die saudische Tageszeitung Aṣ-Šarq al-Auṣaṭ 2.8.1986.

at-Taḍāmun al-Islāmī)⁷⁰ einzuziehen und überregional zu verwenden. Diesem Vorschlag hatte sich insbesondere die in Jidda ansässige „Vereinigung für die islamische Rechtswissenschaft“ (*Mağma^c al-Fiqh al-Islāmī*) widersetzt. Diese begründete ihre Haltung mit dem Argument, dass eine derartige Verwendung der *zakāt*-Mittel gegen den Text der Gründungsurkunde des *zakāt*-Fonds verstoße und zudem die Interessen der vom Koran bestimmten Empfängergruppen verletze.⁷¹ Die Veröffentlichungen der Zweiten Internationalen *Zakāt*-Konferenz geben ferner keinerlei Aufschlüsse darüber, ob die der Konferenz von zahlreichen nationalen *zakāt*-Organisationen vorgelegten Berichte⁷² auch zu einer ernsthaften Diskussion über die Erfolge und Probleme der *zakāt*-Praxis geführt hatten.

Die Dritte Internationale *Zakāt*-Konferenz fand 1990 in Kuala Lumpur unter gemeinsamer Leitung des dortigen Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, des *IRTI*, des saudischen „Zakah and Income Tax Department“ sowie des kuwaitischen „Bait az-Zakāt“ und des „International Shari‘ah Board for Zakah“ statt. Zu den erklärten Zielen der Konferenz gehörte es, die unterschiedlichen *zakāt*-Modelle der nationalen *zakāt*-Organisationen zu erfassen und auf ihre Effizienz hin zu prüfen, wobei den Effekten eines zwangsweisen staatlichen *zakāt*-Einzugs besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Nicht zuletzt sollte die Konferenz auch dem Erfahrungsaustausch zwischen Rechtsexperten und amtlichen *zakāt*-Verwaltern dienen.⁷³ Als interessante Nachricht erwies sich die Mitteilung, dass der Islamische Solidaritätsfonds durch ein entsprechendes Rechtsgutachten inzwischen autorisiert worden war, *zakāt*-Gelder einzuziehen und das Aufkommen „gemäß den Kriterien der *ṣarī‘a*“ überregional in muslimischen Ländern wie auch in Staaten mit einer muslimischen Minderheit zu verteilen.⁷⁴

Zu den auf 13 Diskussionsforen verteilten Teilnehmern der Dritten Internationalen *Zakāt*-Konferenz gehörten neben bekannten Protagonisten der Islamischen Ökonomik wie Monzer Kahf, Fadlul Rahman Faridi, Muhammad Akram Khan und Abidin Ahmed Salama, auch Vertreter des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ wie Abdul Hamid Abu Sulayman. Neben neuen Fallstudien zur *zakāt*-Praxis Saudi-Arabiens, Sudans, Malaysias, Kuwaits und des Jemen wurden auf der Konferenz erstmals vergleichende Untersuchungen – etwa zwischen der

⁷⁰ Der Islamische Solidaritätsfonds war von der Organisation der Islamischen Konferenz 1974 als zweite wichtige Einrichtung neben der *Islamischen Entwicklungsbank* (*Islamic Development Bank*, *IDB*, *al-Bank al-Islāmī li’t-Taḥmīya*) geschaffen worden, vgl. Reissner 1984b; Internationale islamische Organisationen: 545; im folgenden Reissner 1984b.

⁷¹ Vgl. Aš-Šarq al-Ausat 12.2.1988.

⁷² Auf der Ersten Internationalen *zakāt*-Konferenz 1984 in Kuwait lagen die Berichte der nationalen *zakāt*-Organisationen Jordaniens, Sudans, Malaysias und der Nasser Social Bank of Egypt vor. Die Zweite Internationale *zakāt*-Konferenz 1986 in Riad diskutierte die *zakāt*-Berichte Saudi-Arabiens, Kuwaits, Jordaniens und Pakistans, vgl. Aš-Šarq al-Ausat 23.8.1986.

⁷³ Vgl. Arif, Muhammad 1990: The Third International Zakah Conference, Kuala Lumpur, May 14-17 1990: 279; im folgenden Arif 1990.

⁷⁴ Ebd. 280.

zakāt-Praxis Pakistans und Kuwaits – diskutiert, wobei den unterschiedlichen Erfahrungen der Praxis des zwangsweisen *zakāt*-Einzugs in Pakistan und der freiwilligen *zakāt*-Zahlung im Sudan besondere Aufmerksamkeit galt. Ferner wurde mit einem Bericht zur *zakāt*-Kollektion in Indien erstmals die *zakāt*-Praxis in einem Land mit einer nichtmuslimischen Mehrheit vorgestellt.⁷⁵

Als Zeichen für einen realitätsbezogeneren Umgang mit der *zakāt* ist nach Muhammad Arif das auf der Dritten Internationalen *Zakāt*-Konferenz geäußerte Eingeständnis zu werten, dass die nationalen *zakāt*-Organisationen hinsichtlich der Anwendung von *zakāt*-Modellen zur Zeit einen Prozess des *learning by doing* durchliefen, was einen verstärkten gegenseitigen Erfahrungsaustausch erfordere. Auf eine wichtige Entwicklung deutet ferner die Tendenz der Konferenzteilnehmer hin, sich mehrheitlich für einen zwangsweisen staatlichen Einzug der *zakāt* anstelle von freiwilligen Zahlungen auszusprechen. Einschränkend weisen die Konferenzteilnehmer aber darauf hin, dass mit der Durchsetzung eines staatlichen *zakāt*-Einzugs die Zukunft der privaten Wohltätigkeitsorganisationen, die einen Großteil der *zakāt*-Gelder bislang unmittelbar von den *zakāt*-Pflichtigen erhalten, gefährdet sein würde.⁷⁶

VII.4. Zusammenfassung

Den extrem maximalistisch formulierten *zakāt*-Konzepten der Islamischen Ökonomik stehen Erfahrungen der *zakāt*-Implementierung in Pakistan und der Faisal Islamic Bank of Egypt gegenüber, die optimistische Erwartungen hinsichtlich eines effektiven Einsatzes dieser Steuer enttäuschen. Als besonders ambivalent ist die *zakāt*-Praxis Pakistans zu bewerten, die sich wohlwollend als der Versuch der Anpassung der Prinzipien der *ṣarīʿa* an ökonomische Realitäten der Neuzeit betrachten lässt. Zu den positiven Aspekten der pakistanischen *zakāt*-Praxis können der Aufbau eines *zakāt*-Administrationsapparates, eine zumindest in Teilen der sunnischen Bevölkerung vorhandene Akzeptanz der *zakāt*-Bemessungsgrundlagen sowie der Nachweis des Staates gezählt werden, wenigstens im Falle einer religiösen Steuer zur Durchführung eines effizienten Steuereinzugs imstande zu sein. Diese Erfolge werden allerdings durch ein völlig unzureichendes *zakāt*-Aufkommen konterkariert, das offenbar auf die Nichtbesteuerung der Kategorie der sog. Handelswaren sowie der Devisen- und Sparkonten ausländischer Banken zurückzuführen ist. Wie sich anhand der negativen Wirkung auf das Sparverhalten von Kleinsparern zeigte, ist die pakistanische *zakāt*-Praxis ein Beispiel dafür, dass die Implementierung der *zakāt* sowohl auf makro- als auch auf mikroökonomischer Ebene nur minimale bis gegenteilige Effekte haben kann. Hierzu ist auch die von den lokalen

⁷⁵ Ebd. 280/1.

⁷⁶ Dies beträfe z.B. die kuwaitischen Wohltätigkeitsorganisationen in besonderem Maße, da in Kuwait ein freiwilliger *zakāt*-Einzug praktiziert wird, ebd. 282.

zakāt-Komitees verfolgte Interessenpolitik zu zählen, die sich als ein strukturelles Hemmnis bei der gerechten Verteilung der *zakāt*-Mittel erwies. Die größte Gefahr für die Zukunft des pakistanischen *zakāt*-Systems stellen allerdings die mit der *zakāt* verbundenen hohen Erwartungen dar, die auf die Propaganda der Islamisten zurückgehen. Die Tatsache, dass im Vorfeld der Einführung der *zakāt* gezielt Erwartungen geweckt wurden, die sich später als nicht gerechtfertigt erwiesen, gibt einen deutlichen Hinweis darauf, dass die Implementierung der *zakāt* in Pakistan nicht unabhängig vom Ende der 1970er Jahre einsetzenden Islamisierungsprozess des Landes zu werten ist. Darüber hinaus zeigen die Erfahrungen der pakistanischen *zakāt*-Praxis, dass die Einführung der *zakāt* in einem Land mit bedeutenden nicht-sunnitischen und nicht-muslimischen Minderheiten den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährden kann. Schließlich lässt das pakistanische *zakāt*-Experiment Fragen der langfristigen Wirkung der zwangsweisen Durchsetzung von sogenannten „islamischen Gesetzen“ unbeantwortet. Dies betrifft etwa die Frage, inwieweit die Verstaatlichung, Institutionalisierung und Entpersönlichung von ethisch-religiösen Vorschriften auf die Rezeption des Islam bei den Gläubigen zurückwirken.

Was die *zakāt*-Praxis der Faisal Islamic Bank of Egypt anbelangt, zeigt sich für den untersuchten Zeitraum ein kontinuierlicher Zuwachs der *zakāt*-Einnahmen. Ein Großteil des *zakāt*-Aufkommens der FIBE, das sich zu zwei Dritteln aus der Pflichtbesteuerung des Aktienkapitals und aus freiwilligen Abführungen von den Investmentkonten zusammensetzt, kommt hierbei verarmten Familien, Theologiestudenten und Wohltätigkeitsorganisationen zu. Kritisch ist zu vermerken, dass es die die Empfänger bestimmenden Bankgremien vermieden, ihre durch das klassische *zakāt*-Gesetz nicht gedeckte Auswahl der *zakāt*-Rezipientenkategorien „Studenten“ und „private Moscheen“ auch juristisch zu begründen. Hinsichtlich der Beurteilung der Effizienz der *zakāt*-Einnahmen und -Verteilungsprioritäten liefert die *zakāt*-Praxis der FIBE allerdings kaum Hinweise, aus denen verallgemeinerbare Schlussfolgerungen zu ziehen wären. So erweisen sich die jährlichen Einnahmen des *zakāt*-Fonds von durchschnittlich 2 Mio. EL als marginal im Vergleich zum Anstieg der Depositen, der Nettogewinne und der auf die Investmentkonten ausgeschütteten Summen. Die Anteile des *zakāt*-Aufkommens an diesen Depositen, Nettogewinnen und an den auf die Investmentkonten ausgeschütteten Summen liegen hier nur zwischen 0,12 Prozent und 2,8 Prozent. Die *zakāt*-Einnahmen der FIBE lassen sich nur insofern als ein Erfolg werten, als damit eine Islamische Bank erstmals unter Beweis gestellt hat, ein *zakāt*-Aufkommen erwirtschaften und an ausgewählte Empfängergruppen zu verteilen. Die Höhe des Aufkommens ist an sich und im Vergleich zu den Sozialausgaben des ägyptischen Staates eher gering. Auch hier scheint mit der *zakāt*-Praxis der FIBE eher den ideologischen Maximen einer islamischen Steuer genüge getan zu werden. Analog zu den Ergebnissen der pakistanischen *zakāt*-Praxis und der Länderfallstudien zu Syrien/Sudan, Saudi-Arabien und Malaysia zeigt auch die *zakāt*-Praxis der FIBE nur ein geringes *zakāt*-Aufkommen, das zu marginal ist, um eine

entsprechend redistributive Wirkung zu haben. Diese Tendenz war unabhängig davon nachweisbar, ob mit der *zakāt* der Agrarsektor, der öffentliche- oder der Privatsektor oder wie im Falle der FIBE die Konten einer Islamischen Bank besteuert wurden. Zusammen mit dem pakistanischen *zakāt*-Experiment ist die *zakāt*-Praxis der FIBE ein Beleg dafür, dass entgegen den in der Islamischen Ökonomik gängigen maximalistischen Ansprüchen heutzutage praktisch und gesellschaftspolitisch lediglich minimalistische *zakāt*-Konzeptionen durchsetzbar sind.

Betrachtet man den Stand der Institutionalisierung der *zakāt* auf internationaler Ebene, so zeigt sich, dass politische Forderungen wie die Errichtung nicht-staatlicher *zakāt*-Institutionen in den betreffenden Ländern oder die Gründung eines supranationalen *zakāt*-Fonds vorerst bloße Absichtserklärungen blieben. Das auf der Ersten Internationalen *Zakāt*-Konferenz von 1984 beschlossene Vorhaben, die komplizierten und zwischen den Rechtsschulen erheblich divergierenden Vorschriften des klassischen *zakāt*-Gesetzes durch eine Expertenkommission vereinfachen und vereinheitlichen zu lassen, ist nicht vorangekommen. Konsens herrschte lediglich über eine an die einzelnen Staaten gerichtete Empfehlung, dass die *zakāt* den Realwert oder den Nettogewinn von Aktien, Depositionen sowie die aus Immobilienbesitz und industriellen Aktivitäten resultierenden Gewinne in Höhe von 2,5 Prozent besteuern solle. Dies gestattet den Schluss, dass, obwohl diese Vorschläge inhaltlich weitgehend an den von einer maximalistischen *zakāt*-Perzeption geprägten Richtlinien des *zakāt*-Reports der Arabischen Liga aus dem Jahre 1952 ausgerichtet sind, sich auch auf politischer Ebene lediglich minimalistische *zakāt*-Konzepte durchsetzen lassen.

Die Ergebnisse der internationalen *zakāt*-Konferenzen von 1986 und 1990 zeigen darüber hinaus, dass dem Einzug und der überregionalen Verteilung von *zakāt*-Geldern durch den länderübergreifenden Islamischen Solidaritätsfonds – allerdings mit der unklaren Formulierung „gemäß den Kriterien der *šarī‘a*“ – inzwischen zugestimmt wurde. Relevanter ist allerdings die Tatsache, dass auf diesen *zakāt*-Konferenzen Ansätze einer zwar nicht theoriebezogenen, aber politischen Rückwirkung der Praxiserfahrungen auf die für die *zakāt*-Implementierung Verantwortlichen deutlich wurden. Hier sprachen sich die Teilnehmer nicht nur mehrheitlich für einen zwangsweisen staatlichen Einzug von *zakāt*-Geldern und deren investive Verwendung aus. Vielmehr kritisierten sie erstmals öffentlich die unzureichenden *zakāt*-Einnahmen der nationalen *zakāt*-Administrationen. Obwohl sich diese Kritik als ein erster Schritt hin zu einem realitatsbezogeneren Umgang mit der *zakāt*-Steuer bewerten lässt, bleibt zu bemängeln, dass die negativen Erfahrungen des *zakāt*-Vollzugs bisher kaum auf die Formulierung von *zakāt*-Theorien in der Islamischen Ökonomik zurückwirken. Entgegen allen Erfolgsmeldungen und vorherrschenden Utopien besteht weiterhin eine starke Diskrepanz zwischen den Ansprüchen maximalistischer *zakāt*-Modelle und den Beispielen aktueller *zakāt*-Praxis, die diesen Ansprüchen nicht gerecht wird. Die feh-

lende Rückkopplung von *zakāt*-Praxis und Theoriebildung ist folglich – obwohl sie von prominenten Protagonisten der Islamischen Ökonomik mittlerweile eingefordert wird⁷⁷ – ein Beleg dafür, wie komplex sich die Prozesse der Konzeptualisierung und Institutionalisierung der *zakāt* gestalten.

⁷⁷ So verband Khurshid Ahmad seine Kritik an der fehlenden Rückwirkung der *zakāt*-Praxis auf die *zakāt*-Theorie in der Islamischen Ökonomik mit der Forderung, die *zakāt*-Administration Pakistans solle selbst in der Forschung tätig werden, vgl. Ahmad, Kh. 1987: 87.

VIII. Ergebnisbewertung: Das Verhältnis von Islamischer Ökonomik, *zakāt*-Theorien und Institutionalisierung der *zakāt*

Die vorliegende Untersuchung wies nach, dass die Formulierung von *zakāt*-Theorien konstitutiv für das Vorhaben ist, ein zeitgenössisches „System“ Islamische Ökonomik zu konstruieren. Hierbei zeigte sich, dass die in der Islamischen Ökonomik entworfenen *zakāt*-Theorien auf einem mythischen *zakāt*-Bild basieren, das von einer idealen und perfekten *zakāt*-Praxis unter dem Propheten und seinen vier Nachfolgern ausgeht. Dieses mythische *zakāt*-Bild hat in der Islamischen Ökonomik eine zweifache Funktion: Zum einen bildet es den wichtigsten Bezugspunkt für die Islamischen Ökonomen, maximalistische *zakāt*-Modelle für die Zukunft zu entwerfen. Zum anderen dient es ihnen als Beleg für die Behauptung, dass ein „islamisches Wirtschaftssystem“ im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode angewendet worden sei.

Das Postulat der Existenz und erfolgreichen Anwendung eines „islamischen Wirtschaftssystems“ im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode fungiert wiederum als Prämisse für die Annahme der Konstruier- und Reaktivierbarkeit eines zeitgenössischen „Systems“ Islamische Ökonomik, dessen konstitutive Elemente durch eine spezifische Ethik, durch die Bindung an einen „islamischen Staat“, durch eine „genuin islamische Epistemologie“ und durch das politische Ziel der Islamisierung bestimmt werden. Unabhängig davon, wie sich die einzelnen Instrumente der Islamischen Ökonomik bewerten ließen, kam die Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik insgesamt auf einem integralistischen Islam-Verständnis beruht.

Die Untersuchung zeigte darüber hinaus, dass die Islamischen Ökonomen auf der Grundlage dieses integralistischen Islam-Verständnisses sehr weitgehende Ansprüche an das von ihnen entworfene „System“ Islamische Ökonomik und dessen ökonomische Instrumente stellen – etwa die Erwartung, dass der Einsatz der *zakāt* zu sozialer Gerechtigkeit führe. Diesen sehr weitgehenden Ansprüchen wurde mit einem dreifachen Ansatz begegnet: Erstens wurde durch die Betrachtung der historischen Stellung der *zakāt* im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode wie auch im *fiqh* der Mythos einer idealen und perfekten *zakāt*-Praxis relativiert. Zweitens zeigte sich anhand von Fallbeispielen angewandter und simulierter *zakāt*-Praxis der Gegenwart, dass die sehr hohen Erwartungen an die Einsatzmöglichkeiten der *zakāt* sich bei weitem nicht erfüllen lassen. Drittens mündete die Betrachtung der inhärenten Grenzen der *zakāt*-Steuer – etwa die Erkenntnis, dass die *zakāt* weder in ihrer historischen Gestalt noch in den bisher praktizierten Formen den Kriterien der Steuergerechtigkeit genügt – in das Fazit, dass eine Umsetzung jener

zakāt-Konzepte, die auf einem idealisierten Geschichtsbild basieren, auch in Zukunft zum Scheitern verurteilt sein wird.

VIII.1. Die Wirkung des mythischen *zakāt*-Bildes auf die Konstruktion der *zakāt*-Theorie in der Islamischen Ökonomik

Bereits vor Herausbildung der Disziplin Islamische Ökonomik lassen sich im 20. Jahrhundert drei Phasen der Rekonstruktion der *zakāt* unterscheiden: Erste Entwürfe zur *zakāt* tauchten vor allem innerhalb der Reformvorstellungen der islamischen Modernisten um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auf und wurden später zum Hauptbestandteil der Wirtschafts- und Sozialethik aktivistischer Bewegungen wie der Muslimbruderschaft. Ihren Höhepunkt erreichten diese weitgehend maximalistischen *zakāt*-Entwürfe in den 1940er und 1950er Jahren. Hier stand die *zakāt* im Zentrum der – vor allem von der Muslimbruderschaft betonten – Konzepte der „gegenseitigen gesellschaftlichen Solidarität und Verantwortung“ (*at-takāful al-iğtimā'i*) und der „sozialen Gerechtigkeit“ (*al-ʿadāla al-iğtimā'īya*). Die in jener Phase allerdings auch von Teilen der Orthodoxie vertretenen maximalistischen *zakāt*-Entwürfe verzichteten weitgehend auf einzelne Bestimmungen und Differenzierungen der klassischen *zakāt*-Regeln wie beispielsweise die Beschränkung der *zakāt*-Zahlung auf Muslime, die Nichtbesteuerung des Vermögens von Minderjährigen und die Trennung zwischen „sichtbaren“ und „unsichtbaren“ Gütern.

Den Anfang der zweiten Phase kennzeichnet die partielle Absorption der Programmatik der aktivistischen Bewegungen durch die islamische Orthodoxie, was insbesondere für die Übernahme maximalistischer *zakāt*-Konzeptionen gilt. Hierauf folgte etwa ab Mitte der 1960er Jahre eine Periode der Rückkehr der Orthodoxie zu minimalistischen *zakāt*-Konzepten. Akteure dieses reduktionistischen *zakāt*-Verständnisses, die sich nun auf eine bloße Rekapitulation der Vorschriften des klassischen *zakāt*-Gesetzes beschränkten, waren teilweise dieselben Vertreter aus der Orthodoxie, die Jahre zuvor noch an der Ausarbeitung maximalistischer *zakāt*-Neufassungen mitgewirkt hatten.

In der dritten Phase seit den 1960er und 1970er Jahren wird der *zakāt*-Rekonstruktionsprozess durch ein heterogenes Personenspektrum vorangetrieben, das dem islamistischen und neo-orthodoxen Lager zuzuordnen ist. Diese Phase des Übergangs zur Begründung der Islamischen Ökonomik dominieren wiederum maximalistische, d.h. von einer extensiven Auslegung der *zakāt*-Regeln gekennzeichnete, Konzeptionen. Weitaus gewichtiger als die erneute Dominanz maximalistischer *zakāt*-Modelle ist allerdings das Vorhandensein ideologischer Elemente zu werten, die sich später als unverzichtbar für die Legitimation der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik erweisen sollen. Hierzu zählt vor allem ein mythisches *zakāt*-Verständnis, das sich im Postulat einer idealen und allumfassenden *zakāt*-Praxis unter dem Propheten und seinen vier Nachfolgern manifestiert. Wei-

tere Vorstufen zur Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik sind die Idealisierung der als Vorbild für einen künftigen „islamischen Staat“ betrachteten Gemeinde von Medina, die Anwendung des *talfiq*-Prinzips zur Legitimierung tendenziöser oder auch nur partieller *zakāt*-Konzepte sowie eine deutliche Tendenz zur Abgrenzung des eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftsentwurfs gegen sämtliche westliche Sozialphilosophien.

Was die programmatische Wirkung des *zakāt*-Rekonstruktionsprozesses auf den Entwurf des „Systems“ Islamische Ökonomik angeht, fungiert der Mythos der erfolgreichen Anwendung der *zakāt* im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode zum einen als Beleg für die Existenz und Praktikabilität des favorisierten „islamischen Wirtschaftssystems“. Zum anderen dient die mythische *zakāt*-Perzeption einer Mehrheit der Islamischen Ökonomen als Grundlage für den Entwurf weitgehend maximalistischer *zakāt*-Modelle. Hierzu gehören die Besteuerung des Realwerts/Kapitalstocks und/oder Wertzuwachses von vorrangig modernen Vermögensständen wie industriellem Kapital, Aktien und Depositen sowie Löhnen und Gehältern in Höhe von 2,5 Prozent. Hierfür werden die Neufestsetzung bzw. Erhöhung der *zakāt*-Raten und des *niṣāb*, die Ausrichtung der *zakāt* an der Armutsgrenze und den Lebenshaltungskosten sowie eine flexible Handhabung der *zakāt* als Steuerungsinstrument staatlicher Finanzpolitik für notwendig erachtet. Die Vorschläge zur Modernisierung der *zakāt* werden ferner in einen Zusammenhang mit gesellschaftlichen Konsensprozessen einer zukünftigen „islamischen Demokratie“ gestellt, die die Methoden der Konsensfindung, Meinungsbildung und gesamtgesellschaftlichen Abstimmung umfassen. Auf diese Weise sollen Parameter für eine Neudefinition der *zakāt*-Besteuerungs- und Verwendungsvorgaben formuliert werden, die an dem ökonomischen Prinzip der Bedürfnisbefriedigung sowie an der Wohltätigkeit und am Surplus ausgerichtet sind. Die Abstimmungs- und Meinungsbildungsprozesse der Bevölkerung bilden in den Entwürfen der Islamischen Ökonomik auch das Hauptcharakteristikum eines künftigen „islamischen Staates“, dem nicht nur das Recht auf den Einzug der *zakāt* zustehen soll, sondern auch die freie Bestimmung aller hiermit verbundenen Administrationsmodi einschließlich der Festsetzung des Kollektions- und Distributionszeitpunktes der *zakāt* sowie ihres gezzyklischen Einsatzes im Falle einer Inflation.

Bei der Definition der Distributions- und Verwendungsvorgaben der *zakāt* folgen die Islamischen Ökonomen ebenfalls sehr extensiven Interpretationen. Sie nennen etwa die Finanzierung von Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen, staatliche Sozialleistungen im Wohlfahrts-, Wohnungs- und Gesundheitssektor sowie Investitionen in die Infrastruktur.

Kein einheitliches Meinungsbild ließ sich für die in der Islamischen Ökonomik prognostizierten Steuerwirkungen der *zakāt* feststellen, die von einem *incentive-effect* bis zu Mehrfacheffekten reichen. Eine Mehrheit sieht allerdings eine – durch die *zakāt*-Auszahlung an die Rezipienten bewirkte – Erhöhung der Konsumfunktion für gegeben, nicht aber eine Zunahme der Sparneigung und Erhö-

hung der Bereitschaft zu Investitionen. Weiteren Steuerwirkungen der *zakāt* – etwa einer Zunahme der Einkommen und Staatseinnahmen oder einer Verringerung der Notwendigkeit zur internen und externen Kreditaufnahme des Staates – steht der Großteil der Islamischen Ökonomen skeptisch gegenüber.

Als Akteure des *zakāt*-Konzeptionalisierungsprozesses lassen sich von Anfang des 20. Jahrhunderts bis heute im wesentlichen fünf Gruppen unterscheiden, die in Ansatz und Methodik teils übereinstimmen, teils erheblich voneinander abweichen: als erste die Islamischen Ökonomen, als zweite die Orthodoxie, als dritte die Traditionalisten, als vierte die muslimischen Säkularisten und als fünfte die Islamisten.

Keine konzeptionelle Gleichheit besteht, wie gezeigt, zwischen der Orthodoxie und der Mehrheit der Islamischen Ökonomen, die die *zakāt* auf die Besteuerung zeitgenössischer Vermögensstände wie Bargeld, Aktien oder Industriekapital erweitern will und auf juristische Begründungen ihrer Vorgehensweise allerdings weitgehend verzichtet. Im Gegensatz zu den Islamischen Ökonomen lehnt die Orthodoxie Neufassungen der *zakāt* auf der Basis von ökonomischen oder soziologischen Kriterien strikt ab, vermeidet allerdings auch juristische Begründungen. Die Vorgehensweise der Orthodoxie besteht darin, zeitgenössische Vermögenskategorien wie Bargeld oder Aktien in die im *fiqh* erwähnten Vermögensstände zu integrieren, diese implizit als durch die Primärquellen Koran und Sunna gedeckt zu erklären und somit die Anwendung des *iğtibād* zu vermeiden. Diese unter größtmöglicher Auslegung der Rechtsquellen zum Ausdruck kommende Vorgehensweise, die gleichzeitig in eine minimalistische *zakāt*-Konzeption münden kann, aber nicht zwangsläufig muss, findet sich in den eigenen und den ihr nahestehenden Publikationen der Azhar-Universität bis in die späten 1980er Jahre.

Eine zweite programmatische Trennlinie verläuft zwischen der erwähnten Mehrheit der Islamischen Ökonomen, die das Recht des Staates auf *zakāt*-Einzug bejaht und für die Einführung neuer Besteuerungsparameter in Zusammenhang mit neuen Entscheidungs- und Konsensfindungsmethoden plädiert, und dem sogenannten traditionalistischen Lager, das extrem restriktive Positionen zur *zakāt* vertritt. Die Traditionalisten beschränken Funktion und Wirkung der *zakāt*-Zahlung auf das Individuum, begrenzen die Rolle des Staates auf eine Mittlerfunktion zwischen dem *zakāt*-Zahler und dem *zakāt*-Empfänger und halten nur die vom Propheten in der Sunna fixierten Steuertypen und -raten, die nicht modifiziert werden dürften, für zulässig.

Konzeptionelle, nicht aber ideologische Übereinstimmung herrscht hingegen zwischen einer aus Islamischen Ökonomen und Islamisten bestehenden Mehrheit, die beide für sehr extensive Neufassungs- und Erweiterungskriterien der *zakāt* plädieren, und den sogenannten muslimischen Säkularisten, die gegenüber beiden Gruppen in der Minderheit sind. Die muslimischen Säkularisten befürworten hinsichtlich der Steuertypen und -raten sowie der zu steuernden Mindestmenge an Vermögen eine strikt an ökonomischen und soziologischen Kriterien orientierte Neufassung der *zakāt*, die sich von den Vorschlägen der Islami-

schen Ökonomen und der Islamisten nicht in der Substanz, sondern in der Begründung unterscheidet. Ihnen steht allerdings eine Ablehnungsfront aus Teilen der Orthodoxie, der Islamischen Ökonomen und der Islamisten gegenüber, was wiederum von der heterogenen Zusammensetzung der am Prozess der Konstruktion der *zakāt* beteiligten Akteure zeugt. Zu dieser Ablehnungsfront zählen sowohl der Muslimbruderschaft zuzurechnende Rechtsgelehrte wie etwa Muḥammad al-Mubārak und Yūsuf al-Qaraḍāwī als auch Vertreter des islamistischen Lagers in Pakistan wie Abūʿl-Aʿlā al-Maudūdī. Die weitgehende inhaltliche Kongruenz zwischen den *zakāt*-Neufassungsvorschlägen der muslimischen Säkularisten und der Islamisten lässt den Schluss zu, dass die Ursache für die Konfrontation zwischen beiden Gruppen weniger in inhaltlichen Differenzen über die *zakāt* als in dem gezielten Angriff der Islamisten auf Vertreter des konkurrierenden politischen Lagers zu suchen ist.

VIII. 2. *Die Bedeutung des mythischen zakāt-Bildes für die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik*

Wie gezeigt, dient das mythische *zakāt*-Bild, das eine ideale und allumfassende *zakāt*-Praxis unter dem Propheten und seinen vier Nachfolgern postuliert, den Islamischen Ökonomen als Beleg für die Existenz und erfolgreiche Anwendung eines „islamischen Wirtschaftssystems“ im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode. Bei der Behauptung, dass in der Vergangenheit ein „islamisches Wirtschaftssystem“ existiert habe und auch erfolgreich angewendet worden sei, handelt es sich um die erste Prämisse für die Ableitung der Konstruier- und Reaktivierbarkeit eines zeitgenössischen „Systems“ Islamische Ökonomik. Die zweite Prämisse besteht aus der Gleichsetzung des „islamischen Wirtschaftssystems“ mit der Religion des Islam und somit aus der Postulierung einer religiös fundierten ökonomischen Doktrin. Diese Gleichsetzung ermöglicht es den Islamischen Ökonomen, ein permanentes und auf göttlicher Leitung beruhendes Wirtschaftssystem für existent zu erklären, das – unabhängig von Raum und Zeit – auf jede Gesellschaftsform anwendbar sei und dessen Realisierung zur Pflicht erklärt werden kann. Beide Prämissen, aus denen die Islamischen Ökonomen die Authentizität und die zeitlose Anwendbarkeit des von ihnen konzipierten Wirtschaftsmodells ableiten, bilden wiederum die Basis für zahlreiche, sehr weitgehende Ansprüche, wie sie für das „System“ Islamische Ökonomik erhoben werden. Diese Ansprüche sollen im folgenden zusammen mit weiteren die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik bestimmenden Elementen zusammengefasst und kritisch bewertet werden.

In der Untersuchung wird deutlich, dass die Islamische Ökonomik im Rahmen des sogenannten „Projekts der Islamisierung des Wissens“ konzipiert wird. Dieses Projekt verfolgt das Ziel, die westlichen Wissenschaften zu „dekonstruieren“ und ein genuin „islamisches Wissen“ zu schaffen. Hierzu rekurren seine Vertreter auf eine als „islamisch“ bezeichnete Epistemologie. Diese besteht er-

stens aus der Zugrundelegung einer einheitlichen Perspektive auf die Wissenschaft (*tauhīd*-Prinzip), zweitens aus der Etablierung einer „traditionellen“ islamischen Weltanschauung und drittens aus einem spezifischen Verständnis des islamischen Rechts. Als zentrale Vorhaben des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ ließen sich ferner das Bildungsprojekt, das Geschichtsprojekt und das Projekt der Konstruktion eines „islamischen Wirtschaftssystems“ identifizieren.

Hauptbestandteil der Konstruktion eines zeitgenössischen „Systems“ Islamische Ökonomik ist ein Konglomerat aus verschiedenen ethischen Elementen, das sich aus den moralischen Werten der islamischen Urgemeinde und des Mittelalters sowie aus modernen, nicht auf ein Religionssystem begrenzten ethischen Prinzipien zusammensetzt. Im Zentrum der Ethik der Islamischen Ökonomik stehen muslimische Philosophen des Mittelalters, so etwa der Rechtstheoretiker Abū Ishāq aš-Šāṭibī, dessen Definition des öffentlichen Wohls (*maṣlaḥa*) von den Islamischen Ökonomen zur Legitimation zeitgenössischer ökonomischer Konzepte – etwa der Bedürfnisbefriedigung und der Theorie öffentlicher Güter – herangezogen wird. Hinsichtlich der modernen Ideale der „Gleichheit“ und „Verteilungsgerechtigkeit“ orientiert sich die Islamische Ökonomik an den Vorstellungen prominenter Vertreter des politischen Aktivismus wie Abū'l-A'la al-Maudūdī und Sayyid Quṭb, die unter Gleichheit keine wörtlich zu nehmende Vermögensgleichheit, sondern lediglich den gleichen Status der Menschen vor Gott verstehen. Analog zu den Islamisten ersetzen die Islamischen Ökonomen das Prinzip der ökonomischen Gleichheit durch eine Definition von ökonomischer Gerechtigkeit, die bestehende Unterschiede in der Vermögensverteilung mit den unterschiedlichen Fähigkeiten und Talenten der Menschen rechtfertigt und Umverteilungen weitgehend ausschließt. Der Vorschlag, den Menschen in Form einer „anfänglichen Vermögensverteilung“ und der Bereitstellung von Arbeitsplätzen, Allgemeinbildung und sozialer Sicherung überhaupt erst einen „gerechten Zugang zu Chancen“ zu ermöglichen, findet unter den Islamischen Ökonomen keine Mehrheit.

Im Zentrum der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik steht darüber hinaus die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“, die sich in den Grundzügen weitgehend an westlichen Wohlfahrtstheorien orientiert. Die diesbezüglichen westlichen Modelle werden in der Islamischen Ökonomik allerdings um das Postulat erweitert, der Islam verheiße Glücks- und Wohlstandsmaximierung sowohl für das Diesseits als auch für das Jenseits. Die Untersuchung zeigt ferner, dass die Bestimmung einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ kaum über eine traditionelle Definition von Wohlfahrt – etwa als Zustand vollendeter Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Glücksempfindung und Weisheit – und ihre bloße Postulierung hinausgeht. In diesem Zusammenhang besitzen Rechtstheoretiker des Mittelalters wie Abū Ishāq aš-Šāṭibī und Muḥammad al-Ġazālī eine besondere Funktion. Insbesondere die von aš-Šāṭibī entworfene dreistufige Einteilung moralischer Handlungen dient den Islamischen Ökonomen dazu, ein „detailliertes“ und „auf göttlicher Leitung beruhendes Wertesystem“ zu postulieren, das als gültige Quelle für zu

treffende Wertentscheidungen, insbesondere im Bereich der Legitimation zeitgenössischer ökonomischer Konzepte heranzuziehen sei.

Die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik ist ferner gebunden an die Forderung nach Durchsetzung eines „islamischen Staates“, dessen Existenz aus der *šarī'a* heraus begründet wird. Die Mehrheit der Islamischen Ökonomen will den Staat mit sehr weitgehenden Funktionen versehen und legitimiert dies mit der Notwendigkeit der Sicherung des öffentlichen Wohls (*mašlahā*). Der künftige „islamische Staat“ richte sich vor allem an der Wohlfahrt der Menschen aus, er sei demokratisch organisiert und er sichere die „Anwendung der *šarī'a*“ und die Durchsetzung ethischer Prinzipien auch in der Wirtschaft. Die Islamischen Ökonomen sehen ein Engagement des Staates insbesondere im Bereich der Ethik, deren Normen sowohl seine *raison d'être* bestimmen als auch seine Aktivitäten begrenzen. Der Staat engagiert sich hier zum Zwecke der Entwicklung der geistigen und moralischen Werte der Gesellschaft und der Harmonisierung der geistigen und materiellen Bedürfnisse der Menschen. Einige Protagonisten sehen den künftigen „islamischen Staat“ sogar durch einen „altruistischen Voluntarismus“ gekennzeichnet, der die direkte Antizipation und gleichzeitige Erfüllung der Bedürfnisse der Menschen gewährleiste. Sie weisen dem Staat die Kontrolle und Steuerung des gesamten soziokulturellen Systems wie auch die Schaffung einer ideologischen, auf die *šarī'a* ausgerichteten politischen Kultur zu. Als Folge von „islamischer Erziehung“, Indoktrination und „richtiger“ ethisch-politischer Sozialisation soll diese neue politische Kultur einen neuen Personentyp mit sogenannter „integrierter kultureller Mentalität“ hervorbringen.

In der Frage des Staatstyps herrscht unter den Islamischen Ökonomen Konsens, dass dieser keine Theokratie sei, sondern als ein demokratischer Staat auf der Grundlage des in Koran und Sunna wiedergegebenen moralischen Gesetzes organisiert sein solle. Die Verwirklichung einer „islamischen Demokratie“ sehen die Islamischen Ökonomen durch die Einführung neuer, teilweise dem *fiqh* entlehnter Methoden der Entscheidungsfindung garantiert, etwa durch die Konsensbildung (*iğmā'*) und die selbstständige Rechtsfindung (*iğtihād*) sowie durch das Prinzip der gegenseitigen Beratung (*šūrā*). Zusätzlich zu diesen Abstimmungs- und Konsultationsprozessen sollten in die „islamische Demokratie“ westliche Methoden der Entscheidungsfindung und Konfliktlösung, die islamisch interpretiert und in Konformität zur *šarī'a* gebracht werden könnten, übernommen werden. Ein Teil der Islamischen Ökonomen misst den in Abstimmungsprozessen mit der Bevölkerung getroffenen Entscheidungen große Bedeutung für die Neudefinition von Steuern, insbesondere für die *zakāt*, bei. Die hier anzutreffenden gegensätzlichen Auffassungen, die aus dem *fiqh* abgeleiteten ökonomischen Prinzipien das eine Mal als zeit- und raumlos, das andere Mal als zeit- und raumgebunden zu definieren, haben – obwohl sie zueinander im Widerspruch stehen – offenbar keinerlei einschränkende Wirkung auf das gemeinsame Vorhaben, Neufassungen der *zakāt*-Vorschriften vorzunehmen.

Vorstellungen eines staatlichen Engagements im ökonomischen und sozialen Bereich umfassen eine dominante und den Wirtschaftsprozess unterstützende Rolle des Staates, die sich an den ökonomischen Zielen der Wirtschaftsstabilität und des Wirtschaftswachstums sowie an den sozialen Zielen der sozialen Gerechtigkeit, der Vollbeschäftigung und der Allgemeinbildung orientiert. Neben dem Engagement des Staates im öffentlichen Sektor sowie im Produktions-, Investitions- und Kapitalbildungssektor sehen die Islamischen Ökonomen den Schwerpunkt staatlichen Handelns im Bereich der Distribution, wo der Staat die notwendigen Investitionen für eine sozial wünschenswerte Produktion dirigieren soll. Sehr weitgehende Vorschläge entwerfen sogar das Bild einer durch den Staat bewirkten Neuorganisation der Produktionsstrukturen und des gesamten sozio-ökonomischen Gefüges. Zu den Aufgaben des Staates gehört ferner die Förderung des Spar- und Investitionsverhaltens und der Arbeitsmotivation der Menschen sowie der Aufbau eines leistungsfähigen Bildungs- und Erziehungswesens. Dabei ist vorgesehen, dass der „islamische Staat“ seinen Bürgern Bildung als beste Voraussetzung für Chancengleichheit garantiert und die Prinzipien der Brüderlichkeit und des gleichen Status der Menschen vor Gott institutionalisiert.

Der Frage, ob und inwieweit der künftige „islamische Staat“ zu weitgehenden Eingriffen in den Wirtschaftskreislauf befugt sei, steht die Mehrheit der Islamischen Ökonomen positiv gegenüber, während eine Minderheit die Rolle des Staates lediglich auf die Überwachung und Kontrolle der Wirtschaft beschränken will. Die Mehrheit der Protagonisten befürwortet eine Intervention des Staates in den Güter- und Faktormarkt sowie in den Bereich der Ethik. Ein Eingreifen in den Bereich der Ethik wird damit begründet, dass es zu den Aufgaben des Staates gehöre, einen Zustand von Recht und Billigkeit (*qist*) herzustellen, etwa, indem unrechter Einkommenserwerb verhindert würde. Begrenzt werden soll die Rolle des Staates lediglich durch das kompensierend wirkende Konzept der sozialen Pflichten (*furūd kifāya*), durch die Meinungsbildungs- und Partizipationsprozesse der Bevölkerung sowie durch einen relativ frei und ungehindert operierenden Markt. Die hier anzutreffende Ambivalenz der Islamischen Ökonomen, sich für ein Maximum an staatlicher Intervention auszusprechen und gleichzeitig den Staat auf die Rolle eines Korrektivs in einem marktwirtschaftlichen System begrenzen zu wollen, ist typisch und kann auch an anderen Stellen der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik beobachtet werden.

Die Untersuchung zeigt ferner, dass die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik im wesentlichen auf drei epistemologischen Grundlagen beruht: Erstens auf dem als „epistemologisches Gegenmodell“ zum „säkularistischen Paradigma“ westlicher Wissenschaft konzipierten Prinzip des *tauhīd*, das eine einheitliche Sichtweise auf die Welt vorsieht, zweitens auf einem spezifischen Verständnis des islamischen Rechts einschließlich hierauf gegründeter Ansprüche an die Verwendbarkeit von *šarī'a* und *fiqh* sowie drittens auf einem mythischen Geschichtsbild, in dessen Zentrum das Ideal der Urgemeinde von Medina steht.

Wie gezeigt, liegt der erstgenannten „epistemologischen Quelle“, dem *tauhīd*-Prinzip, eine integralistische Sichtweise zugrunde, die unterschiedliche Forderungen beinhalten kann. Hierzu gehören das Postulat einer zu schaffenden Einheit von Glaube und Handeln der Menschen sowie die Forderung, dass Wissenschaft an Werte gebunden und gesellschaftsbezogen zu sein habe. Es wurde ferner deutlich, dass das in der Islamischen Ökonomik häufig angeführte *tauhīd*-Prinzip eher eine der Distinguiertheit des eigenen Ansatzes und der Abgrenzung von westlichen sozialwissenschaftlichen Paradigmen dienende Funktion besitzt.

Im Falle der zweiten „epistemologischen Quelle“, dem islamischen Recht, kam die Untersuchung zu dem Ergebnis, dass der *šarīʿa*, indem sie als „zeitloses System“ betrachtet wird, die Funktion eines metahistorischen Bezugssystems für die Konzeptionalisierung der Islamischen Ökonomik zukommt. Wie dargestellt, verbinden die Islamischen Ökonomen mit dem islamischen Recht den Anspruch, ein vollständiges System rechtlicher Anweisungen darzustellen, das Antworten auf sämtliche Lebensfragen liefert und dessen ethische Normen die Strukturen von Staat und Wirtschaft entscheidend bestimmen. Hierbei überschätzen sie allerdings die Wirkung ethisch-moralischer Normen, die in historischer Perspektive auf den Entwurf eines Idealzustands zurückgehen. Vor diesem Hintergrund wird sich die Orientierung an weitgehend idealistischen Prämissen der *šarīʿa* als ein Hindernis für die beabsichtigte Ableitung eines ökonomischen Normensystems erweisen.

Darüber hinaus ließ sich nachweisen, dass die Islamischen Ökonomen mit ihren Bezügen auf das islamische Recht den Anspruch auf Permanenz im Islam verbinden. Hierbei handelt es sich um den Anspruch, dass die vier materiellen Quellen des islamischen Rechts, die sogenannten *uṣūl al-fiqh*, d.h. Koran, Sunna, Konsensus (*iğmāʿ*) und Analogieschluss (*qiyās*), von der Entstehungsphase des Islam an in Kraft gewesen seien. Den Anspruch auf Permanenz erheben die Islamischen Ökonomen allerdings nur in Bezug auf den Koran und die Traditionen (*aḥādīth*), die als für alle Orte und Zeiten gültige Anweisungen fungieren, nicht aber in Bezug auf einen etwaig bindenden und abschließenden Charakter des Konsensus (*iğmāʿ*). Den *iğmāʿ* betrachten die Islamischen Ökonomen – in Anlehnung an frühe Modernisten des ausgehenden 19. Jahrhunderts wie etwa Muḥammad ʿAbduh – vielmehr als Mittel zum Wandel, als widerrufbar und als an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden. Obwohl sie das Prinzip des Säkularismus explizit zurückweisen, konzipieren sie den Konsensus als soziale und säkulare Kraft in Zusammenhang mit Konsultations-, Partizipations- und Meinungsbildungsprozessen und sehen in ihm ein wirksames Mittel zur Durchsetzung zukünftiger Reformen.

In diesem Zusammenhang wurde deutlich, dass die Islamischen Ökonomen die *šarīʿa* als das zentrale Feld ihrer Forschungstätigkeit betrachten und ihr die Funktion der wichtigsten epistemologischen Quelle für die Paradigmen- und Theoriebildung in der Islamischen Ökonomik zuschreiben. Dies ließ sich anhand der vielfachen Bezugnahmen auf die *šarīʿa* – etwa in der Forderung nach Kon-

struktion eines *šarī'a*-Paradigmas oder nach Betrachtung der *šarī'a* als Moment des sozialen Wandels – nachweisen. So rechtfertigen die Islamischen Ökonomen unter Verweis auf die *šarī'a* beispielsweise den Anspruch, dass die Islamische Ökonomik eine eigene und umfassende Wissenschaftsdisziplin darstelle. Den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit gründen sie ferner auf die Behauptung, dass die Islamische Ökonomik eine vollständige wissenschaftliche Struktur in Form genuiner philosophischer Grundlagen besitze. Diese spezifischen philosophischen Grundlagen würden wiederum die Konstruktion der ökonomischen *micro-foundations* und des zu schaffenden „*šarī'a*-Paradigmas“ bestimmen.

In der Frage der Wissenschaftlichkeit des „Systems“ Islamische Ökonomik debattieren ihre Verfechter, ob die Islamische Ökonomik eher durch normative Ansprüche oder durch positive Aspekte bestimmt werden solle. Dies gilt vor allem für die Frage, welche Forschungsmethodik, insbesondere im Hinblick auf das Verständnis der *šarī'a*, anzuwenden sei. Die Untersuchung dieses Punktes zeigte, dass Vertreter der normativen Richtung die Formulierung von Theorien und Hypothesen in der Islamischen Ökonomik nur unter ethischen und spirituellen Aspekten betrachten und die Etablierung einer „islamischen Weltanschauung“ auf die Wirtschaft sowie die Schaffung eines sozialen Gleichgewichts, das die Befriedigung der spirituellen Bedürfnisse des Menschen in den Mittelpunkt rückt, fordern. Diese Mehrheitsfraktion sieht die Aufgabe der Theoriebildung und der Konstruktion ökonomischer Paradigmen unter der Notwendigkeit, Forschung ausschließlich in der Sphäre der *šarī'a* zu betreiben. Sie beharrt darauf, Forschung nicht durch ökonomische Aspekte zu determinieren, sondern durch Koran, Sunna, *fiqh* sowie durch die Wertlehre, Ideologie und Ethik des Islam.

Die Minderheitsfraktion verneint hingegen die Möglichkeit, dass sich ein „System“ Islamische Ökonomik ohne Empirie und eine Behandlung der Funktionsweisen existierender ökonomischer Systeme sowie der politischen Ökonomie konstruieren lasse. Sie fordert die Vertreter der normativen Richtung auf, endlich positive Methoden zur Evaluierung der wirtschaftlichen Realität, wie sie längst zum Instrumentarium westlicher Wirtschaftstheorien gehörten, anzuwenden. Am heftigsten wird von dieser Richtung die Auffassung kritisiert, dass das zu entwerfende Gesamtbild eines „islamischen Wirtschaftssystems“ bereits in Form der *šarī'a* und der „Erfolge“ der historischen Gemeinde von Medina vorläge. Gegen dieses Idealbild wird argumentiert, dass die Islamische Ökonomik vielmehr der Anwendung der kausativen Analyse und einer zeitgemäßen Methodik und Terminologie bedürfe. Die Idee, die Konstruktion von ökonomischen Paradigmen durch eine ausschließlich auf die *šarī'a* gerichtete Forschung zu bewerkstelligen, hält diese Minderheit für nicht umsetzbar.

Bei der dritten epistemologischen Grundlage der Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik handelt es sich um ein mythisches Geschichtsbild. Dieses besteht vor allem aus der Idealisierung des Lebenslaufs (*sīra*) des Propheten, der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ und der als Modell für einen künftigen „islami-

schen Staat“ betrachteten Gemeinde von Medina. So herrscht die Vorstellung vor, dass es möglich sei, sich an dem politischen Handeln, der Wirtschaftsaktivität und den sozialen „Errungenschaften“ Medinas, als deren wichtigste die Einheit von Glaube, Politik und Wirtschaft gilt, zu orientieren und ein analytisches System für die Umsetzung von spezifischen, als „genuin islamisch“ betrachteten ökonomischen Konzeptionen der Vergangenheit zu entwickeln. Wie gezeigt, hat dieses mythische Geschichtsbild zusammen mit der Annahme der Existenz und erfolgreichen Anwendung eines „islamischen Wirtschaftssystems“ und einer idealen *zakāt*-Praxis in der Vergangenheit entscheidende Bedeutung für den Entwurf maximalistischer *zakāt*-Modelle. Das mythische Geschichtsbild ist folglich nicht nur ein die Formulierung der Islamischen Ökonomik begleitendes Merkmal. Vielmehr bildet es die wichtigste Voraussetzung für die Ableitung und Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik.

Die Untersuchung zeigte ferner, dass die Idealisierung des Modellstaats Medina und der *sīra* des Propheten auf die Übernahme einer als „traditionell“ zu bezeichnenden Weltanschauung des Islam zurückgeführt werden kann. In diesem von den religiösen Gelehrten über die Jahrhunderte überlieferten Welt- und Selbstbild des Islam äußert sich der Anspruch nach einer dem Islam eigenen Finalität, Überlegenheit und Selbstüberschätzung, dem eine Perspektive zugrunde liegt, die die nichtislamische Welt bis heute als eine dem Islam feindlich gesonnene Welt wahrnimmt. Ergebnisse der kritischen Geschichtsforschung westlicher Islamwissenschaftler und der muslimischen Säkularisten, die dieses „traditionelle“ Welt- und Selbstbild des Islam infrage stellen – etwa hinsichtlich so genannter „Irrtümer“ des Koran und der Idealisierung der *sīra*-Phase Muḥammads und des Frühislam –, werden von den Islamischen Ökonomen auf der Basis dieser traditionellen Weltanschauung des Islam ebenso abgelehnt wie aus ihrem Bedürfnis heraus, sich gegenüber sämtlichen nichtislamischen Weltanschauungen und Sozialphilosophien abzugrenzen.

Die Untersuchung wies darüber hinaus nach, dass die Islamischen Ökonomen dem Instrumentarium der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) besondere Bedeutung beimessen. Dies betrifft etwa die Anwendung des Konsensschlusses *iğmāʿ* und der selbstständigen Rechtsfindung *iğtibād*, die in einer zu schaffenden „islamischen Demokratie“ zusammen mit dem Beratungsprinzip *šūrā* als brauchbare Methoden in Abstimmungs- und Konsultationsprozessen zwischen Staat und Bevölkerung fungieren sollen. Ferner sollen diese Instrumente eine Hilfe bei der Modernisierung des klassischen *zakāt*-Gesetzes sein und juristisch einwandfreie und demokratisch legitimierte Neudefinitionen der *zakāt*-Regeln ermöglichen.

Was die Frage der praktischen Anwendung des auch von seiten des „Projekts der Islamisierung des Wissens“ favorisierten Prinzips des *iğtibād* betrifft, kam die Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Anwendung des *iğtibād* weitgehend deklamatorischer Art ist, da der Modus der Ausübung dieses Prinzips in den meisten Fällen unpräzisiert bleibt. Dort, wo die neu zu interpretierenden Bereiche konkret

bezeichnet werden, zeigte sich eine interessante Tendenz: Insbesondere im Falle der Legitimierung von Neudefinitionen des klassischen *zakāt*-Gesetzes wenden die Islamischen Ökonomen – wie bereits Jahrzehnte zuvor Teile der islamischen Orthodoxie – nicht den *ig̃tibād* an. Vielmehr greifen sie auf das *tafīq*-Prinzip zurück, d.h. sie ziehen jeweils die Aussage einer bestimmten Rechtsschule heran, die sich für die Legitimation von Neuinterpretationen am günstigsten erweist. Die Anwendung der Methoden der selbstständigen Rechtsfindung *ig̃tibād* und des Konsensschlusses *ig̃mā'* ist bei den Islamischen Ökonomen folglich eher verbaler Natur. Keine Belege fanden sich darüber hinaus für die in der Sekundärliteratur getroffene Einschätzung, dass es in der Islamischen Ökonomik verstärkt zur Anwendung des juristischen Prinzips des Analogieschlusses (*qiyās*) käme.¹

An dem Verhältnis der Islamischen Ökonomik zum Instrumentarium des *fiqh* ist zu kritisieren, dass ihre Vertreter einen sehr freien Umgang mit Begriffen des islamischen Rechts pflegen. Hierzu gehört vor allem die Übertragung juristischer Termini in die Sphäre des Politischen – so im Falle der Diskussion der Anwendung des *ig̃mā'* und des *ig̃tibād* in Zusammenhang mit Meinungsbildungsprozessen in einer fiktiven „islamischen Demokratie“ – sowie die beabsichtigte Einführung des in der *umma* von Medina angewandten *šūrā*-Prinzips in eine künftige Methodik „islamischer Konfliktlösungen“. Zahlreiche Vorschläge, die die religiöse Legitimation eines ökonomischen Konzepts – etwa in der Betonung des Einflusses von Billigkeits- und Nützlichkeitsentscheidungen (*istihsān; istiṣlāḥ*) auf die Anwendung der generellen Normen² – zum Ziel haben, sind sogar manipulativen Charakters: Eine Variante, den Bedeutungsinhalt der *šarī'a* durch die Vermischung juristischer Termini zu verfälschen, besteht etwa darin, gerichtsverbindliche Normen (*ahkām*) und religiöse Pflichten (*ibādāt*) gleichzusetzen, um eine vermeintlich religiöse Basis des ökonomischen Konzepts der Bedürfnisbefriedigung zu legitimieren.³ Eine weitere Methode besteht darin, die Verwirklichung eines – sich durch Moral, Glaubensbekenntnis (*aqīda*) und Verhaltenskodex (*ahdāf as-sulūk*) auszeichnenden – „islamischen Wirtschaftssystems“ auf den Rang einer religiösen Pflicht (*ibāda*) zu erheben.⁴

Wie sich zeigen ließ, verfolgen die Islamischen Ökonomen hiermit das Ziel, den aus dem Frühislam und dem *fiqh* abgeleiteten ökonomisch-politischen Prinzipien und „Modellen“ den Status eines Wertesystems und einer Berufungsquelle für künftige Werteentscheidungen zu geben.⁵ Hieran ist zu kritisieren, dass die

¹ Bei dieser Einschätzung handelt es sich um einen Allgemeinplatz, vgl. etwa Gärber 1992: 26; Nienhaus 1997: Zwischen Idealwelt und Utopie: Islamische Ökonomie: 95.

² Vgl. Kommentar zu Zarqa, Muhammad Anas 1987: Problems of Research in the Theory of Islamic Economics and Suggested Solutions: 72.

³ Vgl. Siddiqi, M.N. 1988a: 260.

⁴ Vgl. Mubārak 1980: 208/9.

⁵ Vgl. Zarqa 1980: 16..

zum Teil extreme Orientierung am *fiqh*⁶ zu inhaltlichen Verzerrungen juristischer Begriffe führt. So wird der *fiqh* in der Islamischen Ökonomik als ein hochgradig flexibles und in der Zeit- und Raumdimension dem Aspekt der Aktualität unterliegendes Regelsystem definiert, das nicht nur umfassendes „Wissen über angewandte Anweisungen der *šarīʿa*“ bereithalte, sondern einen vielseitig verwendbaren „Ansatz der Aktualität des Augenblicks“ darstelle.⁷ Dieses Verständnis vom *fiqh* zeugt von der in der Islamischen Ökonomik verbreiteten Methode, die *šarīʿa*, den *fiqh* und einzelne Rechtstermini, die als Referenzquelle selbst der Legitimation des „Systems“ Islamische Ökonomik dienen, abseits ihrer Funktionsweise und ursprünglichen Bestimmung zu entwerfen. Auffällig ist vor allem der exzessive Gebrauch juristischer Begriffe, der den Charakter tendenziöser, ja oft willkürlicher Interpretation aufweist. Diese Vorgehensweise steht vor allem für die Absicht der Islamischen Ökonomen, ihren ökonomischen Konzepten unabhängig von Fragen der Authentizität ein religiöses Fundament und eine historische Legitimation zu verschaffen.

Kritische Fragen nach der Authentizität der Ableitungen und nach der Berücksichtigung des Umstands, dass das islamische Recht – wie typisch für ein „heiliges Recht“ – zahlreiche idealistische Prämissen beinhaltet, die ihre Verwendbarkeit als „epistemologische Quelle“ erheblich einschränken, ignorieren die Islamischen Ökonomen hierbei weitgehend. Zwar wird auch intern der „extreme Gebrauch vom islamischen Recht“ und die tendenziöse Benutzung des *fiqh* und der *uṣūl al-fiqh* kritisiert;⁸ jedoch zeigt diese Kritik wenig Wirkung auf das Vorhaben, den modernen Wirtschaftskonzepten eine quasi-rechtliche Legitimation zu verschaffen.

Vor diesem Hintergrund soll die Eingangsfrage geklärt werden, wie sich die Islamische Ökonomik politisch einordnen lässt. Die vorliegende Untersuchung des Gesamtsystems Islamische Ökonomik kommt zu dem Ergebnis, dass dessen Vorstellungen auf einer integralistischen Perzeption des Islam, wie sie der politische Aktivismus, respektive der Islamismus verkörpern, basieren. Die Zuordnung zur Gruppe der Islamisten als der dominierenden Strömung des islamischen Modernismus ist durch die Tatsache gerechtfertigt, dass sich die Mehrheit der Islamischen Ökonomen in der Frage der Epistemologie und der Bevorzugung bestimmter Instrumente der islamischen Jurisprudenz an den Vorstellungen des politischen Aktivismus orientiert, was insbesondere für Abū'l-A'la al-Maudūdī und Sayyid Quṭb gilt. Analog zu diesen plädieren die Islamischen Ökonomen zwar für die Neuin-

⁶ Ein extremer Missbrauch des *fiqh* zeigt sich bei Kahf, der die dreistufige Hierarchie moralischer Handlungen aṣ-Šātibīs dazu benutzt, eine sehr restriktive Definition „islamischer Wohlfahrt“ zu entwerfen; vgl. Kahf 1983: 143.

⁷ Vgl. Kommentar zu Zarqa 1987: 72; Kommentar zu El-Bdour 1987: 141.

⁸ So kritisiert etwa Mohammad Abun-Nour die tendenziöse Benutzung des *fiqh* und der *uṣūl al-fiqh* in der Islamischen Ökonomik, vgl. Kommentar zu Zarqa 1987: 73. Auch Seyyed Vali Reza Nasr bemängelt, dass sowohl Muḥammad Bāqir aṣ-Šadr als auch Muḥammad Nejatullah Siddiqi „extremen Gebrauch vom islamischen Recht“ machten, um beispielsweise die Anwendung spezifischer *mudāraba*-Operationen zu rechtfertigen; vgl. Nasr 1989: 523.

terpretation von Koran und Sunna sowie für die Anwendung des *ig̃tibād*. In Fragen der zeitgemäßen Adaption von Vorschriften oder der Legitimation einzelner Neuinterpretationen bevorzugen sie allerdings das *talfiq*-Prinzip. Diese Bewertung bedeutet zugleich den Ausschluss der Möglichkeit, die Islamische Ökonomik der Gruppe der muslimischen Säkularisten zuzuordnen. Im Gegensatz zu den politischen Aktivisten und den Islamischen Ökonomen plädieren die muslimischen Säkularisten für eine Chronologisierung des Koran mit historisch-soziologischem Bezug und für eine neue, systematisierende Interpretation der *šarī'a*, die ihre ethischen Inhalte in Zusammenhang mit Wandel bringt.⁹ Den von den Islamischen Ökonomen *in praxi* bevorzugten *talfiq* lehnen sie wiederum als ein rückwärtsge wandtes und dem *ig̃tibād* gegenüber hinderliches Prinzip ab.

Es zeigt sich ferner, dass die Islamischen Ökonomen vom politischen Aktivismus sowohl dessen spezifische Handhabung des juristischen Instrumentariums übernehmen als auch dessen Geschichtskonzeption, wie sie insbesondere Sayyid Quṭb repräsentiert. Analog zu diesem lehnen die Islamischen Ökonomen Teile der traditionellen islamischen Geschichtsschreibung vor Ibn Ḥaldūn, die Historiographie der arabischen Nationalisten wie auch die westliche Geschichtswissenschaft ab und plädieren für eine „analytische“ und „zweckdienliche“ Neubewertung der islamischen Geschichte, insbesondere im Hinblick auf die Stellung der historischen Gemeinde von Medina. Eine weitere Übereinstimmung mit dem politischen Aktivismus besteht in der Frage des Verständnisses von „Gleichheit“ und „Verteilungsgerechtigkeit“, wo sie in Anlehnung an Abū'l-A'la al-Maudūdī und Sayyid Quṭb bestehende Vermögensunterschiede mit den unterschiedlichen Begabungen und Fähigkeiten der Menschen rechtfertigen.

Die deutlichste Übereinstimmung mit dem politischen Aktivismus existiert im Bereich gesellschaftspolitischer Forderungen, insbesondere der nach Islamisierung, die die Islamischen Ökonomen als eine Voraussetzung für die Stabilität des „islamischen Wirtschaftssystems“ betrachten. Die Islamisierungspolitik zielt dabei vor allem auf die Schaffung eines *Neuen Muslimischen Menschen*, der aufgrund seines „islamischen Charakters“ in der Lage sein soll, islamische Prinzipien und Moralvorstellungen umzusetzen. Durch Indoktrination, ethisch-politische Sozialisation, Überzeugungsarbeit und staatlichen Zwang soll der *Neue Muslimische Mensch* vor allem gottesfürchtig, altruistisch und zu gemeinschaftlichem Teilen und Teilhaben bereit sein. Die hierfür für notwendig erachteten Eingriffe in den „inneren Seelenzustand“ und in die sozialen Beziehungen der Menschen legitimieren sie mit der Ewigkeit des Wort Gottes in Form der Ideale, Werte und Prinzipien von Koran und Sunna.

Wie gezeigt, entstammt die Forderung der Islamischen Ökonomen nach sozialem Wandel und nach gesellschaftlicher Reform dem politischen Aktivismus. Dieser definiert den Islam als eine den sozialen Wandel fördernde Religion, der

⁹ Was zwar auch das erklärte Ziel, nicht aber die Praxis der Islamisten ist.

es gelingen müsse, politische Macht moralischen Idealen unterzuordnen. Extreme sozioökonomische Disparitäten sind dieser Vorstellung zufolge nicht allein durch ökonomische Instrumente zu kompensieren, sondern vor allem im Rahmen der Moralvorstellungen, der sozialen Werte der Religion und der Kohäsion der Gesellschaft. Unter Islamisierung verstehen die Islamischen Ökonomen nicht nur die Einführung einer islamischen Verfassung und die Schaffung eines „islamischen Staates“, sondern eine Reform des religiösen Denkens und die „Reinstitutionalisierung der zivilen Gesellschaft“.

Die Gesamtheit der als konstitutiv und systemlegitimierend identifizierten Elemente der Islamischen Ökonomik verbietet es, den Prozess der Konstruktion eines „Systems“ Islamische Ökonomik auf eine Auseinandersetzung zwischen der Orthodoxie und sogenannten Progressiven zu reduzieren. Die zahlreichen über den ökonomischen Bereich hinausgehenden Bestandteile der Islamischen Ökonomik belegen vielmehr, dass die Konzeption des „Systems“ Islamische Ökonomik – anders als es in der Sekundärliteratur behauptet wird¹⁰ – eindeutig dem Islamismus zuzuordnen ist.

VIII.3. Kritische Bewertung des mythischen zakāt-Bildes in der Islamischen Ökonomik

Das in der Islamischen Ökonomik verwendete mythische *zakāt*-Bild besteht aus dem Postulat, der Prophet Muḥammad habe die *zakāt* als staatliche Zwangsabgabe erhoben, alle ihre Bestimmungen persönlich und bis in alle Details geregelt sowie eine gerechte Verteilung an alle acht zum Empfang der *zakāt* berechtigten Gruppen praktiziert. Als Beleg für die Behauptung, dass die *zakāt* zu Lebzeiten des Propheten die Haupteinnahmequelle des Staatsschatzes bildete und für das Militär, öffentliche Unternehmungen und zur Schuldentilgung verwendet wurde, verweisen die Islamischen Ökonomen auf entsprechende Ausführungen im *fiqh* – etwa auf die *zakāt*-Regeln des klassischen Juristen Abū Yūsuf –, denen hierbei die Funktion von Beweisen für die Existenz einer idealen und allumfassenden *zakāt*-Praxis des Propheten zukommt. Diese ausschließliche Orientierung am *fiqh* ist kritikwürdig, da die Islamischen Ökonomen ignorieren, dass es sich bei dem *zakāt*-Gesetz der Rechtsschulen um die Formulierung eines Idealzustands anzuwendender *zakāt*-Regeln handelt, der der Rückprojizierung der Quellen, der sogenannten Traditionen (*ahādīth*), in die Lebenszeit des Propheten geschuldet ist. Wie gezeigt, geht ein Großteil dieser Traditionen auf das Werk späterer Juristen zurück, die alle Lebensverhältnisse unter religiösen und moralischen Aspekten zu entwerfen bemüht waren.

¹⁰ Mit Blick auf die Ergebnisse der *First International Conference on Islamic Economics* 1976 in Mekka trifft etwa Gärber die Aussage, dass islamistische Vorstellungen in der Islamischen Ökonomik keine Mehrheiten fänden, vgl. Gärber 1992: 25.

Das mythische *zakāt*-Bild negiert darüber hinaus die Möglichkeit, dass die Praxis des Almosengebens aus dem Juden- und Christentum übernommen worden sein könnte und dass die *zakāt* vor der *hiğra* des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622 lediglich eine freiwillige Gabe darstellte. Vielmehr wird der *zakāt* bereits für die mekkanische Schaffensphase des Propheten die Bedeutung einer verbindlichen religiösen Pflicht für die Gläubigen zugeschrieben.

Die Untersuchungsergebnisse widerlegen dieses mythische *zakāt*-Bild, das einen historischen Entwicklungsprozess dieser Institution negiert, sie als eine durch den Propheten zu einem Zeitpunkt und in allen Einzelheiten geregelte staatliche Pflichtsteuer postuliert und hierbei auf eine Unterscheidung zwischen der geübten *zakāt*-Praxis des Propheten und des im *fiqh* formulierten Ideals verzichtet. Allerdings widersprechen die Ergebnisse auch der in der älteren Orientalistik verbreiteten Sichtweise, die die *zakāt*-Praxis des Propheten auf eine weitgehend primitive und ausschließlich freiwillige Handhabung reduziert.

Die Untersuchung zeigt, dass der Terminus *zakāt* nicht rein arabischer Herkunft ist, sondern vermutlich dem Aramäischen entlehnt wurde, wo der bedeutungsgleiche Begriff *z'kōth* existiert. In der arabischen Sprache besitzt *zakāt* die Bedeutung von „wachsen“ und „zunehmen“, wie auch von „rein“, „gerecht“ und „gut sein“. Das islamische Recht verwendet den Begriff im Sinne von (moralischer) „Reinheit“, dem die Vorstellung zugrunde liegt, allen Besitz von Geiz und Habgier zu reinigen (*tazkīyat al-amwāl*).

In der mekkanischen Schaffensphase des Propheten (610-622) besaß die *zakāt* die Bedeutung von „Verdienst“ und „Gerechtigkeit“, die in Form von frommen Gaben zum Ausdruck kam, und stand für Wohltätigkeit, die einer Person durch ein Almosen erwiesen wird. In dieser Phase war die *zakāt* ein freiwilliges Almosen, zu dessen Spende die Gläubigen im Koran aufgerufen werden. Mit der *hiğra* verschiebt sich die Bedeutung der *zakāt* von einer freiwilligen Gabe zu einer obligatorischen Handlung. In den meisten der über dreißig Suren mit *zakāt*-Bezug erscheint sie in der Bedeutung eines obligatorischen Almosens, das insbesondere den Neubekehrten als Zeichen der Unterwerfung unter Gott und seinen Gesandten auferlegt wurde.

Die Ergebnisse zeigen darüber hinaus, dass es sich bei der Entwicklung des *zakāt*-Gesetzes in dem Zeitraum von 610 bis 720, d.h. vor Herausbildung der Rechtsschulen, um einen graduellen Prozess handelt, der verschiedene Phasen der Herausbildung, Formulierung und Anwendung dieses Gesetzes umfasste. In dieser Periode, die die Schaffensphase Muḥammads, die seiner „älteren und jüngeren Gefährten“ sowie die der „nachfolgenden Juristen“ (*tābi'ūn*) umfasst, waren die die *zakāt* betreffenden *ig'tihād*-Entscheidungen hinsichtlich ihrer Quellen, Methoden und Prinzipien von wechselnden Motiven beeinflusst, was sich auch in spezifischen Entscheidungen zur *zakāt* – etwa in der Bedingung der einjährigen Verfügungsgewalt über das zu steuernde Gut oder der Mindestmenge (*niṣāb*) – niederschlug. In seiner frühen, mekkanischen Schaffensphase etablierte der Prophet die

zakāt als Akt des Spendens gemäß der Verantwortung der Reichen zur Hilfe der Armen, wobei die Prinzipien der Gottesfurcht und die individuelle Verantwortlichkeit vor Gott das Hauptmotiv für die Durchsetzung dieser neuen Pflicht bei den Gläubigen bildeten. Ein System der Kollektion und Distribution, die Existenz von Raten oder die Vorschrift, dass der *zakāt*-Besteuerung eine Mindestmenge an Vermögen zugrunde liegen müsse, sind für diese Periode nicht nachweisbar. Diese Festlegungen lassen sich erst der späteren Schaffensphase Muḥammads in Medina zuordnen. Eine Fixierung der Höhe der Raten und der Mindestmenge sowie die Ernennung von *zakāt*-Kollektoren lässt sich sogar erst auf das Ende seiner Lebenszeit (632) datieren.

In der folgenden Periode der „älteren Prophetengefährten“ (632-656) unter den Kalifen Abū Bakr, ‘Umar I und ‘Uṭmān erfolgten Entscheidungen zur *zakāt* auf der Basis der Gottesfurcht, der Aussicht auf religiöses Verdienst sowie – insbesondere unter Abū Bakr und ‘Umar I – durch Strafmaßnahmen des Staates gegen Zahlungsunwillige. Während der Koran von Anfang an die höchstrangige autoritative Quelle des *ig̃tibād* darstellte, etablierten sich die Gesetze, Praktiken und Präzedenzen Muḥammads (Sunna) als zweite bindende Quelle des *ig̃tibād* erst unter den „jüngeren Gefährten“ (656-692). In diese Periode fällt auch die Ausarbeitung einer Vielzahl unterschiedlicher Rechtsgutachten zur *zakāt*, die die Ursache für die Verschiedenartigkeit und die Widersprüche des *zakāt*-Gesetzes in der im *fiqh* vorliegenden Form bilden. Die technische Komplexität des *zakāt*-Gesetzes ist schließlich dem folgenden Systematisierungs- und Ausdifferenzierungsprozess der Periode der „nachfolgenden Juristen“ (692-720) geschuldet, die darin mündete, als Quelle des *ig̃tibād* neben dem Koran, der Sunna des Propheten und den Praktiken der „älteren und jüngeren Gefährten“, nur die Präzedenzen des Propheten als autoritativ und endgültig zu betrachten.

Letztlich widerspricht dem von den Islamischen Ökonomen vertretenen mythischen *zakāt*-Bild die *zakāt*-Praxis unter Muḥammad und den vier „rechtgeleiteten Kalifen“. Wie gezeigt, hatte die Institution der *zakāt* verschiedene historische Phasen durchlaufen, bevor sie ihre systematisierte Form in Gestalt eines Gesetzes annahm. Das Almosengeben ist vermutlich nicht islamischen Ursprungs, sondern wurde vom Propheten zusammen mit den Ideen des rituellen Gebets und Fastens aus den beiden älteren Offenbarungsreligionen übernommen. Nach ihrer Einführung anfangs noch freiwillig gehandhabt, hatte die *zakāt* nach der *hiğra* obligatorischen Charakter. Unter der Regierung der ersten vier Kalifen Abū Bakr, ‘Umar I, ‘Uṭmān und ‘Alī Ibn Abī Ṭālib wurde die *zakāt* in ihrer fiskalischen Form schließlich zu einer dauerhaften Einrichtung der Staatskasse (*bait al-māl*) und konstituierte neben der Grundsteuer (*harāğ*), der Kopfsteuer (*ğizya*) und dem Fünften (*hums*) eine der legalen Einnahmequellen des Fiskus. Allerdings waren sowohl der Einzug als auch die Verwendung der *zakāt* häufig von Erpressungen seitens der Kollektoren wie auch vom Missbrauch der Provinzgouverneure begleitet, die die Einnahmen in vielen Fällen für sich behielten oder die Beträge für politische Geschenke

verwendeten. Dem Anspruch einer idealen *zakāt*-Praxis widerspricht zudem die Vielzahl der von den Rechtsschulen vorgesehenen Rechtskniffe, mit denen sich eine *zakāt*-Zahlung umgehen lässt.

Die vorliegende Untersuchung zeigte zudem, dass der Prozess der Formulierung von *zakāt*-Regeln in ein detailliertes *zakāt*-Gesetz, wie es im *fiqh* vorliegt, mündete. Dieses *zakāt*-Gesetz definiert die *zakāt* als einen als obligatorische gottesdienstliche Handlung (*‘ibāda*) gewerteten Eigentumstransfer, dem eine entsprechende Absicht (*nīya*) des Zahlenden zugrunde liegen muss und deren Erledigung ihn auf Vergeltung (*tawāb*) im Jenseits hoffen lassen kann. Bevor die *zakāt* fällig wird, müssen allerdings die Vorbedingungen der Geschäftsfähigkeit (*ablīyat al-adā’*) des Steuerdestinataren, d.h. Vernunft (*‘aql*), Volljährigkeit (*bulūg*) und die Freiheit der Person (*hurriyya*) erfüllt sein. Ferner muss der Besteuerte Eigentümer und im vollgültigen Besitz eines „anwachsenden Vermögens“ (*al-amwāl an-nāmiya*) sein, das erst ein Mindestquantum (*niṣāb*) erreichen muss und Gegenstände des persönlichen Bedarfs, die der Befriedigung seiner Grundbedürfnisse (*al-ḥawā’iḡ al-aṣṭīya*) seines Besitzers dienen, von der *zakāt*-Zahlung ausnimmt. Der koranischen Anweisung des zu steuernden Überflusses (*‘afw*) an Vermögen entsprechend, zielt die *zakāt* auf den im Laufe eines Jahres entstehenden Wertzuwachs (*namā’*) in Höhe von 2,5 Prozent.

Es wurde ferner dargelegt, dass die *zakāt* das Vermögen gesellschaftlicher Gruppen des Frühislam besteuert – und dies auf unterschiedliche Weise: Bei den viehzüchtenden Nomaden zielt die *zakāt* auf Weidetiere, die ausschließlich zu Zuchtzwecken oder zur Milchproduktion gehalten werden und deren Wertzuwachs durch ihre bloße Existenz entsteht. Bei Bauern besteuert sie mit dem Zehnten (*‘uṣr*) ausgewiesene Kategorien von Agrarprodukten, deren Wertzuwachs zur Erntezeit als vorliegend betrachtet wird. Bei städtischen Händlern besteuert die *zakāt* Edelmetalle wie Gold und Silber sowie Handelswaren, deren Wertzuwachs sich durch ihren Tauschwert ergibt. Mit der Konsequenz, dass die Steuerdestinataren im *zakāt*-Gesetz unterschiedlich behandelt werden, differenzierten die Juristen ferner zwischen „sichtbaren Gütern“ (*al-amwāl az-zāhira*), zu denen Weidetiere und Agrarprodukte zählen, und „unsichtbaren Gütern“ (*al-amwāl al-bāṭina*) wie Edelmetallen und Handelswaren. Folglich handelt es sich bei dem Vermögen von zwei Gruppen ruralen Hintergrunds, den viehzüchtenden Nomaden und den Bauern, um „sichtbare Güter“, die dem Einzug staatlicher *zakāt*-Kollektoren ausgesetzt sind. Die Güterkategorien des städtischen Handels gelten – allerdings nur solange wie sie sich innerhalb der Stadtgrenzen befinden – hingegen als „unsichtbare Güter“. Vor dem Hintergrund, dass das Steuerrecht alle Güter und Konsumartikel, die dem urbanen Handel und seiner Produktion dienen, von fiskalischen Eingriffen verschont, darf die *zakāt* dieser Güter von den Betroffenen in Selbstveranlagung gezahlt werden.

Bei der *zakāt* handelt es sich in der im *fiqh* vorliegenden Form folglich nicht um eine Abgabe, die Steuergerechtigkeit gewährt. Im Gegenteil: Während das

zakāt-Gesetz insbesondere bei städtischen Händlern deren Geschäftsfähigkeit, deren wirtschaftliche Position, deren Grundbedürfnisse, deren Beruf und deren eventuelle Handelsabsicht insoweit berücksichtigt, als dass möglichst nur Vermögende *zakāt* zahlen – und auch nur dann, wenn sie selbst die Entscheidung dazu getroffen haben –, kommt den Bauern keinerlei Anrechnung persönlicher Umstände zugute. Mit der einzigen Ausnahme, dass sie von der Almosensteuer nur als Nichtmuslime befreit sind, werden Bauern durch die *zakāt* am konsequentesten besteuert.

VIII.4. *Die Diskrepanz zwischen den Ansprüchen an die zakāt und den Resultaten simulierter und angewandter zakāt-Praxis*

Den maximalistischen *zakāt*-Konzeptionen der Islamischen Ökonomik stehen Erfahrungen der *zakāt*-Implementierung gegenüber, die optimistische Erwartungen auf einen effektiven Einsatz dieser Steuer enttäuschen. Alle Effizienzanalysen, gleich ob es sich um die Erfahrungen eines staatlichen *zakāt*-Einzugs in einem islamischen Staat wie Pakistan oder die einer Islamischen Bank wie der Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE) handelt, weisen äußerst geringe *zakāt*-Aufkommen auf. Diese Beispiele lassen sich höchstens insofern als Erfolg werten, als damit ein Staat und eine Islamische Bank erstmals unter Beweis stellten, prinzipiell ein *zakāt*-Aufkommen erwirtschaften zu können und dieses an ausgewählte Empfängergruppen zu verteilen. Die Höhe der Aufkommen, die in Pakistan nicht mehr als 2 bis 2,5 Prozent der staatlichen Steuereinnahmen erreichen, ist so gering, dass die *zakāt*-Praxis beider Fallbeispiele lediglich als der Versuch gewertet werden kann, ideologischen Bedürfnissen der Einführung einer islamischen Steuer zu genügen.

Entsprechend belegen die Länderfallstudien zu Syrien/Sudan, Saudi-Arabien und Malaysia, in denen ein tatsächliches und ein hypothetisches *zakāt*-Aufkommen errechnet wird, sowohl für den Agrarsektor als auch für den öffentlichen und privaten Sektor ebenfalls derart geringe effektive *zakāt*-Aufkommen, dass ein Redistribuitionseffekt der *zakāt* auszuschließen ist. Diese Tendenz ist selbst dann feststellbar, wenn den Effizienzanalysen die Hochrechnung eines potentiell maximalen *zakāt*-Aufkommens zugrunde gelegt wurde. Ein weiteres gemeinsames Merkmal der Länderfallstudien war eine Tendenz zur Flucht vor der *zakāt*, die den Anspruch der Islamischen Ökonomen infrage stellt, dass die Erhebung der *zakāt* aufgrund ihres religiösen Charakters nicht zu Steuerflucht führen werde. Schließlich zeigte sich, dass ein traditionelles, lediglich an den Vorgaben des *fiqh* orientiertes und zudem selektiv angewandtes *zakāt*-System – wie bei der Besteuerung von Reisbauern in Malaysia der Fall – die Gefahr birgt, bestehende Ungleichheiten unter den Steuerdestinataren noch zu verstärken.

Entsprechend kritisch sind die Effekte aktueller *zakāt*-Implementierung auf mikroökonomischer Ebene zu bewerten. In Pakistan etwa fand sich kein Nachweis

für Sekundäreffekte auf die Mikroökonomie der Dörfer, da die *zakāt*-Auszahlungen an die Empfängergruppen zwar eine relativ kurzfristige Hilfe bedeuteten, aber keine substantielle Veränderung ihres Lebensniveaus bewirkten. Deshalb ließ sich der Anspruch der Islamischen Ökonomen, die Implementierung der *zakāt* führe zu Einkommensredistribution und sozialer Sicherung, nicht bestätigen. Schließlich fehlen Belege für die zahlreichen Steuerwirkungen, wie sie innerhalb der Islamischen Ökonomik hinsichtlich einer Erhöhung der Einkommen und der Nachfrage nach Konsumgütern sowie der Zunahme der Staatseinnahmen postuliert werden.

Wenn der *zakāt* tatsächlich die Funktion zukommen soll, für eine Redistribution der Einkommen, respektive eine gerechtere Einkommensverteilung zu sorgen wie auch extreme Armut zu bekämpfen, sollte sie als staatliche und für alle Muslime geltende Pflichtsteuer etabliert und auf verschiedene Vermögens- und Einkommenskategorien erweitert werden, wobei das Prinzip der vertikalen Gleichheit der Besteuerung zu berücksichtigen ist. Dies gilt eingedenk der Tatsache, dass eine „Aufhebung der Marginalisierung der Massen“¹¹ nur schwerlich allein durch höhere Steuern und eine Ausweitung der Steuerbasis zu bewerkstelligen sein wird. Um aber dem Vorwurf der Alibifunktion der *zakāt* (die in den 1960er Jahren zu der Bezeichnung „Almosensozialismus“ führte) wirksam zu begegnen, bleiben strukturelle Veränderungen der Gesellschaften einiger muslimischer Länder – so eine Bodeneform und massive Umverteilungsprogramme – gleichermaßen unabdingbar, wie die Trennung der *zakāt*-Implementierung von der Ideologie und Praxis der in vielen muslimischen Staaten inzwischen vielfach diskreditierten Islamisierungsprozesse.

Die Untersuchung zeigte ferner, dass die Bemühungen um eine Institutionalisierung der *zakāt* auf internationaler Ebene eher im Stadium von Absichtserklärungen verharren. Insbesondere das auf der Ersten Internationalen *Zakāt*-Konferenz von 1984 beschlossene Vorhaben, die komplizierten und zwischen den Rechtsschulen erheblich divergierenden Vorschriften des klassischen *zakāt*-Gesetzes durch eine Expertenkommission vereinfachen und vereinheitlichen zu lassen, ist kaum vorangekommen. Konsens besteht weitgehend nur über eine an die Nationalstaaten gerichtete Empfehlung, dass die *zakāt* den Realwert oder den Nettogewinn von Aktien, Depositen sowie die aus Immobilienbesitz und industriellen Aktivitäten resultierenden Gewinne in Höhe von 2,5 Prozent besteuern solle. Obwohl sich diese Vorschläge inhaltlich weitgehend an den von einer maximalistischen *zakāt*-Perzeption geprägten Richtlinien des *zakāt*-Reports der Arabischen Liga aus dem Jahre 1952 orientieren, zeigt sich, dass sich entgegen allen Ansprüchen der Islamischen Ökonomen bisher auf praktischer wie auf gesellschaftspolitischer Ebene lediglich minimalistische *zakāt*-Konzepte durchsetzen ließen.

Darüber hinaus verdeutlichen die Ergebnisse der internationalen *zakāt*-Konferenzen von 1986 und 1990, dass dem Einzug und der überregionalen Verteilung

¹¹ Vgl. Johansen, Baber 1982: Islam und Staat: 36; im folgenden Johansen 1982.

von *zakāt*-Geldern durch den länderübergreifenden Islamischen Solidaritätsfonds – allerdings mit der unklaren Formulierung „gemäß den Kriterien der *šarī‘a*“ – inzwischen zugestimmt wurde. Relevanter ist allerdings die Tatsache zu bewerten, dass auf diesen *zakāt*-Konferenzen erste Ansätze einer zwar nicht theoriebezogenen, aber politischen Rückwirkung der Praxiserfahrungen auf die für die *zakāt*-Implementierung Verantwortlichen deutlich wurden. Hier hatten sich die Teilnehmer nicht nur mehrheitlich für die investive Verwendung und einen zwangsweisen staatlichen *zakāt*-Einzug ausgesprochen, sondern erstmals öffentlich die unzureichenden Einnahmen der nationalen *zakāt*-Administrationen kritisiert. Obwohl sich diese Kritik als ein erster Schritt hin zu einem realitatsbezogeneren Umgang mit der *zakāt* bewerten lässt, bleibt zu bemängeln, dass die negativen Erfahrungen des *zakāt*-Vollzugs bisher kaum auf die Formulierung von *zakāt*-Theorien in der Islamischen Ökonomik zurückwirken. Entgegen allen Erfolgsmeldungen und vorherrschenden Utopien besteht weiterhin eine starke Diskrepanz zwischen den Ansprüchen maximalistischer *zakāt*-Modelle und der aktuellen *zakāt*-Praxis, die diesen Ansprüchen bei weitem nicht gerecht wird. Die fehlende Rückkopplung von *zakāt*-Praxis und Theoriebildung ist folglich – obwohl sie von prominenten Protagonisten der Islamischen Ökonomik inzwischen eingefordert wird – ein Beleg für die Komplexität der Prozesse der Konzeptionalisierung und Institutionalisierung der *zakāt*.

VIII.5. Möglichkeiten und Grenzen der *zakāt* im Rahmen der Islamischen Ökonomik

Betrachtet man die *zakāt* in der im *fiqh* vorliegenden Form, handelt es sich in technischer Hinsicht um eine ungleichförmige, direkte und z.T. degressive¹² Steuer, die unter bestimmten Voraussetzungen, die der *zakāt*-Zahler erfüllen muss, auf ausgewählte Vermögenskategorien mit unterschiedlichen Raten, Mindestmengen und Fälligkeiten abzielt. Obwohl die *zakāt* Vermögens- und Einkommenskategorien besteuert, die im Frühislam dominierten, ist sie – entgegen einem auch heute noch anzutreffenden Missverständnis – aber weder eine Einkommenssteuer, noch eine Steuer auf das Nettovermögen; vielmehr zielt sie auf das aus ökonomischer Aktivität oder der bloßen Existenz eines Wertgegenstandes erwachsende Surplus ab.

Legt man der Untersuchung das zwischen drei Formen von Gleichheit differenzierende Schema von Green¹³ zugrunde, ergibt sich, dass sich in der *zakāt* eine in „anteiliger Bezahlung“ zum Ausdruck kommende Konzeption von Gleichheit manifestiert, die den Steuerdestinataren – im *fiqh* den Nomaden, den städtischen Händlern und den Bauern – „horizontale Gleichheit“ in der Besteuerung, d.h. gleiche Anteile für Personen mit vergleichbarem Ressourcenstand und identischer

¹² Was zum Beispiel in der Berücksichtigung von Produktionskosten zum Ausdruck kommt.

¹³ Vgl. Green 1984: 151-5.

Zahlungsfähigkeit, nicht garantiert. Während muslimische Bauern einer konsequenten Besteuerung durch die *zakāt* in Form der Produktsteuer *‘uṣr* unterliegen, sieht das *zakāt*-Gesetz, insbesondere das der hanafitischen Rechtsschule, für Nomaden und städtische Händler eine Reihe von Bedingungen vor, bevor die *zakāt* erhoben werden kann. Diese Bedingungen – etwa die Rechts- und Handlungsfähigkeit des Steuerzahlers, sein Beruf, seine wirtschaftliche Leistungsfähigkeit, sein Existenzminimum und seine eventuelle Handelsabsicht – tragen bei diesen Gruppen dafür Sorge, dass die *zakāt* möglichst nur von Vermögenden entrichtet wird. Außerdem wird hiermit insbesondere der Handel treibenden Schicht und den Haushaltsvorständen eine Vielzahl von Möglichkeiten eingeräumt, ihre *zakāt*-Zahlung in dieser oder jener Weise zu tätigen oder sogar zu umgehen.

Folglich erfüllt die *zakāt* in der im islamischen Recht vorliegenden Form nicht die Kriterien der horizontalen Gleichheit und der Gerechtigkeit (in der Besteuerung). Darüber hinaus kennzeichnen die *zakāt* zahlreiche Ambivalenzen, etwa das Problem, dass ihre Verwendung zwar zweckgebunden ist, die Definition der meisten der acht in Koran und *fiqh* genannten Empfängerkategorien aber viel Raum für Interpretation lässt. Ferner unterliegen bestimmte Vermögenskategorien – etwa Vieh und Agrarprodukte – der staatlichen Einzugsgewalt, während die *zakāt* für Edelmetalle und Handelskapital in Selbstveranlagung gezahlt werden darf.

Bei der Erbringung der *zakāt* handelt es sich ferner um den finanziellen Akt einer gottesdienstlichen Handlung (*‘ibāda māliya*), deren Erfüllung zu den fünf Hauptpflichten der Muslime gehört und für die der Zahler auf Vergeltung (*ṭawāb*) im Jenseits hoffen darf. Der hierin zum Ausdruck kommende religiöse Charakter der *zakāt* ist allerdings insoweit bereits als eingeschränkt zu betrachten, als dass die Pflicht der *zakāt*-Zahlung in der islamischen Geschichte weitgehend nicht, und in den wenigen Fällen allenfalls auf freiwilliger Basis, befolgt wurde. Dies gilt auch für die Tatsache, dass die klassischen islamischen Juristen – insbesondere die der schafitischen Rechtsschule – Bestimmungen vorsahen, unter Umständen auf einzelne, die Gültigkeit der *zakāt* als „gottesdienstliche Handlung“ (*‘ibāda*) determinierende Voraussetzungen – etwa die Bedingung, dass der *zakāt*-Zahlung eine Absicht (*nīya*) zugrundeliegen müsse – zu verzichten.

Die *zakāt* verkörpert darüber hinaus mit dem Anspruch, für soziale Gerechtigkeit, Gleichheit und die Bekämpfung von Armut zu sorgen, eine Form der Redistribution, die materielles Streben und Unternehmertum nicht bestraft, sondern mit dem sozialen Gewissen kombiniert. Dieser vor allem auf theoretischer Ebene wie in der *ṣarī‘a* erhobene Anspruch, der in der Islamischen Ökonomik die Basis für die Formulierung eines „Systems“ Islamische Ökonomik bildet und auch westliche Beobachter zu dem Schluss gelangen lässt, die *zakāt* könne in einem künftigen Wirtschaftssystem eine bedeutsame Rolle spielen,¹⁴ unterstellte

¹⁴ Vgl. Nienhaus 1988: Implications of Islamic Economic Development with Special Reference to Financial Institutions: 9.

von Anbeginn – und hiermit offenbart sich seine ideologische Funktion¹⁵ –, dass Reiche ideale Muslime sind, die altruistisch handeln und ihre soziale Verantwortung über ihren persönlichen Gewinn stellen.¹⁶ Zu welcher Art von Verteilungsgerechtigkeit die Betonung dieser Prinzipien in der Vergangenheit geführt hatte, war von Maxime Rodinson bereits 1966 sehr treffend umschrieben worden: „Ces principes n’ont pas empêché, ils ont au contraire camouflé pour le plus grand profit des bénéficiaires la coexistence d’une classe de privilégiés vivant dans un luxe inouï avec de larges masses plongées dans la plus abjecte misère, l’aumône servant tout juste à donner une bonne conscience aux riches au prix d’un nombre restreint de pauvres sauvés des pires conséquences de leur misère“¹⁷ Da der Islam kapitalistische Prinzipien wie das Recht auf Privateigentum, die Idee der Profitmaximierung und die Wertschätzung des Risikogeschäfts grundsätzlich nicht infrage stellt, rückt das Selbstverständnis islamischer Sozialethik in den Blickpunkt: Hierbei drängt sich die Frage auf, ob die Institution des Almosengebens in der im *fiqh* vorliegenden Form nicht auch als Alibi zur Akzeptanz sozialer Ungerechtigkeit fungieren soll, um die marginalisierten Schichten soziale Standesunterschiede als gottgewollt und natürlich hinnehmen zu lassen.

Zweifellos erfordert der Mangel an Gleichheit und Effizienz des *zakāt*-Systems, so wie es im *fiqh* vorliegt, eine Reihe von Neuinterpretationen und Anpassungen. Zur Effektivierung der *zakāt* zählen eine Neudefinition der traditionellen Vermögensarten im Sinne einer strikten Monetarisierung der Güter, was insbesondere den Wegfall der *‘uṣr*-Produktsteuer (als unzeitgemäße hohe Belastung für ein Wirtschaftsegment, in dem sich ohnehin die meisten armen Haushalte befinden) und den Verzicht auf die Differenzierung zwischen *zābir*- und *bāṭin*-Gütern (weil hierin das Handelskapital stark bevorteilt wird) bedeutet. Um die *zakāt* als „horizontal gleiche“ Steuer zu konstruieren, sollten diese Neufassungen von einer Angleichung der Höhe der Steuerraten und des Mindestsatzes *niṣāb*, die sich zudem an den Parametern der Armutsgrenze, der Lebenshaltungskosten und der Inflationsrate orientieren müssten, begleitet sein. Eine wirksame Maßnahme der Effektivierung wäre die Erweiterung der *zakāt* zu einer Einkommenssteuer, was allerdings nicht nur den Wegfall der Bedingung bedeuten würde, dass nur der im Koran genannte „Überschuss“ (*‘aḫw*) in Form des in den Rechtsschulen spezifizierten „anwachsenden Vermögens“ besteuert wird, sondern zugleich den Charakter der *zakāt* als religiöse Abgabe grundsätzlich in Frage stellen würde.

Schließlich müsste eine zeitgemäße Form der *zakāt*-Distribution gefunden werden, wobei eine Verwendung zum Zwecke der allgemeinen Wohlfahrt, Bildung,

¹⁵ Rodinson 1966: 43; 189.

¹⁶ Vgl. Watt 1988: 109.

¹⁷ Rodinson 1966: 190. Dieses ist selbstverständlich weder ein spezifisch islamisches noch ein modernes Phänomen. Auch in anderen kulturellen Räumen entledigten sich Reiche ihres schlechten Gewissens durch „Geldzahlungen an Gottes Vertreter“, vgl. Elwert, Georg 1984: Märkte, Käuflichkeit und Moralökonomie: 511; 513; im folgenden Elwert 1984.

Gesundheit etc. nur durch eine zentralisierte staatliche oder – sofern nur ein begrenztes *zakāt*-System angestrebt wird – private Organisation durchzuführen sein würde. Der hierfür für notwendig erachtete Prozess der Vergesetzlichung der *zakāt* könnte sich allerdings problematisch gestalten, weil Folgewirkungen wie die Entpersönlichung einer „gottesdienstlichen Handlung“ (*‘ibāda*) wenig überschaubar sind.¹⁸ Die Vergesetzlichung und die durch den Staat forcierte Durchsetzung einer *‘ibāda* würde sowohl die *ṣar‘a* verletzen, in der die obrigkeitsrechtliche Gewalt durch die stark ausgebildeten subjektiven Rechte der Untertanen (wie sie sich z.B. in der *zakāt*-Zahlung manifestieren) weitgehend beschränkt ist,¹⁹ als auch den spezifisch religiös-ethischen Charakter der *zakāt*, der – zumindest theoretisch – unter anderem in den Sonderrechten der Armen, etwa in dem Recht der Armen auf das Vermögen der Reichen, zum Ausdruck kommt.²⁰ Zu einer Verletzung ihres religiös-ethischen Charakters könnte es darüber hinaus auch dann kommen, wenn die *zakāt* als staatliche Pflichtsteuer durchgesetzt würde und sie alle Muslime eines Staates, einschließlich der Anhänger jener Glaubensrichtungen, in denen eine Bezahlung an den Staat nicht vorgesehen ist, besteuern würde. Wie anhand des pakistanischen Beispiels ersichtlich, könnte ein solcher Schritt in Staaten mit bedeutenden nichtsunnitischen Minderheiten allerdings eine weitere Zunahme konfessioneller Spannungen bewirken.

Eine Vereinheitlichung des *zakāt*-Regelwerks, etwa durch ein für alle muslimischen Länder geltendes *zakāt*-Gesetz würde sich – obwohl wünschenswert – schwierig gestalten, weil zwischen Ländern wie Pakistan und Saudi-Arabien extreme sozioökonomische Disparitäten und folglich differierende Parameter für die Festlegung der Armutsgrenze und der Lebenshaltungskosten existieren.

Angesichts des hohen staatlichen Anteils am Sozialprodukt in einigen Ländern der Dritten Welt könnte eine Effektivitätserhöhende Maßnahme darin bestehen, den öffentlichen Sektor – in Saudi-Arabien etwa die um das Erdöl konzentrierten Industrien – direkt durch die *zakāt* zu besteuern, was sich allerdings als ein ausschließlich auf theoretischer Ebene zu diskutierendes Thema erweist, da es widersinnig erscheint, dass sich der Staat mit der *zakāt* selbst besteuert. Dringend erforderlich für eine realistische Bewertung der *zakāt*, aber wohl kaum zu verwirklichen, wäre es, die Implementierung der *zakāt* vom Prozess der Islamisierung zu trennen, um der vorherrschenden ideologisch geprägten und von einer falschen historischen Sicht getragenen Überschätzung der *zakāt* entgegenzuwirken, die sowohl in den Konzepten der Islamischen Ökonomik als auch in

¹⁸ So könnte durch die Entpersönlichung der *zakāt*-Zahlung das – in der Wirtschaftsanthropologie so bezeichnete – Prinzip der „generalisierten Reziprozität“ verletzt werden. Dieses geht davon aus, dass eine Person eine Gabe oder Leistung erbringt, ohne dass hierfür eine Gegenleistung erwartet wird, vgl. Elwert 1984: 515-6. Zumindest auf theoretischer Ebene ist dieser Aspekt auch der *zakāt* inhärent, da die *zakāt*-Zahlung weder zu einem materiellen Gegenwert noch zu einem persönlichen Vorteil für die Geberseite führen darf.

¹⁹ Vgl. Schacht 1935: 211.

²⁰ Ebd. 235.

dem pakistanischen Experiment zum Ausdruck kommt. Wie die Untersuchung zeigte, ist jedes Vorhaben eines realitätsbezogenen Umgangs mit der *zakāt* mit der Tatsache konfrontiert, dass die Protagonisten der Islamischen Ökonomik zum Teil selbst dem islamistischen Spektrum entstammen oder zumindest dessen politische Auffassungen – in den für die *zakāt*-Perzeption entscheidenden Punkten der Sichtweise auf die *šarīʿa* und die islamische Geschichte – teilen.

Die Gesamtbetrachtung der hier diskutierten Vorschläge zur Effektivierung der *zakāt* legt nahe, dass zahlreiche inhärente Grenzen der *zakāt* fortbestehen und neue Probleme hinzukommen werden. Zum einen wird die *zakāt* – einmal die Durchsetzbarkeit der beschriebenen Erweiterungs- und Angleichungsvorschläge unterstellt – nur einen äußerst geringen Beitrag zur Erfüllung der sozialen Aufgaben des Staats leisten können. Wie die Effizienzanalyse zu Saudi-Arabien zeigt, wäre ein hypothetisch maximales *zakāt*-Potential selbst dann zu marginal, wenn die *zakāt* auf Vermögensstände erweitert würde, die auch nach moderner Interpretation der *zakāt*-Regeln nicht zu den von ihr besteuerten Kategorien gehören.

Darüber hinaus würden auch nach einer Effektivierung der *zakāt* einige systemimmanente Gegensätze fortbestehen. Dies betrifft etwa den Gegensatz zwischen dem Anspruch auf Schaffung von Gerechtigkeit und dem zeitgemäßen Erfordernis einer progressiven und proportionalen Besteuerung oder den Gegensatz zwischen dem Prinzip der Fairness einerseits und dem Kriterium der Effizienz andererseits, wie er in der Spannung zwischen einer religiösen Steuer und dem Effizienzkriterium zum Ausdruck kommt.

Legt man der *zakāt* ausschließlich das Effizienzkriterium zugrunde, hätte sie – anders als eine die Einkommensverteilung nur indirekt und längerfristig beeinflussende Vermögenssteuer, die für eine Stabilisierungspolitik zudem wenig geeignet ist – einen messbaren Wirkungsgrad nur dann, wenn sie zu einer Einkommenssteuer erweitert würde. Dies würde allerdings den endgültigen Verlust ihres Charakters als *ʿibāda* bedeuten. Die distributive Wirkung der *zakāt* stünde zudem in Abhängigkeit zur Komposition des Outputs der betreffenden Gesellschaft und der Art des angewandten Wirtschaftssystems. Realistischer wäre es, die *zakāt* auf eine ausschließlich zu Wohlfahrtszwecken verwendete Steuer zu reduzieren. Bei Begrenzung der *zakāt* auf eine zwar religiös begründete, aber in technischer Hinsicht doch reine Vermögenssteuer wäre allerdings zu berücksichtigen, dass selbst in einem reichen Industrieland wie der Bundesrepublik Deutschland die Vermögenssteuer zusammen mit der Erbschaftssteuer nur einen Anteil von 1,6 Prozent des gesamten Steueraufkommen erreicht hatte.²¹

²¹ Zusammensetzung des Steueraufkommens in der BRD für 1981: Einkommenssteuer 47,1 Prozent, Mehrwertsteuer 26,4 Prozent, Verbrauchs- und Verkehrssteuer (incl. Kfz-, Mineralöl- und Tabaksteuer) 15,5 Prozent, Gewerbesteuer 7,4 Prozent, Grundsteuer 1,6 Prozent, Vermögens- und Erbschaftssteuer 1,6 Prozent, vgl. Geigant/Sobotka/Westphal 1983: 639.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass – entgegen den Vorstellungen der Islamischen Ökonomen, die wie schon frühe *zakāt*-Konzeptionalisierungsversuche aus den 1940er und 1950er Jahren die Einsatzmöglichkeit der *zakāt* generell überschätzen – die *zakāt* nicht imstande ist, die Basis des staatlichen Steuersystems zu bilden, da sich ein effektives Steuersystem nicht auf der Grundlage einer – wenn auch modifizierten – religiösen Abgabe errichten lässt. Die diesbezüglichen Vorschläge aus der Islamischen Ökonomik müssen folglich als Ausdruck eines intuitionistischen Ansatzes,²² gewertet werden. Sie geben darüber hinaus einen Hinweis auf die Begrenztheit der kognitiven Fähigkeiten des Menschen, die Folgen der Umsetzung sozialer Doktrinen vorauszusehen.

Wie sich in der Untersuchung zeigte, hielten jene Vorschläge, die die *zakāt* als ein Steuerungsinstrument staatlicher Finanzpolitik konzipieren oder in ihr sogar eine stabile Mindesteinnahmequelle des Staates sehen – ein Vorschlag, für den sich im islamischen Recht keine Rechtfertigung findet²³ – der Realitätsprüfung nicht stand, da die zu erwartenden *zakāt*-Einnahmen um ein Vielfaches überschätzt werden. In allen Effizienzanalysen erwiesen sich die *zakāt*-Aufkommen als zu gering, als dass von ihnen Steuerwirkungen – wie sie in der Islamischen Ökonomik hinsichtlich der Erhöhung der Konsum-, Spar- und Investitionsneigung wie auch zahlreicher anderer makroökonomischer Effekte postuliert werden – ausgehen könnten.

Vorschläge, für die Besteuerung durch die *zakāt* in Inflationszeiten laufendes und fixes Kapital umzuschreiben, sind wiederum exemplarisch für die Realitätsferne eines Großteils der Konzepte der Islamischen Ökonomen. Zu dieser Realitätsferne gehört es, den Faktor der Größe einer Gesellschaft und die Komplexität heutiger wirtschaftlicher Prozesse, die sich durch Arbeitsteilung, Spezialisierung und nicht zuletzt durch die Institutionalisierung ethischer Normen auszeichnen, weitgehend unberücksichtigt zu lassen. Entwurf und Idealisierung einer vorkapitalisti-

²² Ein typisches Beispiel für einen intuitionistischen, d.h. gegensätzliche Prinzipien vereinbarnden Ansatz gibt Syed Nawab Haider Naqvi: „Islam emphasizes the priority of justice over efficiency. (...) This is not to say that efficiency is not a relevant consideration, but only that it is not decisive.“ Vgl. Naqvi 1981b: 23. Das Vorherrschen intuitionistischer Ansätze in der Islamischen Ökonomik wird auch intern – so von Muhammad Abdul Mannan – kritisiert. Zur Lösung empfiehlt Mannan allerdings lediglich, sich an der *šarīʿa* zu orientieren, vgl. Mannan 1984b: 11.

²³ So wies Johansen nach, dass die klassischen hanafitischen Juristen mit dem im *fiqh* formulierten *zakāt*-Gesetz das Ziel verfolgten, die Zahlung dieser Steuer in Einklang mit religiöser Ethik zu bringen, nicht jedoch die Absicht, dem Staat ein maximales Einkommen zu verschaffen. Dies ergibt sich aus jenen Bestimmungen, mit denen das islamische Recht einem Teil der Steuerdestinataren, insbesondere den städtischen Händlern und Haushaltsvorständen, eine Vielzahl an Wahlmöglichkeiten zur *zakāt*-Zahlung sichert. Diese relative Selbstbestimmung des *zakāt*-Zahlers, die im Gegensatz zu den in der Islamischen Ökonomik herrschenden Konzepten einer mit sehr weitgehenden Befugnissen versehenen staatlichen *zakāt*-Administration steht, konstruierten die Juristen dadurch, dass sie die Gültigkeit der *zakāt*-Zahlung an die Bedingung der Absicht (*nīya*) des Besteuernten knüpften, die Zahlung als solche auch ausführen zu wollen. Vgl. Johansen 1995: 1693.

schen und vorindustriellen Wirtschaft der vermutlich nicht mehr als 1500 Mitglieder umfassenden historischen Gemeinde von Medina lassen Probleme der Industrialisierung, Urbanisierung und Landflucht – wie auch generell die Themen Armut und Entwicklung²⁴ – fast völlig außer acht. Ferner ignoriert dieser Ansatz Erfahrungen gescheiterter historischer Experimente, heutzutage eine Gemeinschaft auf der Grundlage von Caritas und gutem Willen zu errichten, deren Mitglieder die Zahl von 300 Personen übersteigt.²⁵ Die Summe dieser Faktoren rechtfertigt die abschließende Einschätzung, dass eine Umsetzung jener *zakāt*-Konzepte, die auf einem idealisierten Geschichtsbild fußen, auch in Zukunft – wie in der Diskrepanz zwischen theoretischer Vorschrift und angewandter Praxis schon in der Vergangenheit zum Ausdruck gekommen – zum Scheitern verurteilt ist.

²⁴ Dieser Aspekt wird inzwischen auch innerhalb der Islamischen Ökonomik kritisiert. So bemängelt Muhammad Anas al-Zarqa, dass sich der Großteil der Forschung auf das Islamic Banking und – schon in geringerer Zahl – auf die *zakāt* konzentrierte, anstatt auf die Themen Armut und Entwicklung. Vgl. Zarqa 1987: 58/59.

²⁵ Vgl. Kuran 1983: 363.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Abdul-Rauf, Muhammad 1979: The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought, in: Novak, Michael (ed.) 1979: Capitalism and Socialism: a Theological Inquiry, Washington D.C., 129-149
- Abū al-ʿAyūq, Maḥmūd 1951: al-Iṣtirākīya fi'l-islām, in: *Mağallat al-Azhar* 23, 1951, 23, 89-91
- Abul-Fadl, Mona 1992: Where East meets West: The West on the Agenda of the Islamic Revival, *The International Institute of Islamic Thought*, Brentwood, Maryland
- (ed.) 1993a: New Directions: Proceedings of the Twenty-First Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists, East Lansing, Michigan, Oct. 30 – Nov 1, 1992, Herndon, Virginia
- 1993b: The Islamization of Knowledge: A Decade in Review, in: dies. (ed.) 1993a: New Directions: Proceedings of the Twenty-First Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists, 103-116
- Abu-Rashed, Jamal / Abdelhafid, Belarbi 1992: Zakah Contributions and Resource Allocation – An Optimal Control Approach, in: Sattar, Zaidi (ed.) 1992: Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework: 129-140
- Abu Saud, Mahmud 1980: Money, Interest and Qirāḍ, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980a: Studies in Islamic Economics: 59-84
- 1992: The Islamic Economic Framework: A Conceptualization, in: Sattar, Zaidi (ed.) 1992: Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework: 9-16
- Abu Sulayman, Abdul Hamid (ed.) 1989: Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan, *The International Institute of Islamic Thought*, Herndon, USA
- al-Afgānī, Ğamāl ad-Dīn (o.J.): al-Aʿmāl al-kāmila li-Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī; in: ʿAmāra, Muḥammad (ed.)(o.J.): al-Aʿmāl al-kāmila li-Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī maʿa dirāsa ʿan al-Afgānī al-ḥaqīqa al-kulliyya, Kairo
- Afzal-ur-Rahman 1974: Economic Doctrines of Islam, Lahore
- Ahmad, Ausaf 1984: A Macro Theory of Distribution in Islamic Economy, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 1-20
- Ahmad, Khurshid 1979: Islam and the New World Order, in: The Islamic Council of Europe (ed.) 1979: The Muslim World and the Future Economic Order: 138-152

- (ed.) 1980a: *Studies in Islamic Economics. A Selection of Papers presented to The First International Conference on Islamic Economics held at Makka in February 1976*, Leicester
- 1980b: *Economic Development in an Islamic Framework*, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980a: *Studies in Islamic Economics*: 171-188
- 1987: *Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Research Administration and Finance*, in: The Royal Academy for Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: *Problems of Research in Islamic Economics*: 77-89
- Ahmad, Shaikh Mahmud 1968: *Economics of Islam. A Comparative Approach*, Lahore
- Ahmad, Ziauddin 1980: 'Ushr and 'Ushr Land, in: *Islamic Studies* 19, 1980, 2, 76-94
- 1981: Niṣāb of Zakāt, in: *Islamic Studies* 20, 1981, 3, 239-259
- 1991: *Islam, Poverty and Income Distribution*, Leicester
- Ahmad, Ziauddin / Iqbal, Munawar / Khan, M. Fahim (eds.) 1983a: *Money and Banking in Islam*, Islamabad
- 1983b: *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam*, Islamabad/Leicester
- Ahmed, Ehsan (ed.) 1993: *Economic Growth and Human Resource Development in an Islamic Perspective. Proceedings of the Fourth International Islamic Economics Seminar 1992*, *The International Institute of Islamic Thought*, Herndon, USA
- Ajjola, Alhaji Adeleke Dirisu 1977: *The Islamic Concept of Social Justice*, Lahore
- Alatas, Syed Farid 1995: *The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse*, in: *Archives de Sciences sociales des Religions* 91, 1995, 89-111
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib 1995: *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, *The International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Kuala Lumpur
- Arif, Muhammad 1984: *Towards Establishing the Microfoundations of Islamic Economics: the Basis of the Basics*, in: *The Islamic Quarterly* 28, 1984, 2, 61-72
- 1985a: *Toward the Shari'ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolution*, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 2, 1985, 1, 77-99
- 1985b: *Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations*, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 87-103
- 1987a: *The Islamization of Knowledge and Some Methodological Issues in Paradigm Building: The General Case of Social Science with a Special Focus on Economics*, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4, 1987, 1, 51-71

- 1987b: An Introduction to the Islamic Development Paradigm: Socioeconomic Justice for Growth, in: Mushtaqur Rahman (ed.) 1987: Muslim World: Geography and Development, Lanham/New York/London, 23-41
- 1990: The Third International Zakah Conference, Kuala Lumpur, May 14-17 1990, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 7, 1990, 2, 279-282
- Ariff, Mohamed (ed.) 1982a: Monetary and Fiscal Economics of Islam. Selected Papers presented to the International Seminar on the Monetary and Fiscal Economics of Islam (held at Makkah in October 1978), Jidda
- 1982b: Introduction to the Monetary and Fiscal Economics of Islam, in: ders. 1-24
- Badawi, M. A. 1979: Zakāt and Social Justice, in: The Islamic Council of Europe (ed.) 1979: The Muslim World and the Future Economic Order: 112-122
- Banī-Şadr, Abū'l-Ḥasan 1979: Iqtisād-i tauhīdī, o.O.
- Ba-Yunus, Ilyas 1988: Al Faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5, 1988, 1, 13-28,
- Chapra, M. Umar 1970: The Economic System of Islam. A Discussion of its Goals and Nature, in: *The Islamic Quarterly* 14, 1970, 1, 3-18; 14, 1970, 2, 91-96; 14, 1970, 3, 143-156; 14, 1970, 4, 237-253
- 1980: The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980a: Studies in Islamic Economics: 143-169
- 1985: Towards a Just Monetary System, Leicester
- 1992: Islam and the Economic Challenge, Leicester u.a.
- 1993: Islam and Economic Development: A Strategy for Development with Justice and Stability, Islamabad
- Choudhury, Masudul Alam 1980: The Role of Az-Zakah in Resource Allocation, in: Zaman (ed.) 1980a: Some Aspects in the Economics of Zakah, 158-169
- 1986: Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics. Houndmills u.a
- 1989: Islamic Economic Co-operation. Houndmills u.a.
- 1991: Social Choice in an Islamic Economic Framework, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 8, 1991, 2, 259-274
- 1992: A Theory of Moral Entitlement in Resource Allocation, in: Sattar, Zaidi (ed.) 1992: Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework: 45-70
- Darwīš, Aḥmad Fu'ād / Zain, Maḥmūd Şiddīq 1984: Aṭar az-zakāt 'alā dālat al-istiḥlāk al-kullī fi iqtisād islāmī, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 52-59
- 1985: Ta'liq 'alā baḥṭ Muḥtār Muḥammad Mitwallī: „at-Tawāzun al-‘āmm wa's-siyāsāt al- iqtisādiya al-kulliyya fi iqtisād islāmī“, (Metwally 1983), in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 121-133

- Diabi, Ali 1993: The Concept of Zakah Evasion: An Economic Interpretation, in: *Review of Islamic Economics* 2, 1993, 2, 17-28
- Doha, Shahid S./Gul, Abdullah (eds.) 1984: A Directory of Islamic Development Banks, Member Countries Research and Training Institutions in the Field of Economics, Finance and Banking, *IRTI, IDB*, Jidda
- Dunyā, Šauqī Aḥmad 1985: Ta'liq 'alā baḥṭ Muḥtār Muḥammad Mitwallī: „at-Tawāzun al-‘amm wa’s-siyāsāt al- iqtisādiya al-kulliyya fi iqtisād islāmī“, (Metwally 1983), in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 134-137
- El-Badawi, Mohamed H. / Al-Sultan, Sultan M. 1992: Net working Capital versus Net Owner’s Equity Approaches to Computing Zakatable Amount: a Conceptual Comparison and Application, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 9, 1992, 1, 69-85
- El-Bdour, Radi 1987: Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Priorities and Application, in: The Royal Academy for Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: Problems of Research in Islamic Economics: 109-138
- Engineer, Asghar Ali 1992: Islamic Economics: a Progressive Perspective, in: Jomo, K.S. (ed.) 1992: Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions: 117-124
- Faisal Islamic Bank of Egypt/ Bank Faiṣal al-islāmī al-miṣrī 1985: FIBE Annual Report, Kairo
- 1987: Našāt ṣundūq az-zakāt, Kairo
 - 1988: FIBE Annual Report, Kairo
 - (o.J.): Fatāwā hai’at ar-riqāba aš-šar‘iya, Kairo
- Faridi, Fadlul Rahman 1980: Zakāt and Fiscal Policy, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980a: Studies in Islamic Economics: 119-130
- 1983: A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State, in: Ahmad/Iqbal/Khan (eds.) 1983b: Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam: 27-45; *Kommentare u. Diskussion*: 46-58
- Faruqī, Rajī Ismail al- 1988: Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective, in: The International Institute of Islamic Thought (ed.) 1988: Islam: Source and Purpose of Knowledge, Proceedings and Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge 1402 AH/1982 AC, Herndon, Virginia, 13-63
- 1998: Al Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life, Kuala Lumpur
- Hasan, Abdel Rahman 1979 (Ḥasan, ‘Abd ar-Raḥmān): Financial Resources in Islam, in: *Mağallat al-Azhar* 51, 1979, 3, 132-137; 784-789
- Hasan, Zubair 1985: Comments on Fahim Khan’s Macro Consumption Function in an Islamic Framework (Khan 1986), in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 79-81

- Hasanuz Zaman, S.M. 1991: *Economic Functions of an Islamic State (The Early Experience)*, Leicester
- Ḥumainī, Sayyid Rūḥallāh al-Mūsawī al- (o.J.): *Risāli-i tauḍīḥ al-masāʿil*, Qum
- Husaini, S. Waqar Ahmed 1980: *Islamic Environmental Systems Engineering*, London/Basingstoke
- Idris, Jaafar Sheikh 1987: *The Islamization of the Sciences: Its Philosophy and Methodology*, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4, 1987, 2, 201-208
- The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: *Islam and a New International Economic Order. The Social Dimension*, The International Labour Organisation Geneva
- The International Institute of Islamic Thought (ed.) 1988: *Islam: Source and Purpose of Knowledge, Proceedings and Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge 1402 AH/1982 AC*, Herndon, Virginia
- Institute of Policy Studies (ed.) 1994: *Elimination of Riba from the Economy*, Islamabad
- Iqbal, Munawar 1985: *Zakāh, Moderation and Aggregate Consumption in an Islamic Economy*, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 3, 1985, 1, 45-61
- (ed.) 1988: *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy. Proceedings of the Second International Conference on Islamic Economics held at Islamabad in March 1983*, Islamabad/Leicester
- The Islamic Council of Europe (ed.) 1979: *The Muslim World and the Future Economic Order*, London
- „Islamization of Knowledge“: Seminar Held at the Institute of Education, London University, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4, 1987, 2, 325-327
- Ismāʿil, Saif ad-Dīn ʿAbd al-Fattāḥ 1989: *at-Tağdīd as-siyāsī waʿl-wāqiʿ al-ʿarabi al-muʿāṣir: ruʿya islāmīya*, Kairo
- ʿIzz, Aḥmad Māhir 1987: *az-Zakāt: ḍarībat ad-daḥl ʿalā ʿl-muwāṭin fiʿl-Mamlaka al-ʿArabīya as-Saʿūdiya bain al-naẓariya waʿt-taṭbiq*, Kairo
- Jarhi, Mabid Ali al- 1985: *Towards an Islamic Macro Model of Distribution: A Comparative Approach*, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 1-29
- Kahf, Monzer 1980: *A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society*, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980: *Studies in Islamic Economics*: 19-36
- 1982a: *Saving and Investment Functions in a Two-Sector Islamic Economy*, in: Ariff (ed.) 1982a: *Monetary and Fiscal Economics of Islam*: 107-123; *Kommentare u. Diskussion*: 138-144
- 1982b: *Fiscal and Monetary Policies in an Islamic Economy*, in: Ariff (ed.) 1982a: *Monetary and Fiscal Economics of Islam*: 125-137; *Kommentare u. Diskussion*: 138-144

- 1983: Taxation Policy in an Islamic Economy, in: Ahmad/Iqbal/Khan (eds.) 1983b: Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam: 131-153; Kommentare u. Diskussion: 154-161
- 1992: Financing the Public Sector in an Islamic Perspective, in: Sattar, Zaidi (ed.) 1992: Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework: 155-174
- Khan, Muhammad Akram 1983: Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu – Vol. I, Leicester
- 1991: Islamic Economics: Annotated Sources in English and Urdu – Vol. II, Leicester
- Khan, Tariqullah 1984: Islamic Economics: A Bibliography, Jidda
- Khan, M. Fahim 1986: Macro Consumption Function in an Islamic Framework, in: Choudhury 1986: Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics: 140-165, Erstveröff. in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 1, 1984, 2
- 1995: Essays in Islamic Economics, Leicester
- Labbān, Ibrāhīm al- 1964: Ḥaqq al-fuqarā' fi amwāl al-ağniyā', in: *Mağallat al-Azhar* 36, 1964, 3, 302-308
- Mağma' al-Buḥūt al-Islāmīya – Ğāmi'at al-Azhar 1965: Qarārāt wa tauṣiyāt al-fatrat-āt-tāniya min al-mu'tamar at-tāni li-Mağma' al-Buḥūt al-Islāmīya, al-Qāhira 26.5.1965, in: *Mağallat al-Azhar* 37, 1965, 1, 27-32; 125-128
- Mahdi, S. Iqbal 1985: Comments on Fahim Khan's Macro Consumption Function in an Islamic Framework (Khan 1986), in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 73-77
- Mannan, Muhammad Abdul 1967: Fiscal Policy and Budgeting in Islam, in: *Islamic Literature* 13, 1967, 7, 41-54
- 1970: Islamic Economics. Theory and Practice, Lahore
- 1984a: The Making of Islamic Economic Society, Jidda
- 1984b: The Frontiers of Islamic Economics, Delhi
- Manzoor, S. Parvez / Sardar, Ziauddin 1986: Disciplines at Turning Points: The New Undergraduate and Postgraduate Courses on Offer at the International Institute of Islamic Economics in Islamabad, in: *Inquiry, Afkar* 3, 1986, IV, 26-29
- Manzoor, S. Parvez 1988: Contemporary Muslim Reformist Ideas, in: Naseef (ed.): 1988: Today's Problems, Tomorrow's Solutions, Proceedings of The International Islamic Conference „Dawa and Development of the Muslim World – the Future Perspective“: 1-16
- Mašhūr, Ni'mat 'Abd al-Laṭīf 1993: az-Zakāt – al-usus aš-šar'īya wa'd-daur al-inmā'i wa't-tauzī'i, Beirut
- Maudūdī, Sayyid Abū'l-A'lā al- 1969: Principles and Objectives of Islam's Economic System, in: *Criterion* 4, (2), 1969, 44-58
- 1970: Naẓarāt fi'z-zakāt, in: *al-Fikr al-Islāmī* 1, 1970, 3, 84-99
- 1985: Mafāhīm islāmīya ḥaul ad-dīn wa'd-daula, Jidda

- Al Messiri, Abdel Wahhab 1993: The Faruqi Memorial Lecture: The Secularization of the Social Sciences: Perspectives from the Islamization of Knowledge, in: Abul-Fadl, Mona (ed.) 1993a: *New Directions: Proceedings of the Twenty-First Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists*: 3-18
- Metwally, Mukhtar Muhammad 1983: Fiscal Policy in an Islamic Economy, in: Ahmad/Iqbal/Khan (eds.) 1983b: *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam*: 59-81; Kommentare u. Diskussion: 82-98
- 1985: Kommentar zu Darwiš, A.F. / Zain, M.S. 1985, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1985, 2, 143-146
- Mu'tamar az-zakāt al-awwal 1984: Tauṣiyāt al-mu'tamar wa'l-fatāwā al-mustahlaṣa min nadawāt al-lağna al-ilmīya li'l-mu'tamar, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 144-149
- Mubārak, Muḥammad al- 1972: Niẓām al-islām: al-iqtisād. Mabādi' wa-qawā'id 'amma, Beirut
- 1980: Tadaḥḥul ad-daula al-iqtisādī fi'l-islām, in: Ṣaqr (ed.) 1980b: *al-Iqtisād al-islāmī: buḥūt muḥtāra min al-mu'tamar al-'ālamī al-awwal li'l-iqtisād al-islāmī*: 201-222
- Mubasher, Yusuf 1980: Zakat – Plenty for the Poor, in: *Pakistan Economist* 20, 1980, 43, 16-29
- Muhanna, 'Abd al-Azīz 1938: al-Iṣtirākīya fi'l-islām, in: *Mağallat al-Azhar* 9, 1938, 3, 189-192
- Muslehuddin, Muhammad 1974: *Economics and Islam*, Lahore
- Nabahānī, Taqī ad-Dīn an- 1953: *an-Niẓām al-iqtisādī fi'l-islām*, Beirut
- Naqvi, Syed Nawab Haider 1978: *Ethical Foundations of Islamic Economics*, in: *Islamic Studies* 17, 1978, 2, 105-13
- 1980: An Islamic Approach to Development, in: The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: *Islam and a New International Economic Order. The Social Dimension*: 117-125
- 1981: *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*, Leicester
- 1983: The Margins of State Intervention in an Islamic Economy, in: *Hamdard Islamicus* 6, 1983, 47-61
- 1994: *Islam, Economics, and Society*, London u.a.
- Naqvi, S.N.H. / Beg, H.U. / Ahmed, R. / Nazeer, M.M. 1992: Principles of Islamic Economic Reform, in: Jomo, K.S. (ed.) 1992: *Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions*: 153-187
- Naseef, Abdullah Omar (ed.) 1988: *Today's Problems, Tomorrow's Solutions*, Proceedings of The International Islamic Conference „Dawa and Development of the Muslim World – the Future Perspective“, held at Mekka between the 11 and 15 October 1987 by The Muslim World League, London/New York
- Našmī, Ġāsīm an- / Ašqar, Muḥammad Sulaimān al- 1978: *Fiqh az-zakāt*, Kuwait

- Nasr, Seyyed Hossein 1980: Reflections on Methodology in the Islamic Sciences, in: *Hamdard Islamicus* 1980, 3, 3-13
- Nasr, Seyyed Vali Reza 1989: Islamic Economics: Novel Perspectives, in: *Middle Eastern Studies* 25, 1989, 4, 516-530
- 1992: Islamization of Knowledge: A Critical Overview; *The International Institute of Islamic Thought*, Islamabad
- Nofai, Abd el-Razzaq (Omar Amin von) (o.J.): „Al-zakāt“. Die Armensteuer, Kairo
- Nor Wan Daud, Wan Mohd 1997: Islamization of Contemporary Knowledge: a Brief Comparison between Al-Attas and Fazlur Rahman, in: *Al-Shajarah* 2, 1997, 1, 1-19
- Orman, Sabri 1997: Sources of the History of Islamic Economic Thought, in: *Al-Shajarah* 2, 1997, 1, 21-62
- Qaraḏāwī, Yūsuf al- 1980: Daur az-zakāt fi ‘ilāğ al-muškilāt al-iqtišādīya, in: Şaqr (ed.) 1980b: al-Iqtišād al-islāmī: buḥūṭ muḥtāra min al-mu’tamar al-‘ālamī al-awwal li’l-iqtišād al-islāmī: 225-271
- 1986: *Fiqh az-zakāt*, Kairo
- 1991: *Muškilāt al-faqr wa kaifa ‘ālağahā al-islām*, Beirut
- Quṭb, Sayyid 1978: *al-‘Adāla al-iğtimā‘īya fi’l-islām*, Beirut
- Ragab, Ibrahim A. 1993: Islamic Perspectives on Theory Building in the Social Sciences, in: Abul-Fadl, Mona (ed.) 1993a: *New Directions: Proceedings of the Twenty-First Annual Conference of the Association of Muslim Social Scientists*, East Lansing, 474-494
- Rahman, Fazlur 1970: Islamic Modernism: its Scope, Method and Alternatives, in: *International Journal of Middle East Studies* 1, 1970, 317-333
- 1988: Islamization of Knowledge: A Response, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 5, 1988, 1, 3-11
- Rahmatullah, Muhammad 1967: Zakat, in: *Islamic Literature* 13, 1967, 6, 21-28
- The Royal Academy for Islamic Civilisation Research (ed.) 1987: *Problems of Research in Islamic Economics. A Symposium jointly held with the Islamic Research and Training Institute and the Islamic Development Bank, Jeddah/Saudi Arabia. Research Papers and Proceedings*. Al Albait Foundation, Amman, April 1986
- Şadr, Muḥammad Bāqir aš- 1991: *Iqtišādunā*, Beirut
- Şahḥāta, Ḥusain 1987: *Muḥāsabat az-zakāt: mafhūman wa-nižāman wa-taṭbīqan*, Kairo
- Şahḥāta, Şauqī Ismā‘īl 1977: *at-Taṭbīq al-mu‘āsir li’z-zakāt*, Jidda
- Sakr, Muhammad Ahmad 1980a: The Role of The State in the Economic System of Islam, in: *The International Institute for Labour Studies Geneva (ed.) 1980: Islam and a New International Economic Order. The Social Dimension: 103-116*

- (Şaqr) (ed.) 1980b: al-Iqtisād al-islāmī: buḥūt muḥtāra min al-muʿtamar al-ʿālamī al-awwal liʾl-iqtisād al-islāmī, Feb. 1976, al-Markaz li-Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī, Jidda
- Salama, Abidin Ahmed 1982: Fiscal Analysis of Zakāh with Special Reference to Saudi Arabia's Experience in Zakāh, in: Ariff (ed.) 1982a: Monetary and Fiscal Economics of Islam: 341-364; Kommentare u. Diskussion: 365-371
- 1983: Fiscal Policy in an Islamic State, in: Ahmad/Iqbal/Khan (eds.) 1983b: Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam: 99-118; Kommentare u. Diskussion: 119-129
- Salleh, Ismail Muhd/Ngah, Rogayah 1980: Distribution of Zakāh Burden on Padi Producers in Malaysia, in: Zaman (ed.) 1980a: Some Aspects of the Economics of Zakāh: 80-153; Kommentar u. Diskussion: 154-157
- Šaltūt, Maḥmūd 1961: Le Socialisme et l'Islam, in: *Orient* (Paris) 20, 1961, 163-174
- 1963: aḍ-Ḍarāʾib lā taḡzāʾ ʿan az-zakāt, in: *Maḡallat al-Azhar* 34, 1963, 9/10, 1025-1026
- Sardar, Ziauddin 1979: The Future of Muslim Civilisation, London
- 1986: Redirecting Science towards Islam: an Examination of Islamic and Western Approaches to Knowledge and Values, in: *Hamdard Islamicus* 9, 1986, 1, 23-34
- Sattar, Zaidi (ed.) 1992: Resource Mobilization and Investment in an Islamic Framework. Proceedings of the Third International Islamic Economics Seminar 1990, *The International Institute of Islamic Thought*, Herndon, USA
- Sayyid, ʿĀtif as- 1980: Fikrat al-ʿadāla aḍ-ḍarībīya fiʾz-zakāt fi šaḍr al-islām, in: Şaqr (ed.) 1980b: al-Iqtisād al-islāmī: buḥūt muḥtāra min al-muʿtamar al-ʿālamī al-awwal liʾl-iqtisād al-islāmī: 272-326
- Shafey, Erfan 1984: Comments on Mannan's Islamic Economics as a Social Science, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Maḡallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 55-56
- Sharif, M. Raihan 1963: Islamic Social Framework, Lahore
- Sibāʿī, Muṣṭafā as- 1960: Ištirākīyat al-islām, Damaskus
- 1961: A propos du „Socialisme de l'Islam“, in: *Orient* (Paris) 20, 1961, 175-178
- 1969: Al-takāful al-Ijtimāʿī – Mutual or Joint Responsibility, in: Hanna, Sami A./Gardner, George H. (eds.) 1969: Arab Socialism, Leiden, 149-171
- Sidat, Ebrahim 1980: Who is liable to Zakat?, in: *Pakistan Economist* 20, 1980, 27, 22-32
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah 1980: Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980a: Studies in Islamic Economics: 191-269
- 1983: Banking without Interest, Leicester
- 1985a: Partnership and Profit in Islamic Law, Leicester
- 1985b: Insurance in the Islamic Economy, Leicester

- 1987: Public Expenditure in an Islamic State, in: *Journal of Islamic Banking and Finance* 4, 1987, 4, 7-34
- 1988a: The Guarantee of a Minimum Level of Living in an Islamic State, in: Iqbal (ed.) 1988: *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*: 251-286; *Kommentare u. Diskussion*: 287-303
- 1988b: From Contemporary Economics to Islamic Economics, in: Naseef (ed.): 1988: *Today's Problems, Tomorrow's Solutions*: 108-117
- 1996: *Role of the State in the Economy. An Islamic Perspective*, Leicester
- Siddiqi, S.A. 1982: *Public Finance in Islam*, Neu Delhi
- Širbīnī ʿAlī, Nāğī aš- 1986: *Kaifa tuqaddir wa tuʿaddi zakāta amwālīka*, Kairo
- Uzair, Mohammad 1981: *The Philosophical Content of the Budget*, in: *Pakistan Economist* 21, 1981, 30, 10-13
- Wākid, Imām / Rağab, Mašūr ʿAlī / Bakīr, Šālīh/Abū Zahra, Muḥammad (eds.) (o.J.): *Mašrūʿ qānūn az-zakāt*, Kairo
- Yalcintas, Nevzat 1987: *Problems of Research in Islamic Economics: General Background*, in: *The Royal Academy for Islamic Civilization Research* (ed.) 1987: *Problems of Research in Islamic Economics*: 23-41
- Yusuf, S.M. 1971: *Economic Justice in Islam*, Lahore
- Zaman, M. Raquibuz (ed.) 1980a: *Some Aspects of the Economics of Zakāh. Proceedings of the Conference of Zakāh organized by the Economics Group of the Association of Muslim Social Scientists held on April 13. and 14. 1979*, Plainfield, Indiana
- 1980b: *Policy Implications of Introducing Zakāh into Bangladesh and into Saudi Arabia*, in: ders. *Some Aspects of the Economics of Zakāh*: 210-223; *Kommentar u. Diskussion*: 224-226
- 1988: *Monetary and Fiscal Policies of an Islamic State: The Claims versus the Reality*, in: *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 5, 1988, 1, 17-32
- Zarqa, Muhammad Anas az- 1980: *Islamic Economics: An Approach to Human Welfare*, in: Ahmad, Kh. (ed.) 1980a: *Studies in Islamic Economics*: 3-18
- 1984: *Nużum at-tauzīʿ al-islāmīya*, in: *Journal of Research in Islamic Economics/Mağallat Abḥāt al-Iqtisād al-Islāmī* 2, 1984, 1, 1-51
- 1985: *az-Zakāt ʿinda Šāht waʿl-qirād ʿinda Yūdūfītš: dirāsa wa-taqwīm*, in: *al-Munazamma al-ʿarabiya liʿt-tarbiya waʿt-taqāfa waʿl-ʿulūm* (ed.) 1985: *Manāhiğ al-mustašriqīn fiʿd-dirāsāt al-ʿarabiya al-islāmīya*, Tunis/Riad, 205-270
- 1987: *Problems of Research in the Theory of Islamic Economics and Suggested Solutions*, in: *The Royal Academy for Islamic Civilisation Research* (ed.) 1987: *Problems of Research in Islamic Economics*: 52-63
- de Zayas, Farishta Gabriela 1952: *Fundamental Rules of Zakāt*, in: *Islamic Literature*, 1952, 5-11
- 1960: *The Law and Philosophy of Zakāt*, Damaskus 1960

- 1967: Tithe Lands, Kharāj Lands, and the Law of Zakāt, in: *Islamic Literature* 13, 1967, 5, 5-9
- 1969: The Functional Role of Zakāt in the Islamic Economy, in: *Islamic Literature* 15, 1969, 3, 133-138
- Zāyid, Sa'īd 1947: al-Mabādi' al-ištirākīya fi'l-islām, in: *Mağallat al-Azhar* 19, 1947, 7, 845-849
- Zia-ul-Haq, Mohammad 1979: Introduction of Islamic Laws – Address to the Nation, Islamabad

Sekundärliteratur

- Abaza, Mona 1993: Some Reflections on the Question of Islam and Social Sciences in the Contemporary Muslim World, in: *Social Compass* 40, 1993, 2, 301-321
- 1996: Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft in Malaysia, in: *Asien* 59, 1996, 51-70
- Aghnides, Nicolas Prodromou 1916: Mohammedan Theories of Finance, New York
- Akram, Ejaz 1997: Islamic Revivalism in Pakistan: The Debate between Maududi & Fazlur Rahman, in: *Swords & Ploughshares* 6, 1997, 2, 21-34
- Barthel, Günther 1989: Islam und Wirtschaft – Versuch einer Bewertung, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 79, 1989, 117-129
- Becker, C.H. 1913: Bait al-Māl, in: *Enzyklopädie des Islam* (EI¹), I, Leiden/Leipzig 1913, 622/3
- Behdad, Sohrab 1992: Property Rights and Islamic Economic Approaches, in: Jomo, K.S. (ed.) 1992: *Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions*: 77-103
- Ben-Shemesh, A. 1958: *Taxation in Islam*, Leiden
- Bravmann, Meir M. 1962: „The Surplus of Property“: An Early Arab Social Concept, in: *Der Islam* 38, 1962, 28-50
- Bousquet, G.-H./Schacht, J. (eds.): 1957: *Œuvres Choisies de/Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, Leiden
- Calder, Norman 1981: Zakāt in Imāmī Shī'ī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D., in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLIV, 1981, 3, 468-480
- Clark, Grace 1986: Pakistan's Zakāt and 'Ushr as a Welfare System, in: Weiss, Anita (ed.) 1986: *Islamic Reassertion in Pakistan*: 79-95
- Coulson, N.J. 1964: *A History of Islamic Law*, Edinburgh
- Cummings, J.T./Askari, H./Mustafa, A. 1980: Islam and Modern Economic Change, in: Esposito, John L. (ed.) 1980: *Islam and Development*: 25-47
- Esposito, John L. (ed.) 1980: *Islam and Development*, New York

- Elwert, Georg 1984: Märkte, Käuflichkeit und Moralökonomie, in: Lutz, Burkhard (ed.) 1984: Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984: 509-519
- Enayat, Hamid 1982: *Modern Islamic Political Thought*, Houndmills u.a.
- Ende, Werner / Steinbach, Udo (eds.) 1984: *Der Islam in der Gegenwart*, München
- Esposito, John L. 1980: Pakistan: Quest for Islamic Identity, in: Esposito, John L. (ed.) 1980: *Islam and Development*: 139-162
- Fagnan, E. 1915: *Les Statuts gouvernementaux*, Algier 1915
- Farschid, Olaf 1989: Hizbīya: die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Ägyptens in den Jahren 1984 bis 1989, in: *Orient* 30, 1989, 1, 53-74
- Gärber, Andrä 1992: Islam, finanzielle Infrastruktur und wirtschaftliche Entwicklung: eine Analyse ökonomischer Implikationen der Revitalisierung des Islam unter besonderer Berücksichtigung der Länder Pakistans und Ägypten, Frankfurt/Main u.a.
- El-Gawhary, Karim 1994: *Islamische Banken in Ägypten. Soziale Verantwortung oder 'parasitäres' Gewinnstreben*, Berlin
- Geigant, Friedrich / Haslinger, Franz / Sobotka, Dieter / Westphal, Horst, M. (eds.) 1994: *Lexikon der Volkswirtschaft*, Landsberg/Lerch
- Gerber, Haim 1981: The Muslim Law of Partnerships in Ottoman Court Records, in: *Studia Islamica* LIII, 109-119
- Ghaussy, Ghanie 1986: *Das Wirtschaftsdenken im Islam*, Stuttgart
- Gibb, H.A.R. 1955: The Fiscal Rescript of 'Umar II, in: *Arabica* II, 1955, 1-16
- Green, Ronald M. 1984: Ethics and Taxation: a Theoretical Framework, in: *Journal of Religious Ethics* 12, 1984, 2, 146-161
- Hallaq, Wael B. 1986: On the Authoritativeness of Sunni Consensus, in: *International Journal of Middle East Studies* 18, 1986, 427-454
- Hanna, Sami A. / Gardner, George H. 1969a: Islamic Socialism, in: Hanna, Sami A. / Gardner, George H. (eds.) 1969: *Arab Socialism*, Leiden, 64-79
- 1969b: Salāma Mūsā, 1887-1958. A Pioneer of Arab Socialism, in: dies. 49-63
- 1969c: Al-Afghānī. A Pioneer of Islamic Socialism, in: dies. 266-274
- 1969d: Al-Takāful al-Ijtimā'ī (Mutual or Joint Responsibility), in: dies. 149-171
- Hassan, Riaz 1985: Islamization: An Analysis of Religious, Political and Social Change in Pakistan, in: *Middle Eastern Studies* 21, 1985, 263-284
- Hegazy, Hoda A.S. 1987: Islam and Capitalism: the Irrelevance of a Problematic, in: *Arab Journal of the Social Sciences* 2, 1987, 1, 86-94
- Hosseini, Hamid 1988: Islamic Economics in Iran and other Muslim Countries: Is a New Economic Paradigm in the Making?, in: *Journal of South Asia and Middle Eastern Studies* 12, 1988, 2, 21-44
- Hourani, George F. 1964: The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam, in: *Studia Islamica* 21, 1964, 13-60

- Hurgronje, Cristiaan Snouck 1882: La Zakāt, in: Bousquet, G.-H./Schacht, J. (eds.) 1957: *Œuvres Choiesies de/Selected Works of C. Snouck Hurgronje*: 150-170
- 1894: Une Nouvelle Biographie de Mohammed, in: dies. 109-149
 - 1899: The „Foundations“ of Islamic Law, in: dies. 268-299
- Issawi, Charles 1984: The Adaptation of Islam to Contemporary Economic Realities, in: Haddad, Yvonne Yazbeck / Haines, Byron / Findly, Ellison (eds.) 1984: *The Islamic Impact*: 27-45
- Johansen, Baber 1967: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut
- 1981: Amwāl Zāhira and Amwāl Bāṭina: Town and Countryside as reflected in the Tax System of the Hanafite School, in: Wadād al-Qāḍī (ed.) 1981: *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān ‘Abbās on his Sixtieth Birthday*, Beirut, 247-263
 - 1982: *Islam und Staat*, Berlin
 - 1995: Household, Trade and Stock-Breeding: Spheres of Consumption and of Value Production in Muslim Fiscal Law, in: *Chicago Kent Law Review* 70, 1995, 4, 1677-1693
 - 1999: The Muslim Law as a Sacred Law, in: Johansen, Baber 1999: *Contingency in a Sacred Law. Legal and an Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden u.a., 1-77
- Jomo, K.S. (ed.) 1992: *Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions*, Houndmills u.a.
- Karsten, Ingo 1982: Islam and Financial Intermediation, *International Monetary Fund Staff Papers* 29, 1982, 108-142
- Keddie, Nikki R. 1969: The Roots of the ‘Ulamā’s Power in Modern Iran, in: *Studia Islamica* 29, 1969, 31-53
- Khalid, Duran 1979: Das Wiedererstarben des Islams als Faktor sozialer Umwälzungen, in: *Das Parlament*, 1979, 3-17
- 1984: Pakistan und Bangladesh, in: Ende, W. / Steinbach, U. (eds.) 1984: *Der Islam in der Gegenwart*: 274-307
- Kooroshy, Javad 1990: *Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik Iran. Anspruch und Wirklichkeit*, Hamburg
- Kuran, Timur 1983: Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics, in: *Journal of Economic Behavior and Organization* 4, 1983, 353-379
- 1986: The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment, in: *International Journal of Middle East Studies* 18, 1986, 2, 135-164
 - 1989: On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought, in: *International Journal of Middle East Studies* 21, 1989, 2, 171-191
- Lambton, A.K.S. 1981: *State and Government in Medieval Islam*, Oxford
- Mac Eoin, D./al-Shahi, A. (eds.) 1983: *Islam and the Modern World*, New York

- Masud, Khalid 1977: *Islamic Legal Philosophy – A Study of Abū Ishāq al-Shāṭibī's Life and Thought*, Islamabad
- Mayer, Ann Elizabeth 1986: *Islamization and Taxation in Pakistan*, in: Weiss, Anita (ed.) 1986: *Islamic Reassertion in Pakistan*: 59-77
- Moore, Clement Henry 1988: *Islamic Banks: Financial and Political Intermediation in Arab Countries*, in: *Orient* 29, 1988, 1, 45-57
- Müller, Christian 1999: *Gerichtspraxis im Stadtstaat Cordoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*, Leiden.
- Nanji, Azim A. 1985: *Ethics and Taxation: the Perspective of the Islamic Tradition*, in: *The Journal of Religious Ethics* 13, 1985, 1, 161-178
- Nienhaus, Volker 1981a: *Die „islamische Wirtschaftslehre“ – Politik zwischen Pragmatismus und Utopie*, in: *Orient (Opladen)* 22, 1981, 1, 50-68
- 1981b: *Islamische Ökonomik – Entwicklungen, Inhalte und Probleme*, in: *Zeitschrift für Wirtschaftspolitik – (Wirtschaftspolitische Chronik)* 30, 1981, 3, 245-300
- 1982a: *Islam und Moderne Wirtschaft*, Graz u.a.
- 1982b: *Literatur zur Islamischen Ökonomik in Englisch und Deutsch*, Köln
- 1988: *Implications of Islamic Economic Development with Special Reference to Financial Institutions*, Amsterdam
- 1997: *Zwischen Idealwelt und Weltwirtschaft: Islamische Ökonomie*, in: Hafez, Kai (ed.) 1997: *Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog*, Frankfurt/M., 94-108
- Otto, Ingeborg/Schmidt-Dumont, Marianne 1986: *Islamische Wirtschaft in Theorie und Praxis. Eine Auswahlbibliographie*, Hamburg
- Paret, Rudi 1979: *Der Koran*, Stuttgart
- Philipp, Thomas 1990: *The Idea of Islamic Economics*, in: *Die Welt des Islams* 30, 1990, 117-139
- Presley, John R. (ed.) 1988: *Directory of Islamic Financial Institutions*, London
- Pryor, Frederic L. 1985: *The Islamic Economic System*, in: *Journal of Comparative Economics* 9, 1985, 2, 197-223
- Reissner, Johannes 1980: *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Šišakli 1952*, Freiburg
- 1984a: *Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung*, in: Ende, W. / Steinbach, U. (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 155-169
- 1984b: *Internationale islamische Organisationen*, in: Ende, W. / Steinbach, U. (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 539-547
- 1993: *Islamischer Fundamentalismus – Zur Tauglichkeit eines Begriffs bei Erklärung der heutigen islamischen Welt*, in: Schwarz, Jürgen (ed.) 1993: *Der politische Islam: Intentionen und Wirkungen*, Paderborn, 87-98

- Richter, William L. 1986: The Political Meaning of Islamization in Pakistan: Prognosis, Implications and Questions, in: Weiss, Anita (ed.) 1986: Islamic Reassertion in Pakistan: 129-140
- Rodinson, Maxime 1966: Islam et Capitalisme, Paris
- 1985: Die Faszination des Islam, München
- Roy, Delwin A. 1991: Islamic Banking, in: *Middle Eastern Studies* 27, 1991, 3, 427-456
- Rycx, Jean-François 1987: Islam et dérégulation financière, banques et sociétés islamiques d'investissement: le cas égyptien, Dossier du CEDEJ, Kairo
- Sachedina, Abdulaziz 1980: Al-Khums: the Fifth in the Imāmi Shī'ī Legal System, in: *Journal of Near Eastern Studies* 39, 1980, 4, 275-289
- Schacht, Joseph 1934: Zakāt, in: *Enzyklopädie des Islam* (EI¹), Leiden/Leipzig 1934, 1302-4
- 1935: Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts, in: *Der Islam* 22, 1935, 207-23
- Schatter, Manfred 1984: Islamische Wirtschaftslehren: Methodologisch-theoretischer Grundgehalt, politökonomische Einordnung und Kritik, in: *Asien, Afrika, Lateinamerika* 12, 1984, 3, 420-432
- Schirazi, Asghar 1987: The Problem of the Land Reform in the Islamic Republic of Iran: Complications and Consequences of an Islamic Reform Policy, Berlin
- Schluchter, Wolfgang 1987: Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams, in: Schluchter, Wolfgang (ed.) 1987: Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt/M., 11-124
- Schulze, Reinhard 1988: Die Islamische Weltliga (Mekka) 1962-1987, in: *Orient* 29, 1988, 1, 58-67
- Sellien, Reinhold / Sellien, Helmut (eds.) 1988: Gablers Wirtschafts-Lexikon, Wiesbaden
- Shepard, William E. 1987: Islam and Ideology: Towards a Typology, in: *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987, 3, 307-335
- Siddiqi, Mohammed Akhtar Saeed 1983: Early Development of Zakāt Law and Ijtihād, Karachi
- Udovitch, Abraham L. 1970: Partnership and Profit in Medieval Islam, Princeton u.a.
- Walzer, R. / Gibb, H.A.R. 1960: Akhlāk, in: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), Leiden u.a., 325-329
- Watt, William Montgomery 1953: Muhammad at Mecca, Oxford
- 1980: Der Islam, Stuttgart
- 1988: Islamic Fundamentalism and Modernity, London/New York
- Wehr, Hans 1977: Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Beirut
- Weir, T.H. 1934: Ṣadaka, in: *Enzyklopädie des Islam* (EI¹), Leiden/Leipzig, 35-37

- Weiss, Anita (ed.) 1986: *Islamic Reassertion in Pakistan*, Syracuse
- Weiss, Dieter 1985: Aspekte der Re-Islamisierung der Wirtschaft im arabisch-islamischen Orient, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 35, 1985, 4, 469-480
- Wielandt, Rotraud 1984: Islam und kulturelle Selbstbehauptung, in: Ende, W. / Steinbach, U. (eds.): *Der Islam in der Gegenwart*: 551-559
- Wilson, Rodney 1983: Islam and Economic Development, in: Mac Eoin, D./ al-Shahi, A. (eds.): *Islam and the Modern World*: 119-131
- 1990: *Islamic Financial Markets*, London
- Wippel, Steffen 1995: „Islam“ und „Islamische Wirtschaft“: Vertreter des religiösen und politischen Islam und die Islamischen Wirtschafts- und Wohlfahrtseinrichtungen in Ägypten, Berlin
- Woll, Arthur 1993: *Wirtschaftslexikon*, München u.a.

Abstract

Die Untersuchung behandelt einen der zahlreichen Versuche, den Islam als ein umfassendes religiös-politisches, sozial-ökonomisches und kulturelles System zu konstruieren. Hierzu sind auch die Konzepte eines „islamischen Wirtschaftssystems“ zu zählen, die unter dem Namen „Islamische Ökonomik“ seit den 1970er Jahren an Forschungsinstitutionen außerhalb der islamischen Orthodoxie wie etwa dem *Centre for Research in Islamic Economics* (CRIE) in Jidda erarbeitet werden.

In einem „islamischen Wirtschaftssystem“, so seine Verfechter, die Islamischen Ökonomen, soll die Almosensteuer *zakāt* das Zentrum des Steuerwesens bilden und als ein vielseitig einsetzbares Instrument für Einkommensredistribution, für eine gerechte Verteilung der Güter und für soziale Sicherheit sorgen. Folglich befassen sich weite Teile der Islamischen Ökonomik mit Fragen der Neudefinition der Kollektions- und Distributionsmodi der *zakāt*, mit der Frage, wer die Almosensteuer einziehen soll, sowie mit den zu erwartenden Steuerwirkungen. Die Diskussionen um eine Modernisierung der *zakāt* müssen sich allerdings am klassischen *zakāt*-Gesetz orientieren, das noch heute den Rahmen für die Formulierung zeitgenössischer *zakāt*-Theorien darstellt. Dieses klassische *zakāt*-Gesetz definiert die *zakāt* als *‘ibāda māliyya*, als „finanzielle Leistung mit gottesdienstlichem Charakter“, die jedes mündige und zurechnungsfähige muslimische Individuum zu erbringen hat. Kurzgefasst bestimmt es die *zakāt* als eine Sozialabgabe auf den Wertzuwachs verschiedener Vermögensarten, die einmal jährlich erhoben wird und deren Aufkommen an acht, im Koran genannte Empfängergruppen verteilt werden soll.

Die zentrale Fragestellung der Untersuchung lautet, in welchem Verhältnis die Bildung zeitgenössischer *zakāt*-Theorien und die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik zueinander stehen. Sind es die auf einer spezifischen Perzeption des klassischen *zakāt*-Gesetzes beruhenden *zakāt*-Theorien, die auf die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik wirken, oder sind es konstitutive Merkmale der Islamischen Ökonomik – etwa die ihr zugrundeliegenden Ethikkonzepte, das Staatsverständnis oder eine spezifische Epistemologie –, die ihrerseits die Bildung zeitgenössischer *zakāt*-Theorien bestimmen?

1. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass die Formulierung von *zakāt*-Theorien von zentraler Bedeutung für das Vorhaben ist, ein zeitgenössisches „System“ Islamische Ökonomik zu konstruieren. Hierbei zeigt sich, dass die modernen *zakāt*-Theorien auf einem mythischen *zakāt*-Bild basieren, das von einer bereits perfekt ausgestalteten *zakāt*-Praxis unter dem Propheten und seinen vier Nachfolgern ausgeht. Dieses mythische *zakāt*-Bild ist Teil eines Geschichtsbildes, das vor allem die Idealisierung des Lebenslaufs (*sīra*) des Propheten, der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ und der als Modell für einen künftigen „islamischen Staat“ betrachteten Gemeinde von Medina umfasst. Die Islamischen Ökonomen sind davon überzeugt, dass es möglich sei, sich an dem politischen Handeln, den

Wirtschaftsaktivitäten und den sozialen „Errungenschaften“ Medinas, als deren wichtigste die Einheit von Glaube, Politik und Wirtschaft gilt, zu orientieren und ein analytisches System für die Umsetzung von als „genuin islamisch“ betrachteten ökonomischen Konzeptionen der Vergangenheit zu entwickeln.

2. Dieses mythische *zakāt*-Bild hat für die Konzipierung der Islamischen Ökonomik nun eine zweifache Funktion: Zum einen bildet es den wichtigsten Bezugspunkt, weitgehend maximalistische *zakāt*-Modelle zu entwerfen – etwa die Besteuerung des Realwerts oder Wertzuwachses von vorrangig modernen Vermögensständen wie industriellem Kapital, Aktien und Depositen sowie Löhnen und Gehältern in Höhe von zweieinhalb Prozent. Diese maximalistischen *zakāt*-Konzepte schließen die an der Armutsgrenze und den Lebenshaltungskosten ausgerichtete Neufestsetzung des Mindestvermögens und der Steuerrate ein. Entsprechend flexibel sollte sich die Distribution und Verwendung gestalten und mit der *zakāt* ein Großteil der staatlichen Sozialleistungen finanziert werden. Schließlich stellen die Islamischen Ökonomen hohe Erwartungen an die *zakāt* als Steuerungsinstrument der Wirtschaftspolitik mit direkter Wirkung auf Konsum und Nachfrage, Sparrate und Investitionen.

3. Das mythische *zakāt*-Bild dient den Islamischen Ökonomen zum anderen als ein Beleg für die Behauptung, dass ein „islamisches Wirtschaftssystem“ im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode zur Anwendung gelangt sei. Diese Behauptung fungiert wiederum als Prämisse für die Annahme der Konstruier- und Reaktivierbarkeit eines zeitgenössischen „Systems“ Islamische Ökonomik, dessen Rahmen das sogenannte Projekt der „Islamisierung des Wissens“ darstellt. Wichtigstes Konstruktionsmerkmal des „Systems“ Islamische Ökonomik ist seine Gleichsetzung mit der Religion des Islam und somit die Postulierung einer religiös fundierten ökonomischen Doktrin. Diese Gleichsetzung ermöglicht es den Islamischen Ökonomen, ein permanentes und auf göttlicher Leitung beruhendes Wirtschaftssystem für existent zu erklären, das unabhängig von Raum und Zeit auf jede Gesellschaftsform anwendbar sei und dessen Realisierung eine Pflicht darstelle.

Hauptbestandteile dieses zeitgenössischen „Systems“ Islamische Ökonomik sind eine spezifische Ethik, die die moralischen Werte der islamischen Urgemeinde, des Mittelalters sowie moderne ethische Prinzipien umfasst, und die starken Einfluss auf die Definition einer „islamischen Wohlfahrtsfunktion“ hat. Ein „islamisches Wirtschaftssystem“ ist ferner gebunden an die Forderung nach Durchsetzung eines „islamischen Staates“, der demokratisch organisiert sei und die „Anwendung der *šarīʿa*“ sowie die Durchsetzung ethischer Prinzipien sichere, wozu er zu weitgehenden Eingriffen in den Wirtschaftskreislauf befugt sein solle.

4. Die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik beruht darüber hinaus auf drei epistemologischen Grundlagen: erstens auf dem als „Gegenmodell“ zum „säkularistischen Paradigma“ westlicher Wissenschaft konzipierten Prinzip des *tauhīd*, das eine einheitliche Sichtweise auf die Welt vorsieht, zweitens auf einem spezifischen Verständnis des islamischen Rechts sowie drittens auf dem erwähnten

mythischen Geschichtsbild, in dessen Zentrum das Ideal der Urgemeinde von Medina steht. Was das islamische Recht angeht, zeigt sich, dass *šarī'a* und *fiqh*, indem sie als „zeitloses System“ betrachtet werden, die Funktion eines metahistorischen Bezugssystems für die Konzeptionalisierung der Islamischen Ökonomik zukommt. Die Islamischen Ökonomen betrachten die *šarī'a* als das zentrale Feld ihrer Forschung und sehen in ihr die wichtigste epistemologische Quelle für die Paradigmen- und Theoriebildung des zu schaffenden „islamischen Wirtschaftssystems“. Vorherrschend ist ein Verständnis der *šarī'a* als eines „für alle Zeiten und Orte gültigen Gesetzes“, basierend auf den vier materiellen Quellen des islamischen Rechts, d.h. dem Koran, der vorbildhaften Lebenspraxis des Propheten (*sunna*), dem Konsensus (*iğmā'*) und dem Analogieschluss (*qiyās*). Während die Islamischen Ökonomen Koran und Sunna als die Permanenz verbürgenden Quellen betrachten, gilt ihnen der Konsensus (*iğmā'*) als Mittel zum Wandel, als widerrufbar und als an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden. Obwohl sie das Prinzip des Säkularismus explizit zurückweisen, konzipieren sie den Konsensus als soziale und säkulare Kraft in Zusammenhang mit Konsultations-, Partizipations- und Meinungsbildungsprozessen und sehen in ihm ein wirksames Mittel zur Durchsetzung zukünftiger Reformen.

Es zeigt sich darüber hinaus, dass die Islamischen Ökonomen einzelnen Instrumenten der islamischen Rechtswissenschaft hohe Bedeutung beimessen. Was allerdings die Frage der praktischen Anwendung des Prinzips der selbstständigen Rechtsfindung (*iğtibād*) betrifft, erweist sich dessen Anwendung als eher deklamatorisch, da der Modus der Ausübung dieses Prinzips in den meisten Fällen nicht präzisiert wird. Vielmehr wenden die Islamischen Ökonomen – wie bereits Jahrzehnte zuvor Teile der islamischen Orthodoxie – nicht den *iğtibād* an, sondern greifen stattdessen auf das *talfīq*-Prinzip zurück, indem sie sich an den Aussagen jener Rechtsschule orientieren, die sich für die gewünschte Lösung eines Rechtsproblems am günstigsten erweisen.

Das Verhältnis der Islamischen Ökonomen zu *šarī'a* und *fiqh* verdeutlicht vor allem ein instrumentelles Verständnis der Funktionsweise und der Begriffe des islamischen Rechts. Die Islamischen Ökonomen beziehen sich in erster Linie verbal auf die *šarī'a* und nutzen sie im wesentlichen als Referenz- und Legitimationsquelle zur Abgrenzung gegen andere Wirtschafts- und Gesellschaftsphilosophien. Im Gegensatz zu den von der Orthodoxie bis in die fünfziger Jahre hinein unternommenen Versuchen, die Einführung der *zakāt* als staatliche Steuer im Rahmen des *fiqh* zu bestimmen, haben für die Islamischen Ökonomen *šarī'a* wie *fiqh* eher legitimatorischen Wert. Dies lässt sich im wesentlichen auf ihre Absicht zurückführen, ihren modernen Wirtschaftskonzepten – die *zakāt* bestimmen sie hauptsächlich nach ökonomischen Kriterien – eine rechtliche und historische Basis zu geben.

5. Schließlich lässt sich nachweisen, dass die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik auf einer integralistischen Perzeption des Islam basiert, wie sie

der politische Aktivismus, respektive der Islamismus verkörpert. Diese Zuordnung ist dadurch gerechtfertigt, dass sich die Islamischen Ökonomen in der Frage der Epistemologie und der Bevorzugung einzelner Instrumente der islamischen Rechtswissenschaft, der Geschichtskonzeption und des Verständnisses von „Gleichheit“ und „Gerechtigkeit“ deutlich an islamistischen Vorstellungen orientieren. Analog zu Abū'l-A'īā al-Maudūdī und Sayyid Quṭb suchen sie extreme sozioökonomische Disparitäten nicht allein durch ökonomische Instrumente zu lösen, sondern im Rahmen der Moralvorstellungen, der sozialen Werte der Religion und der Kohäsion der Gesellschaft. Hierzu gehört auch die Forderung nach Islamisierung, die die Islamischen Ökonomen als eine Voraussetzung für die Stabilität des „islamischen Wirtschaftssystems“ betrachten. Die Islamisierung zielt dabei auf die Schaffung eines *Neuen Muslimischen Menschen*, der aufgrund seines „islamischen Charakters“ in der Lage sein soll, in dem neuen Wirtschaftssystem sogenannte „islamische Prinzipien“ und Moralvorstellungen im Sinne eines perfekten Konsumenten, Sparerers und Investors anzuwenden.

6. Die Untersuchung weist darüber hinaus nach, dass die Islamischen Ökonomen auf der Grundlage dieses integralistischen Islam-Verständnisses sehr weitgehende Ansprüche an das von ihnen entworfene Wirtschaftssystem und dessen ökonomische Instrumente stellen – etwa die Erwartung, dass der Einsatz der *zakāt* zu umfassender sozialer Gerechtigkeit führe. Diesen sehr weitgehenden Ansprüchen begegnet die Untersuchung mit einem dreifachen Ansatz:

Erstens wird durch die Betrachtung der historischen Stellung der *zakāt* im Frühislam und zu Beginn der klassischen Periode wie auch im *fiqh* der Mythos einer idealen und perfekten *zakāt*-Praxis relativiert.

Zweitens zeigt sich anhand von Fallbeispielen angewandter und simulierter *zakāt*-Praxis der Gegenwart, dass sich die sehr hohen Erwartungen an die Einsatzmöglichkeiten dieser Steuer bei weitem nicht erfüllen lassen. Dies gilt sowohl hinsichtlich der fiskalischen Verhaltensweisen der Besteuerten (so gibt es auch im Falle der *zakāt* eine starke Tendenz zur Steuerflucht), des realen Steueraufkommens als auch hinsichtlich der makro- und mikroökonomischen Effekte.

Drittens mündet die Betrachtung der inhärenten Grenzen der *zakāt*-Steuer – etwa die Erkenntnis, dass die *zakāt* weder in ihrer historischen Gestalt noch in den bisher praktizierten Formen den Kriterien der Steuergerechtigkeit genügt – in das Fazit, dass eine Umsetzung jener *zakāt*-Konzepte, die auf einem idealisierten Geschichtsbild beruhen, auch in Zukunft zum Scheitern verurteilt sein wird.

Index

- ‘Abduh, Muḥammad 16, 78, 162, 165 Fn. 318, 281
Abdul-Rauf, Muhammad 118
Abū Bakr 66-67, 75-76, 289
Abū Ḥanifa 60
Abū Ismā‘īl, Ṣalāḥ 259
Abul-Fadl, Mona 99, 101, 105, 107, 109
Abu Saud, Mahmud 212
Abu Sulayman, Abdul Hamid 97, 100, 267
Abū Yūsuf 60, 71, 91, 173, 204, 287
Abū Zahra, Muḥammad 82, 133, 201, 211
‘adāla (Gerechtigkeit) 151
al-‘adāla al-iḡtimā‘īya (soziale Gerechtigkeit) 78-79, 92, 274
‘adl (Gleichgewicht) 126, 138
al-‘adl wa’l-iḡsān (spirituelles Gleichgewicht) 124 Fn. 44
‘afāf (Bescheidenheit) 135
al-Afḡānī, Ġamāl ad-Dīn 16, 29, 77-78
al-‘afw (Überschuss) 56, 73, 210 Fn. 63, 290, 295
Aghnides, Nicolas Prodromou 28
Agrarprodukt 56, 59-60, 66, 72-73, 170, 203, 234, 241, 290, 294
Ägypten 29, 48-49, 77, 79, 81-83, 85, 87-88, 90 Fn. 60, 92, 99, 211, 244, 247, 259-265, 269
ablāq (moralische Ziele) 151-152
abl al-ḥall wa’l-‘aql (Leute des LöSENS und Bindens) 141
ablīyat al-adā’ (Geschäftsfähigkeit) 55, 59, 61, 73, 83, 87, 290
abl aš-šūrā (Konsultationsgremium) 141, 213
Ahmad, Ausaf 181, 225, 228
Ahmad, Khurshid 18, 153 Fn. 257, 171, 177 Fn. 381, 180, 182, 184-185, 190, 193, 194 Fn. 481, 196 Fn. 498, 220 Fn. 137, 227, 271 Fn. 77
Akte 40, 82, 207-208, 243-244, 250, 259-260, 262-263, 265-266, 269-270, 275-276, 292, 318
Alatas, Syed Farid 97 Fn. 11, 100-102, 104, 109-110, 180-181
Al-Attas, Syed Muhammad Naquib 96-98, 105-106, 110, 112
‘Alī Ibn Abī Ṭālib 67 Fn. 98, 76, 140, 289
‘ālim, Pl. ‘ulamā’ (Religionsgelehrter) 16, 79, 89, 165-166, 189, 197, 249, 255-256
Almosen 51-54, 62, 69, 70 Fn. 113, 72-73, 76, 85, 136 Fn. 116, 167 Fn. 339, 169-170, 173, 212 Fn. 78, 216, 288-289, 295
Almosensozialismus 81, 292
Āl Sa‘ūd, Muḥammad al-Faiṣal 259
Al-Shajarah 97
Al-Sultan, Sultan M. 206 Fn. 36
ältere Prophetengefährten (*ṣaḥāba, aṣḥāb*) 65-67, 69, 75, 168, 288-289
Altruismus 36, 39, 85, 108, 141, 144, 149, 153, 157, 193, 198, 279, 286, 295
American Islamic College 98
American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS) 21
al-‘āmilūna ‘alaiḥā (*zakāt*-Verwalter) 61 Fn. 65/66, 74, 170, 212, 219, 222, 249, 251, 267
‘amma (gemeines Volk) 141
al-amwāl an-nāmīya (anwachsendes Vermögen) 55-56, 73, 86, 229, 290
al-amwāl al-bāṭina (unsichtbare Güter) 56-59, 68, 71 Fn. 117, 73, 88, 91-92, 202, 212, 218, 250, 253, 274, 290, 295
al-amwāl az-zāhira (sichtbare Güter) 56-61, 68, 71 Fn. 117, 73, 88, 91-92, 202, 212, 218, 250, 274, 290, 295
Anthropologie 185, 296 Fn. 18
‘aqīda (Glaubensbekenntnis) 284
‘aql (Vernunfturteil) 54-55, 59, 73, 83, 104, 120, 290
Arabian-American Oil Company (ARAMCO) 234-235
Arabische Liga 82
Arbeit, Beschäftigung 36, 57, 60 Fn. 56/57, 118, 123-125, 127, 130, 147-148, 151, 208, 218-219, 222-223, 238, 251, 257 Fn. 42, 263 Fn. 57, 278, 298
Arbeitslosigkeit 130, 212, 218, 220, 222, 247
Arbeitsmotivation 148, 154, 280
Arif, Muhammad 19-20, 111, 175-178, 183, 186, 189, 268
Ariff, Mohamed 18 Fn. 18, 20 Fn. 28, 215, 225
Aristoteles 103

- Armensteuer 221
 Armut 79, 82-83, 89, 135, 210, 212, 221,
 223 Fn. 157, 233, 240-241, 244, 247, 254,
 257, 275, 292, 294-296, 299, 318
Association of Muslim Social Scientists (AMSS)
 19-20, 25 Fn. 67, 96-97, 100, 240
 al-Azhar 16, 79-82, 84-85, 88-90, 221, 243,
 259, 261-262, 276
bait al-māl (Staatskasse) 71, 76, 289
Bait az-zakāt Kuwait 264, 267
 Bakīr, Šāliḥ 81
 Banken 13, 17, 22, 82, 84, 151, 196, 211,
 229, 230, 248-253, 268
 al-Bannā, Ḥasan 92, 165 Fn. 318, 186 Fn.
 438
 Baʿṭ-Partei 78-79, 81
bāṭin s. al-amwāl al-bāṭina
 Ba-Yunus, Ilyas 109
 Bedürfnisbefriedigung 113, 120, 128,
 132-133, 136, 149, 150 Fn. 232, 217, 245,
 275, 278, 284
 Behaviorismus 128
 Bell, Richard 52 Fn. 6, 169
 Bentham, Jeremy 128
 Bergson, Abram 129, 136
 Bhutto, Zulfikar 248
 al-Bīrūnī 102
 Bodenreform 39, 124-125, 127, 150-151, 161
 Fn. 292, 243
 Börse 196
bulūḡ (Volljährigkeit) 55, 73, 83, 86, 290
 Buyiden 63
 Calder, Norman 28, 62, 64
Centre for Research in Islamic Economics (CRIE)
 18-21, 23, 181, 185-186, 317
 Chancengleichheit 40, 79 Fn. 11, 121, 123,
 127, 148, 151, 154, 280
 Chapra, Umar 19, 25-27, 38, 40, 118, 122,
 125 Fn. 47, 127, 130, 138, 140, 144 Fn.
 172, 149, 179, 192 Fn. 466, 212, 218, 223
 Fn. 157, 224, 231 Fn. 210, 242 Fn. 260
 Choudhury, Masudul Alam 26, 131, 143,
 144 Fn. 176, 155 Fn. 263, 218-220,
 222-223, 228, 231
 Christen 21, 51, 53, 59, 66, 69, 84, 100, 165
 Fn. 325, 166 Fn. 326, 168, 173, 186 Fn.
 438, 219, 288
 Clark, Grace 30, 252 Fn. 20, 254, 257
dār al-ḥarb (Sphäre des Krieges) 72, 107, 165
dār al-islām (Sphäre des Islam) 107, 165
darūrīyāt (Notwendigkeiten) 120, 134, 135
 Fn. 111, 136, 146
 Darwiš, Aḥmad Fuʿād 25, 225-226
daʿwa (Missionierung) 140, 148, 221
decision-making, s. auch Entscheidungsfin-
 dung 142 Fn. 160, 143 Fn. 171, 182, 186
 Demokratie 17, 25, 137-138, 140-145,
 153-155, 159, 164, 204, 244, 275, 279,
 283-284, 318
 Depositen 82, 207-208, 244, 260, 250, 253,
 263, 265-266, 269-270, 275, 292, 318
 Dhakka 22
ḍimma (Rechtsfähigkeit) 55 Fn. 30, 61 Fn.
 62
ḍimmī (Schutzbefohlener) 59, 72
dīn (Religion) 120
 Distribution 19, 26, 33, 58, 63-65, 70, 75, 87,
 119, 121-122, 124, 128, 130, 143, 146-147,
 150, 154, 156, 170, 176, 180-181, 185,
 194 Fn. 482, 206, 211-212, 215-217, 219
 Fn. 133, 222-223, 228, 232, 234, 240-241,
 245, 249, 251, 258 Fn. 42, 263, 275, 280,
 289, 295, 297, 317-318
 Distributionisten 80
 Distributionssektor 146
 Dunya, Šauqī Aḥmad 225
 Durchschnittskonsumneigung (APC)
 224-226
 Durchschnittssparneigung (APS) 228-229
 Durkheim, Emile 111
 Edelmetalle 56, 58-59, 68, 73, 88, 170, 204,
 290, 294
 Effizienz 14, 49, 113, 128, 178-179, 187,
 209, 236, 242-243, 245, 247, 253, 257,
 263, 267-269, 291, 295, 297-298
 Egalitarismus 39-40
 Eigentum 24, 39, 42, 55-56, 59, 72-73,
 79-80, 84, 120, 123-125, 130, 134, 139,
 147, 149, 151-152, 192, 211, 217, 220,
 223, 230 Fn. 208, 240, 290, 295
 Einkommen 26, 33, 39-40, 68, 121-122,
 124-125, 128, 130, 132, 147, 150-152, 155,
 170, 205-206, 208-210, 213 Fn. 91,
 215-216, 219, 222-230, 233-234, 236-242,
 245, 264, 266, 276, 280, 292-293, 297, 298
 Fn. 23
 Einkommensredistribution s. Redistribution
 Einkommenssteuer 40, 216, 221, 233, 238,
 239, 241, 293, 295, 297
 El-Badawi, Mohamed H. 206 Fn. 36

- El-Bdour, Radi 123
- Empirie 101, 109, 175 Fn. 374, 178, 180, 182, 187, 192, 198, 226, 282
- Engels, Friedrich 38
- Entscheidungsfindung 45, 137, 140, 142, 144, 154, 279
- Epistemologie 14, 28, 43-46, 95, 100, 104-108, 114, 143, 155-156, 161-162, 172, 174, 189, 191, 197-198, 273, 277, 280-282, 285, 317-320
- Erbsystem 17, 147, 229
- Erste Weltkonferenz zur muslimischen Erziehung* 97, 105, 112, 188, 197
- Erziehung 21, 22 Fn. 41, 46, 98, 109, 112, 115, 131, 139, 148-149, 153-154, 161, 167, 188-190, 192, 198, 224, 227, 279-280
- Ethik 11, 14, 16, 23, 36, 40, 44, 46-47, 66, 79, 84-85, 92, 98, 108, 110, 113-114, 117-120, 122, 124-126, 128-129, 131, 139, 141, 144, 146-148, 151, 153-162, 176, 178, 180-182, 183 Fn. 418, 187-188, 192-193, 195-196, 198-199, 204, 213 Fn. 91, 225, 258, 269, 273-274, 278-282, 286, 295-296, 298, 317-318
- Etymologie 47, 51, 59 Fn. 54, 72, 168, 171
- fai'* (immobile Beute) 219
- Fairness 119, 121, 124, 127, 151, 257, 297
- Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE), *Bank Faiṣal al-Islāmī al-Miṣrī* 28-29, 258-264, 268-270, 291
- falāḥ* (Wohlfahrt) 177, 181
- al-faḥīb*, Pl. *al-fuḥabā'* (Rechtsgelehrter) 54 Fn. 27, 59, 63-64, 71, 74-75, 90, 112, 119, 156, 216, 244, 255-256, 277
- al-faḥīr*, Pl. *al-fuḥarā'* (Armer) 61 Fn. 65, 63-64, 70 Fn. 113, 74, 216-217, 233 Fn. 226
- al-Farābī 102
- farḍ* (obligatorisch) 54, 55 Fn. 31, 59, 126, 169 Fn. 351
- farḍ 'ain* (individuelle Pflicht) 102, 148
- farḍ kifāya*, Pl. *furūd kifāya* (soziale Pflicht) 102, 133, 136, 148, 152, 155, 280
- Faridi, Fadlul Rahman 25-26, 210, 224, 267
- al-Faruqi, Ismail Raji 95-102, 104-105, 107, 112, 113 Fn. 117
- fatwā* (Rechtsgutachten) 67, 75, 81, 87, 90, 221 Fn. 145, 255, 260, 266-267, 289
- fiqh* (islamische Rechtswissenschaft) 14, 36, 42, 45, 54, 68 Fn. 104, 70, 73, 75, 78 Fn. 5, 81, 88-89, 100 Fn. 36, 102, 107-108, 133-134, 136-137, 139, 142, 151, 154-157, 161-162, 173, 182-184, 186-187, 191, 202-203, 211, 213 Fn. 91, 217, 221, 242-243, 245, 250, 273, 276, 279-285, 287-291, 293-295, 298 Fn. 23, 319-320
- First International Conference on Islamic Economics* 13, 17, 190, 232, 287 Fn. 10
- Freiwilliger Sektor 149, 153, 181, 218, 249, 257
- Friedman, Milton 175 Fn. 375
- Fu'ād I 81
- ḡaiba* (Entrückung) 63, 74, 255, 256 Fn. 38
- ḡanūma* (Kriegsbeute) 71, 78, 80 Fn. 16, 219
- Gardner, George H. 29
- al-ḡarimūn* (Schuldner) 55, 59 Fn. 55, 61 Fn. 65, 71-72, 74, 219 Fn. 136, 220, 222
- al-Ḡauziya, Ibn Qaiyim 122, 130
- ḡazā' s. iḡzā'*
- al-Ḡazālī, Abū Hāmid Muḥammad 102-103, 110, 115, 119-120, 131-134, 136, 278
- Gehälter 87, 91, 203, 205, 208-209, 229, 241, 244, 265, 275, 318
- Geld 17, 25-26, 53, 62, 70-71, 76, 78 Fn. 5, 82, 86, 121, 142 Fn. 156, 147, 149-150, 181-182, 185-186, 202-203, 219-220, 222-224, 228-229, 232, 243, 251-252, 256 Fn. 38, 259-262, 267-268, 270, 276, 293, 295
- Gemeinwohl s. *maṣlaḥa*
- Gerechtigkeit 11, 13, 39-41, 48, 51, 53-54, 66 Fn. 89, 69, 72-73, 77-79, 80, 81 Fn. 22, 82, 88, 90, 92, 117-124, 126-128, 130, 136-139, 141, 145, 151-152, 154, 173, 194, 216, 229, 231, 239, 241, 243, 257-258, 269-270, 273-274, 278, 280, 286-288, 290, 292, 294-295, 297, 298 Fn. 22, 317, 320
- Geschichte 15, 17, 24, 28, 33-34, 36, 38, 43-44, 90, 102-103, 105, 113, 115, 144-145, 156, 157 Fn. 269, 163, 165-166, 172, 174, 183-184, 191, 258, 286, 294, 297
- Geschichtsbild 45-46, 113, 160, 163-165, 167, 172-173, 274, 280, 282-283, 299, 317, 319-320
- Gewerkschaften 142
- Gewinn s. Profit
- Gewinnbeteiligung s. profit-sharing
- Gewissen 192, 227, 294, 295 Fn. 17
- ḡihād* (Bemühen, Kampf) 62 Fn. 66, 78 Fn. 5, 80 Fn. 16, 221

- ḡināʾ an-nafs* (Selbstgenügsamkeit) 135
 Gini-Koeffizient 241
ḡizya (Kopfsteuer) 71-72, 76, 83, 289
 Gleichgewicht 38-39, 113, 124 Fn. 44, 126, 148, 179, 187, 228, 231, 282
 Gleichheit 39-40, 44, 49, 79 Fn. 11, 117, 120-124, 125 Fn. 47, 126-128, 137, 139 Fn. 131, 140-141, 148, 150, 154, 239, 240-241, 243, 247, 248, 278, 280, 286, 292-295, 320
 Golfstaaten 196
 Gottesfurcht s. *taqwā*
 Grenzkonsumneigung (MPC) 224-227
 Grenznutzen 128, 179
 Grenzspareneigung (MPS) 227-229
 Grundbedürfnisse s. *al-ḥawāʾiḡ al-aṣṭiya ḥadīṭ*, Pl. *aḥādīṭ* (Prophetentradition) 54, 69 Fn. 109, 95, 100, 102, 108, 112, 132, 135, 137 Fn. 118, 158, 162, 167 Fn. 339, 168 Fn. 345, 173, 182 Fn. 415, 184, 281, 287
ḥāḡḡiyāt (Erfordernisse) 120, 134-135, 146
 Haikal, Muḥammad Ḥusain 77
 Hanafiten 29, 42, 54, 55 Fn. 31, 56, 58-61, 71, 83, 86, 88, 213, 217, 219-220, 241, 250, 253, 255-256, 294, 298 Fn. 23
 Hanbal, Aḥmad ibn 83
 Hanbaliten 42, 71, 83, 91, 122, 130, 133, 222, 263
 Hanna, Sami A. 29
ḥaqq allāh (Rechtsanspruch Gottes) 58-59
ḥaqq at-taṣṣaruf (Verfügungsrecht) 55 Fn. 28
 Ḥallāf, ʿAbd al-Wahḥāb 202
 Handelswaren s. *ʿurūd at-tiḡāra*
ḥarāḡ (Grundsteuer) 59-60, 71, 76, 88, 256 Fn. 38, 289
ḥarām-Güter (verbotene Güter) 147, 151
 Ḥasan, ʿAbd ar-Raḥmān 87-89, 202
 Hasan, Zubair 227
 Hasanuz Zaman, S.M. 27
ḥāṣṣa (Elite) 141
 Ḥātīr, Muḥammad 259
 al-Ḥaurānī, Akram 78, 81
al-ḥawāʾiḡ al-aṣṭiya (Grundbedürfnisse) 56, 73, 290-291
 Herndon 20, 23, 88, 96, 98
 Herrscher 62-64, 74, 140-141, 256
ḥiḡra (Auszug Muḥammads von Mekka nach Medina) 52, 65, 69, 72, 76, 165 Fn. 324, 169, 173, 288-289
 al-Ḥilli, Ḡaʿfar ibn Saʿīd al-Muḥaqqiq 63
 al-Ḥilli, Ḥasan ibn Yūsuf ibn al-Muḥaqqar 63
ḥisba (Marktaufsicht) 148, 150, 152
ḥiyal (Rechtskniffe) 71, 76, 290
 Hobbesianer 129, 186 Fn. 438
homo oeconomicus 177, 179, 188
 Horten 152, 227, 229-231 Fn. 213
 Ḥumainī, Sayyid Rūḥallāh al-Mūsawī al-256 Fn. 36
ḥums (Fünfter) 71, 76, 255-256, 289
 Hurgronje, Cristiaan Snouck 28, 52 Fn. 5, 70 Fn. 116, 157 Fn. 268, 158 Fn. 275, 168-171
 Husaini, S. Waqar Ahmed 27, 130-131, 139, 141-145, 164 Fn. 311, 203-204, 210, 217
ʿibāda, Pl. *ʿibādāt* (religiöse Pflicht) 55, 59, 73, 84, 86, 91, 133, 214-215, 284, 290, 294, 296-297
ʿibāda māliya (finanzielle religiöse Verpflichtung) 55, 58, 60, 294, 317
 Ibn al-ʿArabī 110
 Ibn Ḥaldūn 92, 102, 141, 164, 172, 186 Fn. 438, 286
 Ibn Ḥazm 133, 203 Fn. 14
 Ibn Ruṣd 103
ibn as-sabīl (Reisender) 61 Fn. 65, 74, 217 Fn. 115, 221-222
 Ibn Sīnā 103, 110
 Ibn Taimīya 110 Fn. 105
iḡmāʿ (Konsensschluss) 45, 54, 59, 108, 137, 141-142, 145, 154, 156-159, 162, 164, 192, 204, 208, 210, 279, 281, 283-284, 319
iḡtibād (selbstständige Rechtsfindung) 16-17, 28, 42, 45, 48, 65-69, 75, 82, 91, 109, 112, 115, 137-138, 142, 145, 148, 154, 156, 160, 162-163, 171, 183, 186, 201, 203-204, 210, 243, 276, 279, 283-284, 286, 288-289, 319
iḡzāʾ (religiöse Vergeltung) 62, 67, 74
iḥtilāf (Meinungsverschiedenheit) 61, 157 Fn. 269, 164
iḥtiyār (Willensfreiheit) 126
 Imām 59, 63-64, 112, 141, 208
 Imamat 141
 Imāmiya (Zwölferschia) 28, 61-64, 74-75, 255-256
Imam Mohammad Bin Saud Islamic University 22
incentive to invest 148

- incentive to work* s. Arbeitsmotivation
 Indoktrination 139, 154, 192, 198, 279, 286
infāq (Spenden) 65, 226
 Integralismus s. Islamismus
International Association of Islamic Banks 22
International Association of Islamic Economics (IAIE) 19, 21 Fn. 37
International Centre for Research in Islamic Economics (ICRIE) s. *Centre for Research in Islamic Economics (CRIE)*
International Institute for Labour Studies, Geneva (International Labour Organisation) 18, 23 Fn. 49, 138 Fn. 131, 139 Fn. 136, 140 Fn. 146
International Institute of Islamic Banking 22, 37
International Institute of Islamic Economics (IIIE), Islamabad 18 Fn. 11/13, 19 Fn. 20/21, 22-23, 125 Fn. 49, 181, 185-186, 191
International Institute of Islamic Thought (IIIT), al-Maʿhad al-ʿĀlamī liʾl-fikr al-Islāmī 20, 23, 40, 88 Fn. 58, 95 Fn. 1, 96, 97 Fn. 10, 98, 99 Fn. 28, 101, 104, 109 Fn. 98
International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur 96-97, 100 Fn. 36
International Islamic University, Islamabad 18 Fn. 13, 19 Fn. 21/22, 22
International Islamic University of Malaysia (IIU) 22, 97
International Shariʿah Board for Zakah 267
 Investition 20, 27, 60, 86, 146, 147 Fn. 202, 148, 150, 154, 181, 182, 186, 202, 205, 206, 211-212, 215, 222, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235 Fn. 232, 245, 250, 260-263, 266, 269-270, 275-276, 280, 293, 298, 318, 320
 Investitions(sektor) 146, 154
 Investmentgesellschaften, Islamische 31, 263
 Iqbal, Munawar 19, 21 Fn. 37, 27, 226
 Islamabad 18-19, 22-23, 27 Fn. 82, 32, 88-89, 98, 104, 175, 181, 185-186, 191, 198, 204
Islamic Council of Europe 18
Islamic Development Bank (IDB) 19, 21, 144 Fn. 173, 182, 267 Fn. 70
Islamic Economic Series 20, 22 Fn. 40
Islamic Economic Studies 21
The Islamic Foundation, Leicester 18 Fn. 13, 21, 22 Fn. 40, 23, 37, 88 Fn. 58
Islamic Research and Training Institute (IRTI) 19 Fn. 22, 21, 23 Fn. 48, 182, 225, 267
Islamic Research Bureau (IRB) 22
Islamic Society of North America (ISNA) 95
 Islamische Entwicklungsbank (*al-Bank al-Islāmī liʾl-Taumīya*), s. *Islamic Development Bank (IDB)*
 Islamische Forschungsakademie (*Maǧmāʿ al-Buḥūṭ al-Islāmīya*) 29, 86-87, 89
 Islamische Weltliga (*Rābiṭat al-ʿĀlam al-Islāmī*) 86
 Islamischer Solidaritätsfonds (*Ṣundūq at-Taḍāmun al-Islāmī*) 266-267
 islamischer Sozialismus 29, 42-43, 47, 77, 79, 81, 85, 87
 Islamisches Forschungsinstitut (*Islamic Research Institute, Islamabad*) 32, 89, 204-205
 Islamisierung 11, 20, 22 Fn. 42, 44, 46, 95-101, 103-104, 106, 109-111, 113-115, 148, 160, 174, 179 Fn. 397, 185, 188-193, 195-200, 227, 247-248, 253, 255, 257-258, 267, 269, 273, 277-278, 283, 286-287, 292, 296, 318, 320
 Islamismus, politischer Islam 11, 15-16, 29, 32 Fn. 116, 33, 43-44, 46-48, 78 Fn. 5, 88-93, 108, 113-114, 123, 127, 133, 156, 159-167, 170-172, 186 Fn. 438, 193, 196-198, 200-201, 205, 243-244, 247-248, 253, 258, 269, 273-274, 276-278, 281, 285-287, 297, 319-320
Islamization of Knowledge Series 104
 Islamwissenschaft, s. auch Orientalistik 11, 14, 25, 28, 34, 43, 157 Fn. 269, 167-171, 173, 283
 Ismāʿīl, Saif ad-Dīn ʿAbd al-Fattāḥ 107
 Ismāʿīliya (Siebenerschia) 110 Fn. 105, 255
isrāf (Verschwendung) 147, 176, 180, 225-227
iṣrāk, iṣtirāk (Teilhabe) 80
istihqāq (Durchsetzung eines Rechtsanspruchs) 212-213, 217
istiḥsān (Billigkeitsentscheidung) 183, 186, 217, 284
iṣtirākīya (Sozialismus) 78, 80, 84
istiṣlāḥ (Nützlichkeitsentscheidung) 183, 186, 217, 284
itāʾ al-māl (Vermögensgabe) 170
 Jamāʿat-i Islāmī-Partei 32 Fn. 116, 161, 166, 220, 247, 248

- Jamā'at-i Islāmī Pakistan Economic Committee Report 220
- Jam'iyat al-'Ulamā'ī Islām (JUI) 247
- Jam'iyat al-'Ulamā'ī Pakistān (JUP) 247
- Jarhi, Mabid Ali al- 26, 228-229, 231 Fn. 210
- Jemen 267
- Jidda 18, 19 Fn. 21/22/25/27, 20-23, 25 Fn. 65/66, 26 Fn. 68/72, 27 Fn. 84, 175, 181-182, 185-186, 191, 225 Fn. 171, 267, 317
- Johansen, Baber 11, 29, 55 Fn. 30, 57 Fn. 40, 60, 213 Fn. 91, 298 Fn. 23
- Jordanien 196, 264, 267 Fn. 72
- Journal of Research in Islamic Economics (JRIE)* 21
- Juden 51, 53, 59, 66, 69, 165 Fn. 325, 166 Fn. 326, 167-168, 171, 173, 186 Fn. 438, 219, 288
- jüngere Prophetengefährten 65, 67-69
- Jüngstes Gericht 177, 185, 187
- al-kāfir* (Ungläubiger) 219
- Kahf, Monzer 19, 26-27, 122, 124, 133 Fn. 96, 134-135, 138-140, 175, 206, 211, 215 Fn. 100, 217 Fn. 120, 223, 229-231, 234 Fn. 227, 239, 267, 285 Fn. 6
- Kalder-Pasinetti-Modell 228
- Kalif, Kalifat 51, 66, 68-69, 71, 75-76, 78 Fn. 6, 90, 92, 140-141, 164, 170, 172, 202, 282, 289, 317
- kamāl al-milk s. milk tāmm*
- Kapital 58, 80, 82-84, 125, 146, 147 Fn. 202, 150, 154, 203, 205-208, 216, 218, 223, 228-231, 234-236, 239, 243-244, 253, 259-260, 262-265, 269, 275-276, 280, 294-295, 298, 318
- Kapitalbildungssektor 146, 154, 280
- Kapitalgewinnsteuer 125, 208, 216
- Kapitalismus 30 Fn. 105, 34-35, 36 Fn. 148, 37, 45, 79, 80, 84-85, 129, 175 Fn. 372, 177, 180, 183 Fn. 418, 186 Fn. 438, 187, 192, 225, 229, 295
- kasb al-ḥarām* (unrechter Einkommenserwerb) 151-152, 155, 280
- Keddie, Nikki R. 30
- Keynes, John Maynard, keynesianisch 175 Fn. 375, 180-181, 185, 226, 230
- Khan, Fahim 19, 25, 27, 133 Fn. 96, 134, 175, 181, 205 Fn. 31, 226-227, 230 Fn. 207, 231 Fn. 213, 267
- Khan, Muhammad Akram 267
- King Abdul Aziz University 18 Fn. 14, 20 Fn. 35, 25 Fn. 65/66, 26 Fn. 68/72, 27 Fn. 84, 191
- Kollektivismus 39
- Kolonialismus 37, 112, 164, 165 Fn. 324
- Konsum, Konsumtion 24-26, 56, 58, 73, 113, 119, 132, 134, 143, 147, 149-152, 156, 176, 180-182, 184, 186, 206, 211, 223-230, 242, 245, 254 Fn. 24, 275, 290, 292, 298, 318, 320
- Konsumtionssektor 113
- Kooperation 145, 147, 150, 177, 192, 193, 194
- Kooptation 196, 200
- Kopten 82
- Koran (Qur'ān) 13, 14, 16-17, 40, 47, 51-54, 56, 59, 61 Fn. 65, 65-69, 72-75, 78 Fn. 5, 83, 89-91, 100 Fn. 36, 101-102, 108-112, 115, 120, 132-133, 135, 138, 140, 141 Fn. 156, 143, 154, 156-162, 166-167, 169, 171, 173, 175 Fn. 374, 176, 178, 182, 184, 187, 194, 198, 204, 208, 210 Fn. 63, 214, 216-217, 219-222, 227, 229, 243, 257, 262, 267, 276, 279, 281-283, 286, 288-290, 294-295, 317, 319
- Kosten 36 Fn. 153, 60, 178, 187, 235, 237 Fn. 239, 240-241, 242 Fn. 260, 243, 251, 259, 293 Fn. 12
- Kosten-Nutzen-Kalkulation 119, 133
- Kreuzfahrer 164, 165 Fn. 324
- Kuala Lumpur 18 Fn. 18, 19, 96, 97 Fn. 10, 191, 198, 267
- Kuhn, Thomas 177
- Kuran, Timur 31 Fn. 114, 36-37
- Kuwait 209-211, 234, 264, 267-268
- Kuwaiti Investment House* 211
- Lahore 88
- lā ikrāba fi'd-dīn* (kein Zwang in der Religion) 141 Fn. 156
- Laissez-faire 129, 150
- Lambton, A.K.S. 30
- Lebenshaltungskosten 210, 244, 275, 295-296, 318
- Leicester 18 Fn. 13, 21, 37, 88
- Liberalismus, Liberale 77, 129
- Little-Kriterium 129
- Löhne 40, 87, 119, 149, 151, 203, 205, 208-209, 228-229, 240-241, 244, 265, 275, 318

- London 18, 23, 96 Fn. 8
ma'ādīn (Schätze) 68
madrasa (religiöse Schule) 99
mafsada, Pl. *mafāsīd* (gesellschaftlicher Schaden) 133
Mağallat al-Azhar 84
Mahdi, Iqbal 227-228
maks, Pl. *mukūs* (nicht *šarī'a*-konforme Abgaben) 71-72
māl (Besitz, Vermögen) 79, 83-84, 86, 120, 170, 207-208, 260
Malaysia 22, 26 Fn. 71, 232, 240-242, 264-265, 267, 269, 291
Mālik ibn Anas 54 Fn. 25, 83
Malikiten 54 Fn. 25, 58, 59 Fn. 54, 60, 71, 83, 87, 91, 217, 219-221, 250
māliya (Warenwert) 57
Management 185
Mannan, Muhammad Abdul 21, 26, 119, 122, 131, 138 Fn. 129, 141, 143, 146-147, 148 Fn. 216, 156, 161 Fn. 297, 164 Fn. 311, 175-176, 178, 186, 207, 210, 215, 222-223, 225, 298 Fn. 22
Manzoor, S. Parvez 18 Fn. 16, 191, 195
Markt 37, 128, 139, 143, 147, 149-153, 155, 161 Fn. 292, 215, 263, 280
Marktwirtschaft 40, 146, 149, 150, 152, 155, 179, 280
Marx, Karl 38, 183 Fn. 418
Marxismus 37, 80, 129, 175 Fn. 375
mašlahā (öffentliches Wohl) 66, 69, 79, 82, 119-120, 133, 136, 138 Fn. 128, 141-143, 153, 181, 183, 216, 278-279
al-Maudūdi, Abū'l-A'la 16, 90, 99 Fn. 30, 123, 127, 133, 149, 153 Fn. 257, 161-162, 165 Fn. 318, 166, 171 Fn. 361, 210, 211 Fn. 74, 218, 244, 247, 277-278, 285-286, 320
al-Māwardī 60 Fn. 58, 61, 71 Fn. 117
Mayer, Ann Elizabeth 30, 253, 254 Fn. 24, 257-258
Medina, medinensisch 16, 36, 41, 45, 52-54, 65, 69, 75, 80 Fn. 16, 90, 92-93, 107-108, 111, 118, 131, 136-137, 158, 163, 169-170, 172-173, 183, 187, 189, 198, 275, 280, 282-284, 286, 288-289, 299, 317-319
Mehrertrag s. Surplus
Mekka (historisch), mekkanisch 51-52, 53 Fn. 16, 65, 72, 75, 160, 168-170, 173, 288
Mekka (neuzeitlich) 13, 17-18, 54 Fn. 27, 27 Fn. 81, 78 Fn. 8, 86, 88, 97, 105, 188, 190-191, 197-198, 233, 287 Fn. 10
Metwally, Mukhtar Muhammad 26, 210 Fn. 64, 214 Fn. 96, 224-226, 228
milk tāmm (vollgültiges Eigentum) 55
Mindestmenge, Mindestquantum s. *niṣāb al-miskīn*, Pl. *al-masākīn* (Bedürftiger) 61 Fn. 65, 63-64, 70 Fn. 113, 74, 216-217
Mongolen 164
Monopol 151, 175 Fn. 372
Moral 41, 53, 66, 72, 79, 81, 84-85, 104, 114, 117-120, 125-126, 131-134, 135 Fn. 110, 136-137, 139-140, 144 Fn. 176, 145, 148-149, 151-154, 157, 160, 162, 166, 170, 173, 183 Fn. 418, 189-190, 193-195, 197-199, 216, 223, 227, 250, 278-279, 281, 284, 285 Fn. 6, 286-288, 318, 320
al-mu'allafa qulūbuhum (für den Islam zu Gewinnende) 61 Fn. 65/66, 62, 70 Fn. 113, 74, 213, 217 Fn. 115, 219, 222
mu'āmalāt (gemeinschaftliche Handlungen) 91
al-Mubārak, Muḥammad 27, 78, 138 Fn. 125, 141, 149, 151, 203 Fn. 12, 213, 244, 277
muḍāraba (gemeinsame Geschäftsform mit aktivem und passivem Partner) 13, 147, 167, 230-231, 248, 253, 260, 263, 285 Fn. 8
muḡtabīd, Pl. *muḡtabīdūn* (Rechtsgelehrter) 112, 255-256
Muḥammad (Prophet, Religionsstifter) 14, 51-54, 62, 65-70, 72, 75-76, 80 Fn. 16, 90-91, 93, 103, 107-108, 118, 131, 137 Fn. 118, 140, 156, 158, 160, 163-174, 184, 197, 204, 215 Fn. 100, 219, 221, 244, 248, 273-274, 276-277, 282-283, 287-289, 317, 319
mukātab (Sklave mit Freikaufkontrakt) 59 Fn. 55, 220
murābaḥa (doppeltes Bankkaufgeschäft mit festem Gewinnaufschlag) 263
Mūsā, Salāma 77
mušāraka (gemeinsame Gewinn- und Verlustbeteiligungspartnerschaft) 263
Muslimbruderschaft, Muslimbrüder 13, 16, 26 Fn. 72, 32 Fn. 116, 77-81, 85, 89-90, 92, 113, 203 Fn. 12, 244, 259, 274, 277
Muslimischer homo oeconomicus 179

- Muslimischer Mensch* s. *Neuer Muslimischer Mensch*
- Muslim Students Association of U.S. and Canada (MSA)* 95-96
- Muslim World Book Review* 21
- mustağallāt* (im Wert zunehmende Vermögensstände) 203, 206-207
- mustahabb* (geboten) 61, 63 Fn. 75
- Mystik 100 Fn. 36, 110 Fn. 105, 119, 135
- Nachfrage 146, 152, 155, 181, 186, 223-224, 228, 242, 257 Fn. 42, 292, 318
- an-Nağğār, Ahmad 211, 264
- an-Nağğār, aṭ-Ṭayyib 82
- namā'* (Wertzuwachs) 14, 55, 56 Fn. 37, 57, 59-60, 68, 73, 88, 202-203, 205-207, 209, 228, 244, 260, 275, 290, 317-318
- Naqvi, Syed Nawab Haider 27, 35, 38-42, 113, 124-127, 130, 132, 149-150, 178 Fn. 388, 179, 194 Fn. 482, 218, 231, 298 Fn. 22
- Nasr, Seyyid Hossein 97, 100-101, 114, 166 Fn. 327
- Nasr, Seyyed Vali Reza 106-107, 110, 113, 115, 163, 179, 196-197, 285 Fn. 8
- Nasser ('Abd an-Nāṣir, Ğamāl), Nasserismus 78-79, 81, 86, 88, 90 Fn. 60
- Nasser Social Bank of Egypt 267 Fn. 72
- Nationalismus 164, 172, 247, 286
- Neo-Orthodoxie s. Orthodoxie
- Neuer Muslimischer Mensch* 46, 156, 176-178, 187-188, 193-194, 198, 286, 320
- New Radical Economics 177
- Ngah, Rogayah 26, 232, 240-241
- Nienhaus, Volker 31, 33 Fn. 127, 35 Fn. 140, 38-42, 145 Fn. 182, 388 Fn. 178
- Nigeria 195
- Nikosia 22, 37
- niṣāb* (*zakāt*-Vermögensmindestquantum) 55-56, 57 Fn. 46, 58, 59 Fn. 56, 60, 71, 73, 75-76, 82, 86, 88-89, 170-171, 202, 204-205, 208-211, 214, 217, 220, 229, 240-241, 244, 250, 253, 275-276, 288-290, 293, 295
- nīya* (Absicht) 55, 57, 62-64, 73-75, 290, 294, 298 Fn. 23
- numūw'* s. *namā'*
- Nutzen 36 Fn. 153, 119, 121, 128-129, 132-134, 177, 179, 181, 186, 230, 242 Fn. 260
- Nutzentheorie 121, 128, 181, 186
- Öffentliche Güter 120, 133, 128 Fn. 56, 278
- Opfer 118, 121, 143, 204
- optimum régime*, wirtschaftliches 150
- Organisation der Islamischen Konferenz* (OIC), *Munazzamat al-Mu'tamar al-Islāmi* 27 Fn. 84, 144, 265, 267 Fn. 70
- Orientalismus 171-172
- Orientalistik, s. auch Islamwissenschaft 156, 158, 166-169, 171, 173-174, 178, 288
- Orthodoxie 15-16, 33, 35, 44, 47-48, 77, 80, 84, 87, 89-93, 168-169, 201, 205, 243-244, 247-248, 274, 276-277, 284, 287, 317, 319
- Osmanisches Reich 190
- Pakistan 11, 16, 18 Fn. 13, 19 Fn. 20/21, 20 Fn. 28, 21 Fn. 36, 23, 27 Fn. 79/82, 28-32, 41, 49, 63, 89, 92, 113, 160-161, 166, 196, 205, 210, 220, 223, 244, 247-258, 263-264, 267 Fn. 72, 268-270, 271 Fn. 77, 277, 291, 296-297
- Partizipation 144 Fn. 172, 155, 159, 162, 177, 280-281, 319
- Pigou, Arthur 128, 149
- Plainfield 21, 240
- politischer Aktivismus s. Islamismus
- politischer Islam s. Islamismus
- politische Ökonomie 37-38, 92, 180, 187, 198, 282
- politische Systeme 49, 195-196, 199, 247
- Polymathie 112, 189
- Positivismus 105, 109, 129, 164, 178, 186 Fn. 438, 187
- Preis 149, 151-152, 155, 176, 180, 207, 224, 231, 237 Fn. 239, 265
- Privateigentum 39, 42, 79 Fn. 11, 124-125, 147, 152, 295
- Privatsektor 152, 196-197, 199, 237-239, 264, 270
- Produktion 56-58, 73, 83, 87, 118-119, 128 Fn. 60, 130, 143, 146-147, 149-150, 154, 156, 176, 180, 206, 224, 240-241, 243, 259, 280, 290, 293 Fn. 12
- Produktionsmittel 39-40, 80, 147, 192, 203, 206
- Produktionssektor 113, 146, 154, 280
- produktives Vermögen s. *al-amwāl an-nāmīya*
- Profit, Gewinn 57, 82, 85-86, 88, 147 Fn. 202, 149, 152, 155, 206-207, 209, 228-231, 234-235, 241, 260-265, 269-270, 292, 295
- profit-sharing*, Gewinnbeteiligung 13, 24-25, 147, 230, 250, 253, 259, 263 Fn. 57

- Prophet s. Muḥammad
- al-Qaraḏāwī, Yūsuf 90, 133, 169-170, 203, 208-209, 212-213, 218, 221 Fn. 143, 222, 244, 259, 277
- qirād* s. *muḏāraba*
- qisṭ* (Recht und Billigkeit) 138, 151, 155, 280
- qiyās* (Analogieschluss) 66, 69, 108, 120 Fn. 21, 138, 157, 162, 281, 284, 319
- Qudāma bin Ġaʿfar 204
- Quraisḥ 70, 219
- Qurʿān s. Koran
- Qutb, Sayyid 16, 29, 78-79, 92, 113, 123, 127, 133, 164, 165 Fn. 318, 166, 172, 186 Fn. 438, 278, 285-286, 320
- Raḡab, Maṣḥūr 82
- Rahman, Fazlur 16, 32, 89, 103-104, 110-111, 114-115, 159-160, 161 Fn. 292/300, 166, 204-205, 221
- Rahmatullah, Muhammad 90
- Rawalpindi 252 Fn. 17
- raʿy* (opinio) 66-68
- ar-Rāzī, Muḥammad ibn Zakariya 102, 110
- Realpolitik 161, 196, 199
- rechtgeleitete Kalifen 51, 69, 90, 140, 164, 170, 172, 282, 289, 317
- Rechtskniffe s. *ḥiyal*
- Rechtsschule (*madḥab*) 14, 28-29, 42, 47, 51, 54, 56, 58, 59 Fn. 54/55, 60-62, 64-65, 71, 73-76, 83, 88, 91, 157 Fn. 269, 160, 168, 173, 203, 213, 216-217, 219-221, 241, 250, 255-256, 263, 270, 284, 287-288, 290, 292, 294-295, 319
- Redistribution 11, 13, 49, 121-122, 181, 216, 225, 228-229, 239, 242, 245, 247, 254, 264, 270, 291-292, 294, 317
- Reissner, Johannes 16 Fn. 5/8, 29, 80
- Ressourcen 20, 87, 122, 127, 130, 132, 140, 147, 217, 218 Fn. 129, 239, 255 Fn. 33, 293
- Ressourcenallokation 130, 147, 217
- Review of Islamic Economics* 21
- Revivalistische Bewegungen s. Islamismus
- Riad 22, 26 Fn. 74, 88, 191, 198, 266, 267 Fn. 72
- ribā* (Zins, Wucher) 11, 13, 21-22, 24-25, 31, 33, 36, 78, 106, 110, 113, 147, 179, 208, 211, 230, 248, 250, 253, 266
- Ricardo, David 92, 186 Fn. 438
- Riḏā, Rašīd 78, 221 Fn. 143
- ar-riqāb* (Sklaven) 61 Fn. 65, 74, 217 Fn. 115, 220
- Rodinson, Maxime 33 Fn. 127, 295
- fi sabīl allāh* („auf dem Wege Gottes“, für den Jihad) 61 Fn. 65/66, 62 Fn. 66, 65, 70 Fn. 113, 74, 78 Fn. 5, 217 Fn. 115, 219 Fn. 136, 221
- Sachedina, Abdulaziz 30
- ṣadaqa* (Almosen, Geschenk) 53-54, 70 Fn. 113, 71-73, 153, 212 Fn. 78, 217 Fn. 115, 227, 230
- ṣadaqat at-tatawwunʿ* (freiwilliges Almosen) 54, 62, 167 Fn. 339
- aṣ-Ṣadr, Muḥammad Bāqir 23 Fn. 50, 133, 175, 185, 285 Fn. 8
- aš-Šāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs 61-62, 83, 87
- ṣaḥāba*, *aṣḥāb* s. ältere Prophetengefährten
- Šaḥḥāta, Ḥusain 90
- Šaḥḥāta, Šauqī Ismāʿil 259 Fn. 50
- aš-Šahīd al-Awwal, Šams ad-Dīn ibn Makki 64, 255 Fn. 32
- aš-Šahīd at-Tāni, Zayn ad-Dīn ibn ʿAlī 64, 255 Fn. 32
- aš-Šaibānī, Muḥammad b. al-Ḥasan 60, 72
- Sakr, Muhammad Ahmad 18, 27, 130, 137 Fn. 118, 151
- säkulare Steuern 13, 86, 120, 147, 210 Fn. 64, 215-216, 239, 242, 257
- Säkularismus, Säkularisierung 11-12, 15-16, 44, 46, 48, 84, 98-99, 103-104, 112, 114, 120, 132, 159-163, 173, 178-179, 184, 189-191, 197, 201, 205, 226-227, 243-244, 276-277, 280-281, 283, 286, 318-319
- salafīya*-Islam 78, 80, 114, 120
- Salama, Ahmed 26, 122, 130-131, 150, 231 Fn. 210, 232, 234, 236-237, 239-240, 267
- Salleh, Ismail Muhd 26, 232, 240-241
- Šaltūt, Maḥmūd 85, 89, 221 Fn. 143
- Samuelson, Paul 129, 136, 175 Fn. 375
- šarīʿa* 13-16, 43-46, 59, 64, 71, 78 Fn. 8, 85, 88, 91, 95, 104, 107-111, 114-115, 120, 125, 130-133, 135-144, 146, 149-150, 152-162, 166, 171-172, 174-176, 177 Fn. 382/384/386, 178, 180-189, 193, 195, 198-199, 203-205, 210, 212, 214-217, 248, 253, 257, 259, 267-268, 270, 279-282, 284-286, 293-294, 296-297, 298 Fn. 22, 318-319
- Sardar, Ziauddin 18 Fn. 16, 41 Fn. 203, 102, 105 Fn. 73, 107 Fn. 85, 163, 189, 191, 195

- aš-Šātibi, Abū Ishāq Ibrāhīm 119-120,
132-136, 216, 278, 285 Fn. 6
- sawā'im* (Weidetiere) 56-59, 68, 73, 207, 290
- Sayyid, ʿĀtif as- 242 Fn. 260
- Schacht, Joseph 28, 57 Fn. 40, 156 Fn. 268,
167-172
- Schafiiten 58, 59 Fn. 54/55, 60-62, 71, 74,
83, 87-88, 167 Fn. 338, 217, 219, 250, 256,
294
- Schatter, Manfred 37-38
- Schiiten 23, 28, 30, 61-64, 74-75, 110 Fn.
105, 174-175, 185, 255-256
- Second Conference on the Islamization of Knowl-
edge* 104
- Second International Conference on Islamic Eco-
nomics* 19
- Selbstbeschränkung 179
- Semiotik 166
- Shafey, Erfan 178
- Shepard, William 15-16
- as-Sibāʿi, Muṣṭafā 29, 78-80, 85, 133
- sichtbare Güter s. *al-amwāl az-zāhira*
- Siddiqi, Mohammad Akhtar Saeed 28, 65,
68, 170-171
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah 19, 21,
24-27, 35, 36 Fn. 153, 132-133, 138, 143,
146, 148-152, 153 Fn. 257, 169 Fn. 353,
190 Fn. 453, 204, 206, 210, 211 Fn. 74,
216-218, 231, 239, 285 Fn. 8
- Siddiqi, S.A. 31 Fn. 114, 213
- Siebenerschia s. Ismāʿīliya
- sīra, sīrat an-nabī* (Lebenslauf des Propheten)
107-108, 163-166, 172-173, 184, 197,
282-283, 317
- aš-Širbīnī, Muḥammad ibn al-Ḥatīb 62
- Simson, Uwe 31, 33 Fn. 127
- Smith, Adam 121, 175 Fn. 375, 183 Fn. 418
- Solow, Robert 175 Fn. 375
- Sozialisation 139, 154, 192, 198, 279, 286
- Sozialismus 29, 34-35, 37, 42-43, 45, 47,
77-81, 84-85, 87-88, 175 Fn. 372, 183 Fn.
418, 186 Fn. 438, 187, 192, 213, 292
- Sozialistische Arabische Partei 78, 81
- Sozialversicherung 78, 218, 236
- Sozialwissenschaft 11, 21, 30, 33, 46, 96-99,
101-102, 105-106, 110-114, 174-175, 178,
185, 188, 190-191, 197, 281
- Soziologie 16, 25, 89, 92, 102, 109, 159,
162, 184-185, 243-244, 276, 286
- Sparen 27, 146, 148, 154, 181-182, 186, 205
Fn. 31, 206, 209, 212, 224-231, 245, 249,
250, 252-254, 260, 268, 275, 280, 298,
318, 320
- Sparkassen 82, 211, 249, 264
- Spiritualität 98 Fn. 17, 99, 101, 112-113,
123, 124 Fn. 44, 125-126, 159 Fn. 283,
164-165, 175 Fn. 372, 179, 180 Fn. 400,
187, 192, 198, 282
- Sunna (vorbildhafte Lebenspraxis d. Pro-
pheten) 14, 17, 54, 59, 67-69, 75, 89, 91,
97 Fn. 12, 107-109, 110 Fn. 105, 112, 115,
118, 120, 133, 138 Fn. 131, 140, 143, 154,
156-158, 159 Fn. 277, 160, 162, 169 Fn.
351, 170-171, 175 Fn. 374, 176, 178, 182,
187, 194, 198, 204, 208, 214, 227,
243-244, 276, 279, 281-282, 286, 289, 319
- Sunniten 32, 61-62, 64, 74, 174, 255-258,
268
- Staat 11, 14, 17, 27-28, 34, 37, 39, 40-45,
47-49, 58-59, 63, 67-68, 71, 73, 75-77, 78
Fn. 5, 80-86, 90-93, 107 Fn. 85, 108, 111,
119-122, 125-126, 130-132, 134, 135-156,
161-164, 169 Fn. 353, 170, 172-173,
179-180, 183, 187, 189-190, 192, 194 Fn.
481, 195-196, 198-200, 204, 206, 210-219,
221-222, 224, 227, 229, 230 Fn. 208, 231,
233, 235, 238-241, 242 Fn. 260, 243-245,
247-250, 253, 255-258, 262-265, 267-270,
273, 275-276, 279-281, 283, 286-294,
296-298, 317-319
- Stabilität, wirtschaftliche 47, 130, 145-147,
154, 193, 196, 198, 231, 239, 280, 286,
297, 320
- Steuerflucht 67, 238, 242, 245, 250, 291, 320
- Steuerpolitik 17, 139, 147, 239, 257
- Steuerwirkungen 48, 201, 209, 224, 226,
229, 231, 242, 245, 275-276, 292, 298, 317
- Sudan 26 Fn. 70, 195-196, 210, 232-234,
242, 264, 267-269, 291
- Šumaiyil, Šibli 76
- šūrā* (Beratungsprinzip) 45, 66, 109 Fn. 98,
137-138, 140-145, 147, 154, 155 Fn. 263,
159, 162, 204, 210, 213, 279, 281,
283-284, 319
- Surplus 88, 143, 149, 203-204, 245, 275, 293
- Syrien 26 Fn. 72, 77-78, 80-81, 203 Fn. 12,
232-234, 242, 244, 264, 269, 291
- ta'āwun* (Genossenschaft) 79

- at-tābiʿūn* (nachfolgende Juristen) 65, 68, 75, 288
- tafsīr* (Koranexegese) 53 Fn. 18, 102, 110, 171, 182 Fn. 415, 184
- ṭahāra* (moralische Reinheit) 53, 170, 212 Fn. 78
- ṭahqīrāt* s. *ṭahsīniyāt*
- ṭahrīf* (Verfälschung) 166 Fn. 326
- ṭahsīniyāt* (empfehlenswerte Handlungen) 120, 134-135, 146
- takāfuʿ fi furas* (Chancengleichheit) 123
- at-takāful al-iḡtimāʿī* (gegenseitige gesellschaftliche Solidarität) 79, 87, 92, 123, 274
- tafīq* (Kombination mit vorliegenden Rechtsurteilen) 91, 93, 160, 162-163, 275, 284, 286, 319
- tamlīk* (Eigentumstransfer) 55, 72-73, 220, 290
- Tanzil-ur-Rahman 250
- taqwā* (Gottesfurcht) 65, 67, 75, 118-119, 169-170, 176, 192-193, 198, 286, 289
- taḥḥūd* (Einheit Gottes) 32 Fn. 116, 38-39, 44, 95, 99, 104-105, 114, 125, 132, 177, 181, 185-186, 278, 280-281, 318
- ṭawāb* (religiöses Verdienst, s. auch *iḡzāʿ*) 55, 62, 73, 135, 228, 290, 294
- ṭawāzun* (Ausgewogenheit) 138
- taʿwīl* (allegorische Deutung) 110
- tazkiya* (Reinigung) 177, 181, 185, 187, 194
- tazkiyat al-amwāl* (Reinigung des Vermögens) 51, 53, 72, 288
- Teilen, Teilhabe 65, 80, 148, 193, 198, 286
- Theokratie 138, 139 Fn. 131, 140, 154, 279
- Tibi, Bassam 31
- Traditionalisten 15-16, 35, 42, 44, 48, 201, 204, 243-244, 276
- Udovitch, Abraham L. 167
- ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAziz (ʿUmar II) 68 Fn. 102, 69, 71-72, 76, 131, 136
- ʿUmar ibn al-Ḥaṭṭāb (ʿUmar I) 66-67, 75-76, 91-92, 145, 164, 168 Fn. 438, 202, 289
- umma* (Gemeinschaft der Muslime) 17, 83, 90-91, 99, 105, 118, 140, 163, 284
- Ungerechtigkeit 40, 122, 124, 135, 177, 180, 196, 223, 241, 295
- Ungleichheit 41, 73, 118, 121-124, 134, 151, 180, 202, 211, 223 Fn. 157, 241-242, 245, 264, 291
- unsichtbare Güter s. *al-amwāl al-bāṭina*
- ʿurūd al-qinya* (Gegenstände d. persönlichen Bedarfs) 29, 56, 73, 202, 290
- ʿurūd at-tiḡāra* (Handelswaren) 29, 56-57, 59, 66 Fn. 92, 73, 86, 88, 202-203, 206-207, 209, 253, 265, 268, 290
- ʿuṣr* (Zehnter) 59-61, 63, 66, 72-73, 76, 82, 86-88, 168, 207, 209, 233, 247, 249-251, 253, 290, 294-295
- uṣūl al-fiqh* (Quellen d. islamischen Rechtswissenschaft) 42, 68 Fn. 104, 100 Fn. 36, 102, 108, 157, 162, 182 Fn. 415, 184, 191, 281, 285
- Utilitarismus 128-129, 133, 186 Fn. 438, 188
- ʿUṭmān 66, 67 Fn. 98, 76, 289
- von Hayek, Friedrich August 40-41
- Verantwortlichkeit 38-39, 65, 75, 79 Fn. 11, 126, 170, 194, 289
- Vereinigung der islamischen Zivilisation (*Ḡamʿiyat at-tamaddun al-Islāmī*) 79
- Vereinigung für die islamische Rechtswissenschaft (*Maḡmaʿ al-Fiqh al-Islāmī*) 267
- Vergeltung, religiöse, s. auch *ṭawāb* u. *iḡzāʿ* 51, 55, 62, 64, 67, 69, 72-75, 135, 228, 288-290, 294
- Verhalten 25, 36-37, 39, 41, 46, 54, 69 Fn. 109, 79, 113, 118, 125, 139 Fn. 136, 143, 148-149, 152, 154, 175 Fn. 374, 176-178, 180-181, 184, 188, 191-193, 198, 227, 253, 268, 280, 284, 320
- Versicherung(swesen) 25, 36, 78, 82, 84, 86, 196, 218, 223 Fn. 158, 236, 248, 250
- Verstaatlichung 40, 42, 125, 130, 151, 196, 199, 248, 258, 269
- Vieh 57-58, 60, 73, 157 Fn. 269, 170, 203-204, 219 Fn. 133, 290, 294
- Vulgärökonomie 37
- Wachstum 36, 145, 150, 154, 177, 181, 185, 224, 228-229, 236, 239, 263, 280
- wāḡib* (notwendig) 55, 59, 61
- wahy* (Offenbarung) 103, 171
- Wākid, Imām 81
- walāʿ* (Klientelverhältnis) 220
- waqf*, Pl. *anqāf* (fromme Stiftungen) 59 Fn. 55, 132, 148-150, 153, 157 Fn. 268, 256 Fn. 34, 259, 261-264
- Watt, Montgomery 52 Fn. 6, 53 Fn. 16, 165-166, 169, 189
- Weber, Max 30, 111

- Weltanschauung 39, 44, 84, 95-97, 98 Fn. 17, 99, 101, 105-108, 111, 113-114, 165-166, 173, 179, 183, 187, 189, 197, 278, 282-283
- Werte, ideelle 21 Fn. 35, 34, 39, 96 Fn. 6, 97-98, 100, 105-106, 108, 110, 118, 121, 123, 126, 132, 134, 136, 139, 142, 148, 153, 156, 166 Fn. 327, 182, 187, 189, 190-191, 194, 197-199, 204, 227, 278-279, 281-282, 284, 286-287, 318, 320
- Wertpapiere 202, 207, 250, 251, 266
- Wertzuwachs s. *namāʿ*
- Wettbewerb 41, 152
- Wissen 11, 17, 20, 22 Fn. 42, 44, 46, 95-106, 109-115, 123, 134, 141, 148, 156, 166 Fn. 327, 174-175, 183, 185-186, 188-189, 197, 267, 277-278, 283, 285, 318
- Wissenschaft 11, 13, 28, 33, 43-44, 46, 95-102, 104-106, 110-112, 114-115, 142, 156, 174-175, 176, 178, 181-191, 197-198, 277-278, 280-282, 318
- Wohlfahrt 17, 25, 28, 39-41, 45, 120, 127-136, 138, 149-150, 153, 164, 176-177, 179, 181-182, 185-187, 189, 203-204, 217-218, 220 Fn. 136, 222-223, 245, 257, 261-262, 266, 275, 278-279, 285 Fn. 6, 295, 297, 318
- Wohlfahrtsökonomik 120, 127 Fn. 56, 128, 129 Fn. 60, 136
- Yaḥyā bin Ādam 204
- zābir* s. *al-amwāl az-zābira*
- Zahiriten 91, 203
- Zain, Maḥmūd Šiddiq 25, 225-226
- zakāt*-Fonds (*ṣundūq az-zakāt*) 83, 130, 132, 211, 214-215, 217-218, 221-222, 249, 251, 257, 259-263, 265-267, 269-270
- Zakab and Income Tax Department of Saudi Arabia* 235, 266-267
- Zaman, M. Raquibuz 25-26, 175, 191, 232, 239, 240 Fn. 253, 242
- az-Zarqa, Muhammad Anas 26, 120, 134, 167-168, 171-172, 182, 190, 206, 232-234, 239, 299 Fn. 24
- de Zayas, Farishta Gabriela 204, 211, 213-214
- Zehnter s. *ʿuṣr*
- Zia ul-Haq 248, 251, 258
- Zins s. *ribā*
- Zoroastrier 219
- zulm* (Unrecht) 82, 124, 138, 151-152
- Zwang 36, 39, 49, 90, 125, 141 Fn. 156, 143, 149, 173, 179, 192, 195, 198, 202, 205, 231 Fn. 213, 239, 248, 258, 267-270, 286-287, 293
- Zwölferschia s. Imāmiya

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

ORIENT-INSTITUT BEIRUT

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzin. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre, Beirut 1964, XVII, 185 S.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama. Mit Einleitung und Glossar, Beirut 1966, *48*, 230 S.
3. THOMAS PHILIPP: Ğurġi Zaidān. His Life and Thought, Beirut 1979, 249 S.
4. 'ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: At-tuĥfa an-nābulusiya fi r-riĥla aṭ-ṭarābulusiya. Hrsg. u. eingel. Von Heribert Busse, Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XXIV, 10 S. dt., 133 S. arab. Text.
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen, Beirut 1967, XIX, 259 S.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945–1055), Beirut 1969, unveränd. Nachdr. 2004, XIV, 610 S., 6 Taf., 2 Karten.
7. JOSEF VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen 'Amr b. 'Ubaid. Zu einem Text des 'Alī b. 'Umar ad-Dāraquṭni, Beirut 1967, mit Korrekturen versehener Nachdruck 2004, 74 S. dt., 16 S. arab. Text, 2 Taf.
8. WOLFHART HEINRICHS: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe, Beirut 1969, 289 S.
9. STEFAN WILD: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung, Beirut 1973, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XII, 391 S.
10. GERHARD ENDRESS: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung, Beirut 1973, XVIII, 348 S. dt., 90 S. arab. Text.
11. JOSEF VAN ESS: Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 H.), Beirut 1971, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, XII, 185 S. dt., 134 S. arab. Text.
12. DOROTHEA DUDA: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.–18. Jahrhunderts. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut, Beirut 1971, VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., 2 Faltpläne.
13. WERNER DIEM: Skizzen jemenitischer Dialekte, Beirut 1973, XII, 166 S.
14. JOSEF VAN ESS: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiġra, Beirut 1977, XII, 280 S. dt., 57 S. arab. Text.
15. GREGOR SCHOELER: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabī'iyāt und raudīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī, Beirut 1974, XII, 371 S.
16. HEINZ GAUBE: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ĥirbet el-Baiḍa, Beirut 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Faltpläne, 12 Textabb.
17. HEINZ GAUBE: Arabische Inschriften aus Syrien, Beirut 1978, XXII, 201 S., 19 Taf.
18. GERNOT ROTTER: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine arabische Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts, Beirut 1976, XII, 106 S. dt., 116 S. arab. Text, 2 Taf., 2 Karten.
19. HANS DAIBER: Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975, XII, 604 S.

20. WERNER ENDE: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977, XIII, 309 S.
21. ŞALĀḤADDĪN AL-MUNAGĠĠID, STEFAN WILD, eds.: Zwei Beschreibungen des Libanon. 'Abdalġanī an-Nābulusī Reise durch die Biqā' und al-'Uṭaiḫīs Reise nach Tripolis, Beirut 1979, XVII u. XXVII, 144 S. arab. Text, 1 Karte, 2 Faltkarten.
22. ULRICH HAARMANN, PETER BACHMANN, eds.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag, Beirut 1979, XVI, 702 S., 11 Taf.
23. ROTRAUD WIELANDT: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut 1980, XVII, 652 S.
24. REINHARD WEIPERT, ed.: Der Diwān des Rā'ī an-Numairī, Beirut 1980, IV dt., 363 S. arab. Text.
25. AS'AD E. KHAIRALLAH: Love, Madness and Poetry. An Interpretation of the Maġnūn Legend, Beirut 1980, 163 S.
26. ROTRAUD WIELANDT: Das erzählerische Frühwerk Maḥmūd Taymūr, Beirut 1983, XII, 434 S.
27. ANTON HEINEN: Islamic Cosmology. A study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunniya with critical edition, translation, and commentary, Beirut 1982, VIII, 289 S. engl., 78 S. arab. Text.
28. WILFERD MADELUNG: Arabic Texts concerning the history of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gilān, Beirut 1987, 23 S. engl., 377 S. arab. Text.
29. DONALD P. LITTLE: A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem, Beirut 1984, XIII, 480 S. engl., 6 S. arab. Text, 17 Taf.
30. KATALOG DER ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN IN MAURETANIEN. Bearb. von Ulrich Rebstock, Rainer Osswald und A. Wuld 'Abdalqādir, Beirut 1988, XII, 164 S.
31. ULRICH MARZOLPH: Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut 1984, XIII, 312 S., 5 Tab., 3 Karten.
32. STEFAN LEDER: Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft, Beirut 1984, XIV, 328 S. dt., 7 S. arab. Text, 1 Falttaf.
33. RAINER OSSWALD: Das Sokoto-Kalifat und seine ethnischen Grundlagen, Beirut 1986, VIII, 177 S.
34. ZUHAIR FATHĤALLĀH, ed.: Der Diwān des 'Abd al-Laṭīf FathĤallāh, 2 Bde., Beirut 1984, 1196 S. arab. Text.
35. IRENE FELLMANN: Das Aqrābāḡin al-Qalānisī. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur, Beirut 1986, VI, 304 S.
36. HÉLÈNE SADER: Les États Araméens de Syrie depuis leur Fondation jusqu'à leur Transformation en Provinces Assyriennes, Beirut 1987, XIII, 306 S. franz. Text.
37. BERND RADTKE: Adab al-Mulūk, Beirut 1991, XII, 34 S. dt., 145 S. arab. Text.
38. ULRICH HAARMANN: Das Pyramidenbuch des Abū Ġa'far al-Idrīsī (gest. 649/1251), Beirut 1991, XI u. VI, 94 S. dt., 283 S. arab. Text.
39. TILMAN NAGEL, ed.: Göttinger Vorträge – Asien blickt auf Europa. Begegnungen und Irritationen, Beirut 1990, 192 S.
40. HANS R. ROEMER: Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350–1750, Beirut 1989, unveränd. Nachdr. Beirut 2003, X, 525 S.
41. BIRGITTA RYBERG: Yūsuf Idrīs (1927–1991). Identitätskrise und gesellschaftlicher Umbruch, Beirut 1992, 226 S.

42. HARTMUT BOBZIN: Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Beirut 1995, unveränd. Nachdr. Beirut 2008, XIV, 590 S.
43. BEATRIX OSSENDORF-CONRAD: Das „K. al-Wāḍiḥa“ des ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb. Edition und Kommentar zu Ms. Qarawiyīn 809/49 (Abwāb aṭ-ṭahāra), Beirut 1994, 574 S., davon 71 S. arab. Text, 45 S. Faks.
44. MATHIAS VON BREDOW: Der Heilige Krieg (ḡihād) aus der Sicht der malikitischen Rechtschule, Beirut 1994, 547 S. arab., 197 S. dt. Text, Indices.
45. OTFRIED WEINTRITT: Formen spätmittelalterlicher islamischer Geschichtsdarstellung. Untersuchungen zu an-Nuwairī al-Iskandarānis Kitāb al-Ilmām und verwandten zeitgenössischen Texten, Beirut 1992, X, 226 S.
46. GERHARD CONRAD: Die quḍāt Dimašq und der maḡhab al-Auzā‘ī. Materialien zur syrischen Rechtsgeschichte, Beirut 1994, XVIII, 828 S.
47. MICHAEL GLÜNZ: Die panegyrische qaṣīda bei Kamāl ud-dīn Ismā‘īl aus Isfahan. Eine Studie zur persischen Lobdichtung um den Beginn des 7./13. Jahrhunderts, Beirut 1993, 290 S.
48. AYMAN FU‘ĀD SAYYID: La Capitale de l’Égypte jusqu’à l’Époque Fatimide – Al-Qāhira et Al-Fustāt–Essai de Reconstitution Topographique, Beirut 1998, XL, 754 S. franz., 26 S. arab. Text, 109 Abb.
49. JEAN MAURICE FIEY: Pour un Oriens Christianus Novus, Beirut 1993, 286 S. franz. Text.
50. IRMGARD FARAH: Die deutsche Pressepolitik und Propagandatätigkeit im Osmanischen Reich von 1908–1918 unter besonderer Berücksichtigung des „Osmanischen Lloyd“, Beirut 1993, 347 S.
51. BERND RADTKE: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Beirut 1992, XII, 544 S.
52. LUTZ RICHTER-BERNBURG: Der Syrische Blitz – Saladins Sekretär zwischen Selbstdarstellung und Geschichtsschreibung, Beirut 1998, 452 S. dt., 99 S. arab. Text.
53. FRITZ MEIER: Bausteine I-III. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft. Hrsg. von Erika Glassen und Gudrun Schubert, Beirut 1992, I und II 1195 S., III (Indices) 166 S.
54. FESTSCHRIFT EWALD WAGNER ZUM 65. GEBURTSTAG: Hrsg. von Wolfhart Heinrichs und Gregor Schoeler, 2 Bde., Beirut 1994, Bd. 1: Semitische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, XV, 284 S.; Bd. 2: Studien zur arabischen Dichtung, XVII, 641 S.
55. SUSANNE ENDERWITZ: Liebe als Beruf. Al-‘Abbās Ibn al-Aḥnaf und das Ġazal, Beirut 1995, IX, 246 S.
56. ESTHER PESKES: Muḡammad b. ‘Abdalwahhāb (1703–1792) im Widerstreit. Untersuchungen zur Rekonstruktion der Frühgeschichte der Wahhābiya, Beirut 1993, VII, 384 S.
57. FLORIAN SOBIEROJ: Ibn Ḥafīf aṣ-Širāzī und seine Schrift zur Novizenerziehung, Beirut 1998, IX, 442 S. dt., 48 S. arab. Text.
58. FRITZ MEIER: Zwei Abhandlungen über die Naqṣbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen, Beirut 1994, 366 S.
59. JÜRGEN PAUL: Herrscher, Gemeinwesen, Vermittler: Ostiran und Transoxanien in vormongolischer Zeit, Beirut 1996, VIII, 310 S.
60. JOHANN CHRISTOPH BÜRCEL, STEPHAN GUTH, eds.: Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt, Beirut 1995, XII, 295 S.
61. BARBARA FINSTER, CHRISTA FRAGNER, HERTA HAFENRICHTER, eds.: Rezeption in der islamischen Kunst, Beirut 1999, 332 S. dt. Text, Abb.
62. ROBERT B. CAMPBELL, ed.: A‘lām al-adab al-‘arabī al-mu‘āṣir. Siyar wa-siyar ḍātiyya. (Contemporary Arab Writers. Biographies and Autobiographies), 2 Bde., Beirut 1996, 1380 S. arab. Text. Vergriffen.

63. MONA TAKIEDDINE AMYUNI: *La ville source d'inspiration*. Le Caire, Khartoum, Beyrouth, Paola Scala chez quelques écrivains arabes contemporains, Beirut 1998, 230 S. franz. Text.
64. ANGELIKA NEUWIRTH, SEBASTIAN GÜNTHER, BIRGIT EMBALÓ, MAHER JARRAR, eds.: *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*. Proceedings of the Symposium held at the Orient-Institut Beirut, June 25th – June 30th, 1996, Beirut 1999, 640 S. engl. Text.
65. *Türkische Welten 1*. KLAUS KREISER, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken*. Nejat Göyünç zu Ehren, Istanbul 1997, XXIII, 328 S.
66. *Türkische Welten 2*. CABBAR, SETTAR: *Kurtuluş Yolunda: a work on Central Asian literature in a Turkish-Uzbek mixed language*. Ed., transl. and linguistically revisited by A. Sumru Özsoy, Claus Schöning, Esra Karabacak, with contribution from Ingeborg Baldauf, Istanbul 2000, 335 S.
67. *Türkische Welten 3*. GÜNTER SEUFERT: *Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft*, Istanbul 1997, 600 S.
68. EDWARD BADEEN: *Zwei mystische Schriften des 'Ammār al-Bidlīsī*, Beirut 1999, VI S., 142 S. dt., 122 arab. Text.
69. THOMAS SCHEFFLER, HÉLÈNE SADER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: *Baalbek: Image and Monument, 1898–1998*, Beirut 1998, XIV, 348 S. engl., franz. Text.
70. AMIDU SANNI: *The Arabic Theory of Prosification and Versification. On ḥall and nazm in Arabic Theoretical Discourse*, Beirut 1988, XIII, 186 S.
71. ANGELIKA NEUWIRTH, BIRGIT EMBALÓ, FRIEDERIKE PANNEWICK: *Kulturelle Selbstbehauptung der Palästinenser: Survey der modernen palästinensischen Dichtung*, Beirut 2001, XV, 549 S.
72. STEPHAN GUTH, PRISKA FURRER, J. CHRISTOPH BÜRCEL, eds.: *Conscious Voices. Concepts of Writing in the Middle East*, Beirut 1999, XXI, 332 S. dt., engl., franz. Text.
73. *Türkische Welten 4*. SURAYA FAROQHI, CHRISTOPH K. NEUMANN, eds.: *The Illuminated Table, the Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Beirut 2003, 352 S., 25 Abb.
74. BERNARD HEYBERGER, CARSTEN WALBINER, eds.: *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Beirut 2002, VIII, 244 S.
75. *Türkische Welten 5*. TOBIAS HEINZELMANN: *Die Balkankrise in der osmanischen Karikatur. Die Satirezeitschriften Karagöz, Kalem und Cem 1908–1914*, Beirut 1999, 290 S. Text, 77 Abb., 1 Karte.
76. THOMAS SCHEFFLER, ed.: *Religion between Violence and Reconciliation*, Beirut 2002, XIV, 578 S. engl., franz. Text.
77. ANGELIKA NEUWIRTH, ANDREAS PFLITSCH, eds.: *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut 2001, XII, 540 S.
78. FRITZ STEPPAT: *Islam als Partner: Islamkundliche Aufsätze 1944–1996*, Beirut 2001, XXX, 424 S., 8 Abb.
79. PATRICK FRANKE: *Begegnung mit Khidr. Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*, Beirut 2000, XV, 620 S., 23 Abb.
80. LESLIE A. TRAMONTINI: „East is East and West is West“? *Talks on Dialogue in Beirut*, Beirut 2006, 222 S.
81. VANESSA GUENO, STEFAN KNOST, eds.: *Lire et écrire l'histoire ottomane : examen critique des documents des tribunaux ottomans du Bilād al-Shām*. In Vorbereitung.

82. Türkische Welten 6. GÜNTER SEUFERT, JACQUES WAARDENBURG, eds.: Türkischer Islam und Europa, Istanbul 1999, 352 S. dt., engl. Text.
83. JEAN-MAURICE FIEY: Al-Qiddisün as-Suryān, Beirut 2005, 358 S., 5 Karten.
84. Istanbuler Texte und Studien 4. ANGELIKA NEUWIRTH, JUDITH PFEIFFER, BÖRTE SAGASTER, eds.: Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman Gaze in Context, Istanbul 2006, XLIX, 340 S. engl., dt. Text.
85. Türkische Welten 8. BARBARA PUSCH, ed.: Die neue muslimische Frau: Standpunkte & Analysen, Beirut 2001, 326 S.
86. Türkische Welten 9. ANKE VON KÜGELGEN: Die Legitimierung der mittelasiatischen Mangitendynastie in den Werken ihrer Historiker (18.-19. Jahrhundert), Beirut 2002, XII, 518 S.
87. OLAF FARSHID: *Zakāt* in der Islamischen Ökonomik. Zur Normenbildung im Islam, Beirut 2012, 332 S.
88. JENS HANSSEN, THOMAS PHILIPP, STEFAN WEBER, eds.: The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire, Beirut 2002, X, 375 S., 71 Abb.
89. THOMAS BAUER, ANGELIKA NEUWIRTH, eds.: Ghazal as World Literature I: Transformations of a Literary Genre, Beirut 2005, 447 S. engl. Text.
90. AXEL HAVEMANN: Geschichte und Geschichtsschreibung im Libanon des 19. und 20. Jahrhunderts: Formen und Funktionen des historischen Selbstverständnisses, Beirut 2002, XIV, 341 S.
91. HANNE SCHÖNIG: Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen: Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken, Beirut 2002, XI, 415 S., 130 Abb., 1 Karte.
92. BIRGIT SCHÄBLER: Intifādāt Ġabal ad-durūz-Ḥaurān min al-‘ahd al-‘Uṭmānī ilā daulat al-istiqlāl, 1850-1949, Beirut 2004, 315 S. arab. Text, 2 Karten.
93. AS-SAYYID KĀZIM B. QĀSIM AL-ḤUSAINĪ AR-RAŠTĪ: Risālat as-sulūk fi l-aḥlāq wa-l-a‘māl. Hrsg. von Waḥid Bihmardī, Beirut 2004, 7 S. engl., 120 S. arab. Text.
94. JACQUES AMATEIS SDB: Yūsuf al-Ḥāl wa-Mağallatuhu „Ši‘r“. In Zusammenarbeit mit Dār al-Nahār, Beirut 2004, 313 S. arab. Text.
95. SUSANNE BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“ Zaynab Fawwāz (1860-1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886-1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung, Beirut 2004, 295 S. dt., 16 S. arab., 4 S. engl. Text.
96. THOMAS PHILIPP, CHRISTOPH SCHUMANN, eds.: From the Syrian Land to the State of Syria and Lebanon, Beirut 2004, 366 S. engl. Text.
97. HISTORY, SPACE AND SOCIAL CONFLICT IN BEIRUT: THE QUARTER OF ZOKAK EL-BLAT, Beirut 2005, XIV, 348 S. engl. Text, 80 S. farb. Abb., 5 Karten.
98. ABDALLAH KAHIL: The Sultan Ḥasan Complex in Cairo 1357-1364. A Case Study in the Formation of Mamluk Style, Beirut 2008, 398 S., 158 Farbtaf.
99. OLAF FARSHID, MANFRED KROPP, STEPHAN DÄHNE, eds.: World War One as remembered in the countries of the Eastern Mediterranean, Beirut 2006, XIII, 452 S. engl. Text, 17 Abb.
100. MANFRED S. KROPP, ed.: Results of contemporary research on the Qur‘ān. The question of a historiocritical text of the Qur‘ān, Beirut 2007, 198 S. engl., franz. Text.
101. JOHN DONOHUE SJ, LESLIE TRAMONTINI, eds.: Crosshatching in Global Culture: A Dictionary of Modern Arab Writers. An Updated English Version of R. B. Campbell’s “Contemporary Arab Writers”, 2 Bde., Beirut 2004, XXIV, 1215 S. engl. Text.
102. MAURICE CERASI et alii, eds.: Multicultural Urban Fabric and Types in the South and Eastern Mediterranean, Beirut 2007, 269 S. engl., franz. Text, zahlr. Abb., Karten.
103. MOHAMMED MARAQTEN: Altsüdarabische Texte auf Holzstäbchen. In Vorbereitung.

104. AXEL HAVEMANN: *At-tāriḥ wa-kitābat at-tāriḥ fi Lubnān ḥilāl al-qarnain at-tāsi‘ ʿaṣar wa-l-ʿiṣrīn. Al-fahm aḍ-ḍāti li-t-tāriḥ: Aṣkāluhu wa-waḏāʿifuhu* (Arabische Übersetzung von BTS 90), Beirut 2011, 380 S.
105. MALEK SHARIF: *Imperial Norms and Local Realities. The Ottoman Municipal Laws and the Municipality of Beirut (1860-1908)*. In Vorbereitung.
106. MATTHIAS VOGT: *Figures de califes entre histoire et fiction – al-Walid b. Yazid et al-Amin dans la représentation de l’historiographie arabe de l’époque abbaside*, Beirut 2006, 362 S.
107. HUBERT KAUFHOLD, ed.: *Georg Graf: Christlicher Orient und schwäbische Heimat. Kleine Schriften, 2 Bde.*, Beirut 2005, XLVIII, 823 S.
108. LESLIE TRAMONTINI, CHIBLI MALLAT, eds.: *From Baghdad to Beirut... Arab and Islamic Studies in honor of John J. Donohue s.j.*, Beirut 2007, 502 S. engl., franz., arab. Text.
109. RICHARD BLACKBURN: *Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent’s Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the era of Suleyman the Magnificent*, Beirut 2005, 366 S.
110. STEFAN REICHMUTH, FLORIAN SCHWARZ, eds.: *Zwischen Alltag und Schriftkultur. Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, Beirut 2008, 204 S., Abb.
111. JUDITH PFEIFFER, MANFRED KROPP, eds.: *Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*, Beirut 2006, 335 S., 43 Abb.
112. LALE BEHZADI, VAHID BEHMARDI, eds.: *The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose*, Beirut 2009, 217 S.
113. SOUAD SLIM: *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period*, Beirut 2007, 265 S., Abb., Karten.
114. HELEN SADER, MANFRED KROPP, MOHAMMED MARAQTEN, eds.: *Proceedings of the Conference on Economic and Social History of Pre-Islamic Arabia*. In Vorbereitung.
115. DENIS HERMANN, SABRINA MERVIN, eds.: *Shiʿi Trends and Dynamics in Modern Times. Courants et dynamiques chiïtes à l’époque moderne*, Beirut 2010, 180 S. engl., franz. Text.
116. LUTZ GREISIGER, CLAUDIA RAMMELT, JÜRGEN TUBACH, eds.: *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Beirut 2009, 375 S., Abb., Karte.
117. MARTIN TAMCKE, ed.: *Christians and Muslims in Dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages*, Beirut 2007, 210 S. dt., engl. Text.
118. MAHMOUD HADDAD et alii, eds.: *Towards a Cultural History of the Mamluk Era*, Beirut 2010, 316 S. engl., franz., arab. Text, 32 Abb.
119. TARIF KHALIDI et alii, eds.: *Al-Jāḥiẓ: A Muslim Humanist for our Time*, Beirut 2009, IX, 295 S.
120. FĀRŪQ HUBLUŞ: *Abḥāṭ fi tāriḥ wilāyat Ṭarābulus ibbān al-ḥukm al-ʿUṯmāni*, Beirut 2007, 252 S.
121. STEFAN KNOST: *Die Organisation des religiösen Raums in Aleppo. Die Rolle der islamischen religiösen Stiftungen (auqāf) in der Gesellschaft einer Provinzhauptstadt des Osmanischen Reiches an der Wende zum 19. Jahrhundert*, Beirut 2009, 350 S., 8 Abb., 3 Karten.
122. RALPH BODENSTEIN, STEFAN WEBER: *Ottoman Sidon. The Changing Fate of a Mediterranean Port City*. In Vorbereitung.
123. JOHN DONOHUE: *Robert Campbell’s Aʿlām al-adab al-ʿarabi al-muʿaṣir*. Im Druck.
124. ANNE MOLLENHAUER: *Mittelhallenhäuser im Bilād aš-Šām des 19. Jahrhunderts (Arbeitstitel)*. In Vorbereitung.

125. RALF ELGER: Glaube, Skepsis, Poesie. Arabische Istanbul-Reisende im 16. und 17. Jahrhundert, Beirut 2011, 196 S.
126. MARTIN TAMCKE, ed.: Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart, Beirut 2008, 224 S. dt., engl. Text.
127. KIRILL DMITRIEV, ANDREAS PFLITSCH, transl.: Ana A. Dolinina: Ignaz Kratschkowskij. Ein russischer Arabist in seiner Zeit. In Vorbereitung.
128. KRISTIAAN AERCCKE, VAHID BEHMARDI, RAY MOUAWAD, eds.: Discrimination and Tolerance in the Middle East, Beirut 2012, 124 S.
129. ANDREAS GOERKE, KONRAD HIRSCHLER, eds.: Manuscript Notes as Documentary Sources, Beirut 2011, 184 S. dt., engl., franz. Text, 15 Abb.
130. MIKHAIL RODIONOV, HANNE SCHÖNIG: The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans, Beirut 2011, 327 S. arab., engl. Text, 112 Abb., 1 Karte.
131. SARA BINAY, STEFAN LEDER, eds.: Translating the Bible into Arabic: Historical, Text Critical and Literary Aspects, Beirut 2012, 103 S. engl. Text, 131 S. arab. Text, 11 Abb., 5 Tab.
132. STEFAN LEDER, SYRINX VON HEES, eds.: Educational Systems in the Eastern Mediterranean: From Mamluk to Ottoman Rule (Arbeitstitel). In Vorbereitung.
133. MAFALDA ADE: Picknick mit den Paschas. Aleppo und die levantinische Handelsfirma Fratelli Poche (1853-80) (Arbeitstitel). Im Druck.
134. VIVIANE COMERRO: Les traditions sur la constitution du *muṣḥaf* de ʿUthmān, Beirut 2012, 219 S.

Die Unterreihe „Türkische Welten“ ist in die unabhängige Publikationsreihe „Istanbuler Texte und Studien“ des Orient-Instituts Istanbul übergegangen.

Orient-Institut Beirut
 Rue Hussein Beyhum, Zokak el-Blat,
 P.O.B. 11-2988, Beirut - Lebanon
 Tel.: +961 (0)1 359 423-427, Fax: +961 (0)1 359 176
<http://www.orient-institut.org>

Vertrieb in Deutschland:
 Ergon-Verlag GmbH
 Keesburgstr. 11
 D-97074 Würzburg
 Tel: +49 (0) 931 280084
 Fax: +49 (0)931 282872
<http://www.ergon-verlag.de>
 Stand: November 2012

Vertrieb im Libanon:
 al-Furat
 Hamra Street
 Rasamny Building
 P.O.Box: 113-6435 Beirut
 Tel: +961 (0)1 750054, Fax: +961 (0)1 750053
 e-mail: info@alfurat.com

Die Untersuchung behandelt den von zeitgenössischen Verfechtern eines „islamischen Wirtschaftssystems“ erhobenen Anspruch, der Islam verfüge über ein Instrument, das mehr soziale Gerechtigkeit zu schaffen vermag. Als dieses Instrument gilt in der so genannten Islamischen Ökonomik die Almosensteuer *zakāt*, die es zu modernisieren gelte. Dies betrifft Fragen der Neudefinition der Kollektions- und Distributionsmodi der *zakāt*, der einziehenden Instanz sowie der zu erwartenden Steuerwirkungen. Den Rahmen für ein modernes Verständnis der *zakāt* bildet allerdings das klassische *zakāt*-Gesetz der islamischen Rechtsschulen. Dieses definiert die *zakāt* als *‘ibāda māliya*, als „finanzielle Leistung mit gottesdienstlichem Charakter“, die alle mündigen und zurechnungsfähigen Muslime zu erbringen haben. Kurzgefasst bestimmt es die *zakāt* als eine Sozialabgabe auf den Wertzuwachs verschiedener Vermögensarten, die einmal jährlich erhoben wird und deren Aufkommen an acht Empfängergruppen verteilt werden soll.

Die zentrale Fragestellung der Untersuchung lautet, in welchem Verhältnis die Bildung zeitgenössischer *zakāt*-Theorien und die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik zueinander stehen. Sind es die auf einer spezifischen Perzeption des klassischen *zakāt*-Gesetzes beruhenden *zakāt*-Theorien, die auf die Konstruktion des „Systems“ Islamische Ökonomik wirken, oder sind es konstitutive Merkmale der Islamischen Ökonomik – etwa die ihr zugrundeliegenden Ethikkonzepte, das Staatsverständnis oder eine spezifische Epistemologie –, die ihrerseits die Bildung zeitgenössischer *zakāt*-Theorien bestimmen?

Olaf Farschid promovierte im Fach Islamwissenschaft an der FU-Berlin. Seine Schwerpunkte sind politischer Islam, Islamische Ökonomik und politische Ikonographie. Von 1999 bis 2002 war er Referent am Orient-Institut Beirut. Derzeit ist er wissenschaftlicher Referent im Berliner Innensenat.

ISBN 978-3-89913-925-9

ISSN 0067-4931