

Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH

Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre

Author(s): A. Ghanie Ghaussy

Source: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Bd. 34, H. 3 (1983), pp. 349-382

Published by: [Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20714448>

Accessed: 11/09/2013 12:54

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*.

<http://www.jstor.org>

Die islamische Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre

Von

A. Ghanie Ghaussy

I. Der Doppelcharakter des Islams

Zur ideologischen Grundlage der islamischen Wirtschaftslehre und der Wirtschaftsordnung ist es erforderlich, zunächst den dem Islam inhärenten Dualismus zu unterstreichen. Auf der einen Seite ist Islam als eine monotheistische Religion zu verstehen, die – wie alle Religionen – eine verbindliche Glaubenslehre darstellt. Auf der anderen Seite gilt der Islam ebenso als eine „staatstragende Ideologie“, wobei die islamische Religion die „Richtlinien und Wertnormen“ hierfür setzt¹ und somit die gesetzliche Grundlage für die gesamten politischen, sozialen und ökonomischen Bereiche des islamischen Staatswesens bildet.² Einige Autoren gehen über diese Definition hinaus und sehen den Islam als eine „soziale Ordnung“, eine „Lebensphilosophie“, ein System von „wirtschaftlichen Grundsätzen, eine „Regierungsgewalt“, zu der sich das „westliche Verständnis der Religion“ hinzudaddiert.³

1 Vgl. Ende, W., Der Islam als politische Ideologie, in: Ursachen und mögliche Perspektiven der Entwicklung in Iran, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 1980, S. 67 ff.; vgl. ferner Nagel, E., Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Zürich 1981, S. 13 ff.

2 So beispielsweise urteilt der bekannte Islamkenner Watt. Vgl. Watt, W.M., Islamic Political Thought. The Basic Concepts, Edinburgh 1968, S. 28 f.

3 Vgl. Al-Bazzas, A.R., Islam and Arab Nationalism. In: Karpas, K. (ed.), Political and Social Thought in the Contemporary Middle East, New York 1970, S. 52 ff. Nicht nur die westlichen Islamwissenschaftler, sondern auch die orthodoxen, ebenso wie die modernen islamischen Moslemwissenschaftler, betonen diesen besonderen Charakter eines islamischen Staates. Insofern spielt die islamische Ideologie eine besondere Rolle für die in letzter Zeit häufiger diskutierte islamische Wirtschaftsordnung. Im Schlußdokument eines Symposions, das von der ILO im Jahre 1980 veranstaltet wurde, und an dem namhafte Vertreter der islamischen Wissenschaft teilnahmen, wurde festgestellt, daß „the uniqueness of Islam lies in the fact that, unlike the capitalist and socialist systems, the Islamic system stresses spiritual involvement and is covered by a total value system which emanates from the Quran“. Ferner wurde betont, daß „the harmony and integration engendered by the Islamic value system influences and effects all attitudes motives, behaviour and institutional and policy changes from the basis of the same set of values precluding both schism situation in society and the fragmentation on man into economic order. The social dimension, Geneva 1980, S. 156 (im folgenden zitiert als *ILLS*: Islam –).

Aus diesem Doppelcharakter des Islams ergibt sich die Feststellung, daß der Islam eine Vereinigung von geistigen Normen mit weltlichen Grundsätzen beinhaltet, so daß er als eine „politische Religion“⁴ verstanden werden kann, die nicht nur das Leben des einzelnen und der Gesellschaft völlig beherrscht, sondern vielmehr ein System darstellt, das besonders eine auf Religion basierende Lebensform impliziert.⁵

Bei der Darlegung der Frage nach der islamischen Wirtschaftsethik und Wirtschaftsgesinnung ebenso wie für das Verständnis des gesamten Spektrums der islamischen Wirtschafts- und Sozialordnung ist es wichtig, von diesem Doppelcharakter des Islams und der islamischen Lehre auszugehen.

Im Zuge der „Reislamisierung“, die in verstärktem Maße seit den 70er Jahren festzustellen ist, wird nicht nur vom Islam als einer staatstragenden Religion gesprochen, sondern darüber hinaus versucht, ihn in den Verfassungen zu verankern.⁶ Damit wird die Vorstellung verbunden, daß die Systeme des Kapitalismus und Sozialismus dem Wesen des Islams fremd sind. Gerade wegen des Scheiterns dieser Modelle in den islamischen Staaten wird das Heil der islamischen Gemeinschaft in der zunehmenden Befolgung der alten, traditionellen islamischen Prinzipien, also in der Rückkehr zur islamischen Orthodoxie gesucht. Sie sucht eine Revitalisierung des Islams nach dem Vorbild und dem Ideal der ersten moslemischen Gemeinde (Umma)⁷. Für unsere Fragestellung ist nun einerseits interessant, ob aus dem erwähnten Dualismus des Islams eine spezielle islamische Wirtschaftsethik bzw. Wirtschaftslehre abgeleitet werden und somit auf ein bestimmtes wirtschaftliches Verhalten der Moslems und damit auf die spezifische wirtschaftliche Entwicklung der islamischen Staaten geschlossen werden kann. Andererseits ist da-

4 Al-Bazzas beruft sich in diesem Zusammenhang auf Russel, B., der im Islam im Gegensatz zur christlichen Religion eine „politische Religion“ sah. Vgl. Al-Bazzas, *Islam and Arab Nationalism*, a.a.O., S. 54.

5 „Islam is more than just a religious doctrine that guides the spiritual life of man for it seeks to establish a system with a way of life based on religion. It follows that the state has to be Islamic with all requirements of an Islamic state, for an Islamic way of life cannot be supported by a non-Islamic state where a ruler does not believe in applying Islamic principles“. Fahsh, M. A., *Basic Characteristics of an Islamic State*. In: *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Bd. 4, Nr. 2 (1981), S. 4. In diesem Sinne äußert sich auch Brohi, A.K., *Islam and the Modern World*, Lahore 1975, S. 44f. Vgl. ferner Mahdi, M. (ed.), *Political Philosophy in Islam*, Part I, Glencoe 1963. Zur politischen Rolle des Islams vgl. ferner Rosenthal, E.J.J., *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965. Ziauddin, A., *Socio-Economic Values of Islam*. In: *Islamic Studies*, Nr. 10 (1971), S. 351.

6 So z.B. in den Verfassungen von Ägypten, in der Sadât-Ära, im Iran seit 1979, in Pakistan nach dem Sturz Bhuttos.

7 Der arabische Begriff „*Umma*“ bedeutet die islamische Gemeinde, deren Idealbild die Gemeinde von Medina – nach dem *Hidra* des Propheten von Mekka nach Medina (622–632) – bildete. Dieses Idealbild ist nach moslemischer Auffassung bislang nicht wieder erreicht worden. Am nächsten kommt diesem Ideal die Zeit der vier „rechtsgeleiteten Kalifen“ (Kholafa Rashidun) Abu Bakr (632–634), Omar (634–644), Othmân (644–656) und Alî (656–661).

nach zu fragen, ob für die ökonomische Rückständigkeit der heutigen islamischen Welt diese Rückbesinnung auf traditionelle Prinzipien verantwortlich zu machen ist. Hinsichtlich der weltwirtschaftlichen Verflechtung stellt sich zudem die Frage, inwieweit die Reislamisierung nach dem Idealbild des Frühislams die islamischen Staaten von der modernen Entwicklung ausklammert.

Um diese Fragen beantworten zu können, ist es erforderlich, zunächst die generellen Grundlagen der islamischen Wirtschaftsethik zu analysieren. Darstellung und kritische Überprüfung der islamischen Wirtschaftslehre geben dann eine Antwort auf die Frage nach der Durchführbarkeit einer auf islamischer Lehre basierenden Ordnungskonzeption der islamischen Staaten.

II. Grundlagen der islamischen Wirtschaftsethik

Wenn wir, *Max Weber* folgend, unter „Wirtschaftsethik“ „die in psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen begründeten praktischen Antriebe zum Handeln“⁸ verstehen, so läßt sich feststellen, daß diese im Islam eine besondere Eigengesetzlichkeit aufweisen.

Der Islam expandierte so rasch, daß er innerhalb einer kurzen Periode eine ganze Reihe von Ländern mit erheblich unterschiedlichen geographisch und geschichtlich determinierten Gegebenheiten erfaßte, die wiederum in besonderer Weise „die praktischen Antriebe zum Handeln“ der in diesem Raum tätigen Wirtschaftseinheiten und -subjekte bestimmten. Dabei wurde das religiöse Element der Lebensführung so stark, daß es durch die Schaffung einer spezifischen Rechts- und Wirtschaftsverfassung die im islamischen Staat lebende, durchaus heterogene Bevölkerung weitgehend vereinheitlichte. Trotz Beibehaltung einiger Eigentümlichkeiten einzelner Bevölkerungsteile in den vom Islam beherrschten Ländern, die sich – historisch bedingt – später zu einer Art Gewohnheitsrecht (*Adat*) entwickelten, kristallisierten sich bestimmte Verhaltensweisen und Wertnormen heraus, die sich von einer individualistisch-rationalen Verhaltensweise abgrenzten und ihren Niederschlag in anders motivierten – nach den Prinzipien vom Islam vorgegebenen – Verhaltensnormen fanden.⁹

8 Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, S. 238.

9 „The Islamic Individual draws upon his moral resources and acts in accordance with the ultimate ethical values provided by his faith in the Islamic Scriptures (the Holy Qoran and the Hadith) where as the economic man indulges in his preference motivated by self-interest“. Ghazanfar, S.M., *Development, Ethics and Economics: Socio-Economic Justice in Islam*. In: *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Bd. 5, Nr. 2 (1981), S. 20. Auch im Schlußdokument des bereits zitierten Symposionberichtes der *ILLS* (International Institute for Labour Studies) wird das ethische Element des Islams stärker betont als die rein ökonomischen, wobei deshalb auch ein geringeres Wachstum der Wirtschaft in Kauf genommen wird. „As Islam is a total system with a philosophy, in

In diesem Zusammenhang kommen in der europäischen Literatur namhafte Wissenschaftler daher zu dem Schluß, daß eine „ökonomische Rationalität“, wie sie für die Entwicklung des späteren Kapitalismus in Europa als entscheidend betrachtet wurde, der islamischen Gesellschaft „wesensfremd“ ist. Dabei wird unterstellt, daß *nur* die europäische Mentalität durch einen entsprechend hohen Grad an Rationalität gekennzeichnet ist, wie es die Entstehung eines „rationalen Staates“ erfordert. „Man finde in Europa, und nur in Europa einen rationalen Staat, der auf einem Fachbeamtentum basiere und auf einem sehr rationalen Recht, dem Römischen Recht, der das „formal-juristische Denken“ hervorgebracht hat, zum Nachteil des sich auf „materielle Prinzipien“, wie dem der Nützlichkeit und der Billigkeit, gründenden Rechts.“¹⁰ *Rodinson* weist jedoch darauf hin, daß die meisten Beispiele, die für diesen Rationalismus angeführt werden, aus einer späteren als jener Epoche stammen, in der das okzidentale Europa sich sehr entschieden auf den Weg des modernen Kapitalismus begab.¹¹

Um einen realistischen Vergleich durchführen zu können, müßten eigentlich die wirtschaftsethischen Aussagen der Vorscholastik denen des Islams gegenübergestellt werden. Tut man das, so wird sogar eine weitgehende Gemeinsamkeit zwischen den wirtschaftsethischen Aussagen dieser Lehren festgestellt, worauf neuerdings *V. Nienhaus* mit Nachdruck hingewiesen hat.¹² So wird die vielzitierte These von *Max Weber*, die die Entstehung vom modernen Kapitalismus auf die „protestantische Ethik“ zurückführt, von *Rodinson* bestritten, da „diese protestantische Ethik genau in dem Augenblick auftrat, als die Wirtschaft im modernen Sinne kapitalistisch wurde“. Nach *Rodinson* ist es nämlich keineswegs bewiesen, daß nicht sie selbst von dieser wirtschaftlichen Orientierung abhängt.¹³ In diesem Zusammenhang unterstreichen die islamkundigen Wissenschaftler, daß generell eine religiös bedingte Nichtrationalität im Islam nicht festzustellen sei, indem sie sich

which ethics dominates over economic considerations, there is no obsession in Islam with growth rates.“ *ILLS: Islam*, a.a.O., S. 156.

10 *Rodinson*, *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt 1971, S. 114 (im folgenden zitiert als: *Rodinson*, *Islam*).

11 *Rodinson*, *Islam*, a.a.O., S. 114.

12 Vgl. *Nienhaus*, *V., Katholische Sozial- und islamische Wirtschaftslehre – Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Gegensätze, CIBEDO-Texte*, Nr. 7, Köln 1981. In einer anderen Schrift stellt *Nienhaus* fest: „es mag zunächst überraschen, daß sich die islamische Wirtschaftsethik nicht nur formal in einer für die Behandlung der (vorscholastischen) Wirtschaftsethik des cleristischen Altertums entworfenen Gliederung darstellen läßt, sondern sich auch inhaltlich zahlreiche Gemeinsamkeiten finden lassen“. *Nienhaus*, *V., Islamische Ökonomik-Entwicklungen, Inhalte und Probleme*. In: *Wirtschaftspolitische Chronik*, 30. Jg., Heft 3 (1981), S. 263 (im folgenden zitiert als: *Nienhaus*, *Islamische Ökonomik*). *Nienhaus* beruft sich dabei auf die Wirtschaftslehre der Kirchenväter *v. J. Seipel*, dessen Systematik er sogar für die Darstellung der Wirtschaftslehren des Islams übernimmt. Vgl. *Nienhaus*, *Islamische Ökonomik*, a.a.O., S. 263. Weitere Literatur führt er in der Fußnote 68 des obengenannten Aufsatzes an.

13 *Rodinson*, *Islam*, a.a.O., S. 115.

ausdrücklich auf Stellen im *Qorân* berufen, aus denen die Forderung des „Vernunftsurteils“ als Gebot der islamischen Lehre hervorgeht.¹⁴

Nun reichen das bloße „intellektuelle Verstehen der Wahrheit“, des „Vernunftdenkens“ sowie ein naiver Rationalismus, der von dem kommerziellen Denken und der Mentalität der Araber zur Geburtsstunde der islamischen Religion gerade in den Handelsstädten von Mekka und Medina stark ausgeprägt war, sowie die Übertragung dieser Rationalismen auf die vor- und nachindustrielle Zeit nicht aus, um mit der wirtschaftlichen Entwicklung in Europa – dem modernen Kapitalismus – in Einklang gebracht zu werden. Wenn auch der „Rationalismus“ im Islam im Vergleich zu den Ideologien des Alten und Neuen Testaments als nicht geringer einzustufen ist,¹⁵ so kann dennoch nicht der hemmende Einfluß der traditionellen bzw. der vom Fundamentalismus geprägten Religion auf die wirtschaftliche Entwicklung verneint werden, denn trotz des nachweislichen Bestehens des „intellektuellen“ und „kommerziellen“ Rationalismus im Islam konnte – selbst in der Blütezeit der islamischen Reiche – eine auf industrieller Technik basierende moderne wirtschaftliche Entwicklung nach westlich-kapitalistischem Vorbild nicht entstehen. Hierzu gibt es übrigens auch Parallelen. *Müller-Armack* hat in eindrucksvoller Weise dargelegt, wie die Ostkirche in „ihrer Andersartigkeit ihrer wirtschaftlichen Haltung“ und „der geistigen Tradition“ die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit dieser Länder beeinträchtigt hat.¹⁶

14 Als Nachweis dafür werden mindestens 13 Stellen in den Suren des *Qorân* zitiert. Vgl. Rodinson, *Islam*, a.a.O., S. 117. Es geht beim Handeln nach dem „intellektuellen Urteil“ erstens darum, zur religiösen Rechtfertigung der islamischen Lehre das „christliche Trinitätsdogma“ zu widerlegen. Zum anderen scheint sich der Rationalismus des *Qorâns* „nicht direkt und unilateral an den hellenistischen Rationalismus anzulehnen. Er stellt sich in den Rahmen einer Geisteshaltung, die den Mekkanern gemeinsam ist; auch die Kaufleute der *Qurais*, denen sich Mohammed widersetzt, waren Rationalisten. Aber sie waren Anhänger eines naiven, realistischen Rationalismus, der sich nicht als ein Lehrgebäude analog zur hellenistischen Philosophie darstellt“. Rodinson, *Islam*, a.a.O., S. 130. Im Islam wird dieser naive Rationalismus der Vormoslemzeit in Mekka als „Barbarenrationalismus“ bezeichnet. Demgegenüber wird der „kultivierte Rationalismus“ des Islams, der – wenn auch vorwiegend kommerziell – auf Schriftgelehrten und im Kontakt mit dem Judentum basierte, als ein grundlegender Fortschritt empfunden. Auch Tibi weist auf den *universellen* Charakter der Prinzipien der Aufklärung hin, der nicht als „genuin europäisch“ gedeutet werden kann. Vgl. Tibi, B., *Die Krise des modernen Islams, keine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, München 1981, S. 30.

15 Vgl. hierzu Rodinson, *Islam*, a.a.O., S. 125 ff. „Wenn Max Weber recht hätte, wenn der Kapitalismus sich im Islam nicht entwickelt hätte, weil die in der mohammedanischen Welt herrschende Ideologie dem für diese Entwicklung notwendigen Rationalismus entgegenstand, dann läge die Ursache dafür nicht im Islam selbst, sondern in all denjenigen Faktoren, auf denen diese Ideologie basiert: in dem gesamten sozialen Leben der Mohammedanischen Welt, den vorausgegangenen Ideologien einschließlich des Christentums in seiner orientalischen Form“. Rodinson, a.a.O., S. 145.

16 Vgl. Müller-Armack, A., *Religion und Wirtschaft, geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, 3. unveränderte Auflage, Bern und Stuttgart 1983.

Ein wesentlicher Grund, der dem Geiste moderner wirtschaftlicher Entwicklung im islamischen Herrschaftsbereich entgegensteht, wird bisweilen in dem islamischen Glauben der *Prädestinationslehre*, ja sogar in der Magie gesehen. Während die Magie in der Tat in einigen Suren des *Qorâns* vorkommt,¹⁷ wird sie nach dem obersten Gesetz des Islams dem Willen Gottes untergeordnet. Diese Ergebung in den Willen Gottes und die sich daraus ableitende Determinationslehre – zu der sich, wie *K. Mommsen* schildert, sogar Goethe zugeneigt fühlte¹⁸ – ist zwar im *Qorân* verankert, gleichzeitig wird dort jedoch an mehreren Stellen die aktive Mitwirkung der Gläubigen gegen die Prädestination – zuweilen durch Erbittung göttlicher Gnade – vorgetragen. Islamwissenschaftler weisen diesbezüglich einmal auf die Besonderheit der vormekkanischen und nachmekkanischen Suren im *Qorân* hin, in denen der Widerspruch zwischen dem Fatalismus und der aktiven Selbstgestaltung des Lebensumfeldes zum Teil geklärt wird, zum anderen nicht nur auf die im *Qorân* explizit geforderte aktivere Gestaltung des Lebens der Moslems, sondern auch auf die Tatsache, daß der Prophet den Fatalismus der präislamischen Ideologie angeprangert und daß er ferner als ein tief religiöser Mensch „die irdischen Vorgänge aus einem Zusammenwirken himmlischer und menschlicher Tätigkeit“¹⁹ erklärt hat. Der führende und kritische Islamwissenschaftler *Cahen* stellt

Was Müller-Armack über den Zusammenhang zwischen der Wirtschaft und Religion des Ostens schreibt, kann über die wirtschaftliche Haltung der islamisch geprägten Länder, die dem Osten wesentlich näher stehen als dem Westen, angeführt werden. „Man kann das Beiseitestehen in der technisch-wirtschaftlichen Entwicklung nicht mit intellektuellen Fähigkeiten zusammenbringen“. „Was dem Südosten fehlte, war nicht die Befähigung zu technisch-wissenschaftlicher Produktivität, sondern vielmehr die geistige Tradition, die zu solcher Betätigung in jahrhundertelanger Pflege die notwendigen Wachstumsbedingungen zu schaffen hat“. Müller-Armack, A., ebenda, S. 366. Daß es an intellektuellen Fähigkeiten in islamischen Ländern nicht fehlte, kann nicht bestritten werden. Die Werke von Al-Fârâbi (gest. 870), Al-Kindi (gest. 950), Ibn Sinâ (Avicenne, gest. 1037) und Ibn Rushd (Averros, gest. 1198) sind dafür exemplarische Zeugnisse. Vgl. hierzu im einzelnen Ghaussy, A.A., *Der Begriff Philosophie und Wissenschaft bei Al-Farabi, Al-Kindi und Ibn Sîna*, Hamburger Diss. 1959.

- 17 In der Sure 2, Vers 102, Sure 7, Verse 117f., Sure 10, Verse 76–81, Sure 20, Verse 37–49. Vgl. *Der Koran*, Übersetzung von Paret, R., 2. Auflage, Stuttgart 1980.
- 18 *Mommsen* führte dafür einige Beispiele aus den späteren Jahren Goethes an, der von seiner Schicksalsergebenheit gern unter Berufung auf den Islam sprach. Vgl. *Mommsen, K., Im Islam leben und sterben wir alle – Goethes Verhältnis zur muslimischen Religion und ihrem Propheten Mohammed*, in: *Mitteilung der Alexander von Humboldt-Stiftung*, Heft 40 (1982), S. 17f.
- 19 *Rodinson, Islam, a.a.O.*, S. 132. Zum reichhaltigen Quellennachweis vgl. die bei *Rodinson* angeführte Literatur. Zum Konflikt zwischen der Vorsehungslehre und der freien Willensentscheidung im Islam vgl. besonders *Watt, W.M., Free will and Predestination in Islam*, London 1947. In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß man in den heiligen Büchern anderer mit Islam vergleichbarer Religionen wie Christentum und Judentum zur möglichen „Entwicklung einer Tendenz zum Fatalismus und zur Inaktivität ebenso viele, wenn nicht mehr Quellen zu ihrer Rechtfertigung finden kann als im Islam“. *Rodinson, Islam, a.a.O.*, S. 136.

zu Recht fest, daß Fatalismus, verstanden als eine Macht, die den Menschen zur Passivität verführt, dem Wesen des Islams fremd ist. „Der Glaube an eine göttliche Vorbestimmung hat nicht notwendig eine fatalistische Lebensführung zur Folge.“²⁰ Auch die Forderung *Mohammads* zu aktiver Selbstgestaltung des freien Willens und der auf dem *Qorân* basierenden Befolgung der sozialen Tugenden und der individuellen Enthaltensamkeit beim Konsum hat die islamische Gesellschaft nicht zu einer „Calvinistischen Askese“ geführt,²¹ wie sie *M. Weber* in seinem bekannten Werk zur protestantischen Ethik dargelegt hat.²² Vielmehr führt die islamische Wirtschaftsethik zu einer Abkehr vom materiellen Akkumulationsdenken und vom Streben nach materieller Entfaltung und überhöhtem Gewinn, denn dies wird mit den vom Islam propagierten ethischen Normen als unvereinbar betrachtet. Der Islam setzt vielmehr nach übereinstimmender Ansicht angesehener Islamwissenschaftler auf den rechtmäßigen Erwerb der Güter, der auf dem Prinzip des Verdienstes nach der Arbeitsleistung und sozialer Verpflichtung basiert. Ebenso setzt er auf jegliche das Gemeinwohl berücksichtigende Verwendung der Güter, die

20 Cahen zieht hierzu eine Parallele zum Fatalismus der calvinistischen Protestanten, der zu der Entwicklung des modernen Kapitalismus erheblich beigetragen hat. Er führt den mangelnden technologischen Fortschritt in der islamischen Welt auf andere „wirtschaftliche Umstände“ zurück. Die weit verbreitete Ansicht, daß die Suche nach wirtschaftlichem Fortschritt dem Wesen des Islam widerspricht, wird von ihm entschieden zurückgewiesen. Der Widerspruch zwischen manchen Aspekten und Auffassungen der islamischen Lehre und der wirtschaftlichen Denk- und Lebensweise im Islam ist nicht größer und nicht geringer als beim Christentum, das ja auch in bestimmten Phasen seiner Geschichte seine Lehre der allgemeinen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung anpassen mußte und konnte. Cahen, *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, Ffm. 1982, S. 165.

21 Eine besondere Variante der „innerweltlichen Askese“ führte im Islam zur Entwicklung der islamischen Mystik, dem *Sûfitum*. Es ist gekennzeichnet durch eine völlige Abkehr vom materiellen Zielstreben, das im Wohlleben und Sittenverfall der herrschenden Klasse entartet war, sowie durch ein Streben nach Entsagung und nach einer völligen Hingabe dem Willen Gottes. Vgl. hierzu die ausgezeichnete Arbeit von Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, London–Boston–Sydney 1979. Die religiösen Hintergründe der Entstehung des *Sûfismus* sind in den „unfruchtbaren Gelehrtenstreitigkeiten“ zu suchen. Die Sûfis brachten durch ihre Lebensführung zum Ausdruck, „daß wahrer Glaube allein in Ergebenheit des Herzens besteht, die sich um solche Nichtigkeiten (Gelehrtenstreitigkeiten, d. Verf.) nicht kümmert. Gegenüber der Askese eines traurigen Verzichtes erhofften und empfangen diese Mahner die Freuden der Vereinigung mit Gott. Diese sehr persönliche Glaubenserfahrung findet bei manchen ihren Ausdruck in glühenden Dichtungen, deren Bilder sich in irdischer Liebe und Trunkenheit zeigen und die in Symbolen und Gleichnissen eine Theorie des mystischen Lebens, der Auslöschung des Ich's im göttlichen Sein, vermitteln“. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 220f.

22 Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf seine Ausführungen über die „Vermeidung des unbefangenen Genießens“ sowie auf das Bestehen des modernen Unternehmertums auf eine eigene Dynamik, die sich durch den Wunsch nach „Geld und immer mehr Geld“ äußert. Vgl. Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, a.a.O., S. 35.

eigentlich als Kernpunkt der Solidarität des einzelnen gegenüber der islamischen Gemeinschaft gilt.²³

In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß im Gegensatz zum Calvinismus, der ursprünglich zwar einen calvinistischen Staat duldete, jedoch später zu einer Haltung führte, die die Institution „Staat“ an sich ablehnte, was zum Ausschluß der Calvinisten von den Staatsämtern und ihre Konzentration auf das industrielle Unternehmertum führte,²⁴ im Islam durch die enge Verknüpfung bzw. Untrennbarkeit von Staat und Religion diese Entwicklung nicht möglich war. Deshalb konnte im islamischen Länderbereich – besonders aber in den orthodox orientierten Staaten – keine Freisetzung der geistigen und materiellen Kräfte vom Staat zur Wirtschaft hin erfolgen. Denn nach dem moslemischen Verständnis von Staat und Religion bilden beide Begriffe inhaltlich untrennbare Aspekte derselben Sache.²⁵

III. Analyse der islamischen Wirtschaftslehre

A. Die rechtlich-institutionellen Grundlagen

Die Wirtschaftslehre des Islams, in die die gesamten wirtschaftlichen Normen, die das Verhalten des gläubigen Moslems bestimmen, integriert sind, kann nur aus den Rechtsquellen des Islams abgeleitet werden. Das islamische Recht bildet dabei die gesamten Grundlagen des „islamischen Geistes“ sowie „der islamischen Lebensweise“,²⁶ so daß ohne eine Erläuterung dieser Kodizes der Islam kaum verstanden werden kann.

Die Hauptquellen des islamischen Rechts und der islamischen Gesetzgebung sind dabei der *Qorân*,²⁷ die *Sunna*²⁸ und der Konsensus der Rechtsgelehrten, die

23 Vgl. Rodinson, Islam, a.a.O., S. 151. Auf diese Art von Erwerb und von der Verwendung der materiellen Güter im Islam wird von den modernen islamischen Autoren immer wieder hingewiesen. Sie sind auch aufgenommen worden in die Islamische Deklaration des Islamic Council of Europe von 1980.

Vgl. ICE (Islamic Council of Europe): Universal Islamic Declaration – Politisch-religiöse Grundsatzklärung CIBEDO-Texte, Nr. 4, Ziff. 4.2.6 und 4.2.7, Köln 1980, S. 13.

24 Vgl. Dürr, E., Wachstumspolitik, Bern und Stuttgart 1977, S. 105.

25 Vgl. Büttner, F., Islamische Reformen. In: Reform und Revolution in der islamischen Welt. Von der osmanischen Imperialdoktrin zum arabischen Sozialismus, hrsg. v. Büttner, F., München 1971, S. 53.

26 Vgl. hierzu Schacht, J., Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence. In: Law in the Middle East, hrsg. von Khadduri, A. und Liebesny, H.J., Washington D.C. 1955, S. 28ff. (im folgenden zitiert als: Schacht, Pre-Islamic Background) sowie Gibb, H.A.R., Mohammedanism, 2nd. ed., New York 1955, S. 74.

27 Zu bemerken ist dabei, daß der *Qorân* im Islam als „Offenbarungen“ Gottes an den Propheten verstanden wird. Er stellt keine „systematische Abhandlung“ dar und wurde erst in

*Ijmâ*²⁹. Als sekundäre Quellen gelten der Analogieschluß, *Oiyâs*³⁰ sowie der Brauch und das Gewohnheitsrecht *Urf* und *Adat*.³¹ Als ergänzende Quellen dienen *Istihšan* und *Istislâh*.³² Während jedoch die primären Rechtsquellen als rechtsverbindlich anerkannt werden, sind die sekundären und ergänzenden Rechtsquellen bezüglich ihrer Gültigkeit umstritten.³³ Aus den Offenbarungen der Aussagen des Propheten und dem Konsensus der Rechtsgelehrten ist dann später das bis heute gültige, sehr ins Detail gehende und komplizierte islamische Recht, das *Scharia*-Recht, entwickelt worden, dessen Übermittlung in den Händen der islamischen

der Zeit des dritten Kalifen „*Othmân*“ (644–656) in seiner heutigen Form zusammengestellt. Ihre wirtschaftlichen Aussagen müssen aus den in den einzelnen *Suren* niedergelegten Versen abgeleitet werden.

- 28 Der Weg des Propheten ist abgeleitet aus dem *Hadîth*, authentischen Überlieferungen der Aussagen des Propheten Mohammed durch seine Gefährten bzw. Zeitgenossen. Sie sind nach dem *Qorân* für die Moslems rechtsverbindlich. Da diese Aussagen größtenteils auf mündlichen Überlieferungen basieren, die teilweise Widersprüche aufzeigen, wurde die Überprüfung ihrer Authentizität Gegenstand wissenschaftlicher Analysen mehrerer islamischer Theologen, die versuchten, die Echtheit der Tradition zu untersuchen, die vorhandenen Widersprüche zu klären oder sie zu interpretieren. Die umfassendste Systematik befindet sich bei Al Bûcharî (gest. 870), der im 9. Jahrhundert versuchte, Schwachstellen der Überlieferung zu überprüfen und sie insgesamt zu ordnen. Al-Bûcharî: *Al Jami al Sahih*, Cairo o.J. (in arabischer Sprache). Zu der reichhaltigen Literatur sei verwiesen auf Guillaume, A., *The Traditions of Islam. An Introduction to the Hadit Literature*, Oxford 1944. Ferner Schacht, J., a.a.O., S. 57ff., *Law in the Middle East*, a.a.O., S. 85ff.
- 29 Dabei setzt die „*Ijmâ*“ den Konsensus *aller* Gelehrten in der Anwendung einer Rechtsauslegung voraus.
- 30 Das Urteil aufgrund eines Analogieschlusses bezieht sich auf die Fälle, die eine Ähnlichkeit mit einem „vorliegenden Fall aufweisen und dadurch ihre Anwendbarkeit im vorliegenden Fall rechtfertigen“. Vgl. Khoury, A.Th., *Das islamische Rechtssystem* hrsg. von der CIBEDO (Christlich-Islamische Bewegung-Dokumentationsstelle), Nr. 8, Köln 1980, S. 18 (im folgenden zitiert als: Khoury, *Das islamische Rechtssystem*). Es gilt allerdings unter bestimmten Voraussetzungen. Vgl. dazu Khoury, ebenda, S. 18f.
- 31 *Urf* und *Adat* beziehen sich nur auf die Fälle, die durch die Heranziehung der autorisierten Quellen des Gesetzes nicht eindeutig gelöst werden können. Khoury, ebenda, S. 19. Sie entstammen dem Brauch und dem Gwohnheitsrecht einer bestimmten Gesellschaft.
- 32 *Istihšan* bedeutet „die Abweichung von der Regel eines Präzedenzfalles zugunsten einer anderen Regel, die sich unter gewissen Umständen aufgrund einer größeren rechtlichen Relevanz als notwendig erweisen kann“. Ramadan, S., *Das Islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1980, S. 31 (im folgenden zitiert als: Ramadan, *Das Islamische Recht*). *Istislâh* beinhaltet „das Urteil, das nicht aufgrund eines Präzedenzfalles ergeht, sondern des öffentlichen Interesses wegen gefällt wird, ohne daß sich in Koran oder Sunna ein ausdrücklicher Bezug darauf findet.“ Ramadan, *Das Islamische Recht*, a.a.O., S. 31.
- 33 Auf die Einzelheiten der Interpretation dieser Rechtsquellen und ihres verbindlichen Charakters für den Verhaltenskodex des Moslems kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. hierzu neben den in den Fußnoten 4 und 6 angegebenen Quellen auch das Standardwerk von Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1979 sowie Pearl, D., *A Textbook on Muslim Law*, London 1979 sowie auf das Sammelwerk, hrsg. von Khadduri M. und Liebesny, H.J., a.a.O.

Theologenjuristen, der *Ulamâ*, liegt.³⁴ Genauer genommen sind in diesen Gesetzesvorschriften die „gemeinschaftlichen Reflexionen des Islams“³⁵ stärker berücksichtigt worden als im orthodoxen Dogma. Die *Ulamâ*, die Rechtsgelehrten, hatten – und in einigen Denkrichtungen haben sie sie noch immer – die Verantwortung, dieses Rechtssystem durch Interpretationen, Auslegungen und Sichtungen weiterzuentwickeln. Dabei werden die einzelnen Vorschriften des *Schariarechts* und seine „Kasuistik“ durch die „*Fiqh*“-lehre interpretiert, die sich zur islamischen Rechtswissenschaft entwickelt hat.³⁶ Die *Scharia* ist also das oberste islamische Gesetz, „the supreme law“³⁷ eines islamischen Staates. Aus dem *Scharia*-

34 Vgl. von Grunebaum, G.E., Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams, Zürich 1969, S. 94 (im folgenden zitiert als: v. Grunebaum, Studien). Während die auf Offenbarung und prophetischer Tradition basierende Lehre eine „Norm bedeutet, der die Regierung „kein Jota hinzufügt oder sie aufhebt“, hängt das Weiterleben des Islams als einer unter Gott organisierten Gemeinde von dem Bestreben einer den Anforderungen gewachsenen Körperschaft von *Ulamâ* ab. Die Eingliederung in seine Gemeinde ist auch unverzichtbar, wenn der einzelne Gläubige das rechte Leben zu führen wünscht, wie es die Schrift einschärft und der Konsensus der Gelehrten bestimmt“. Von Grunebaum, Studien, a.a.O., S. 94. Auch der bekannte Islam-Wissenschaftler Gibb betont, daß die für die Moslems einwandfreie Beweisgrundlage nur in *Qorân*- und *Hâdith*-Texten zu suchen ist.

35 Cahen, C., Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, Frankfurt 1968, S. 77f. Vgl. Gibb, H.A.R., Mohammedanism, a.a.O., S. 73.

36 Vgl. hierzu Schacht, J., Islamic Religious Law. In: Schacht, J. und Bosworth, E. (ed.), The Legacy of Islam, 2nd. ed., Oxford 1974, S. 392ff. Cahen, Der Islam I, a.a.O., S. 77. Die Gelehrten, die sich damit befassen, werden als „*Fugahâ*“ bezeichnet.

37 Insofern ist der islamische Staat an das *Scharia*-Gesetz gebunden, und keine Gesetzgebung könnte im islamischen Staat legitimiert werden, die gegen das *Scharia*-Recht artikuliert ist. Vgl. Faksh, F.A., The Characteristic of an Islamic State. In: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Bd. V, Nr. 2 (1981), S. 15. „The Muslim state cannot be above the law and is charged with administering its own affair in accordance with the laws. The unique feature that distinguishes the Islamic state from other modern state in that is limited in its legislative power to the extent that it cannot legislate against *Sharia*“. Faksh, ebenda, S. 15. Da aber das *Scharia*-Recht nicht alle Aspekte eines Staates erfaßt, weil in den verschiedenen Teilbereichen der islamischen Welt auch das Gewohnheitsrecht ein beherrschendes Element der Rechtsordnung wurde, werden spezielle Gesetze zulässig, die allerdings dem Geiste des *Scharia*-Rechts nicht widersprechen sollten. Mit Recht stellt Tibi fest: „Der einheitliche Islam existiert noch nicht in der islamischen normativ ausgerichteten Rechtslehre (*Scharia*) und erst recht nicht in der gesellschaftlichen Realität. Der Islam wurde an die jeweiligen Kulturen assimiliert, von denen er aufgenommen wurde“. Tibi, B., a.a.O., S. 114. Im osmanischen Reich, das in seiner Blütezeit den größten Teil der islamischen Länder erfaßte, beruhten deshalb „die gesetzlichen und gewohnheitsrechtlichen Grundlagen“ der Gesellschaft sowohl auf dem *Scharia*-Recht als auch auf dem öffentlichen Recht (*Qânûn*). Während das *Scharia*-Gesetz „als ein von Gott stammendes Corpus politischer, sozialer und moralischer Vorschriften und Prinzipien galt, das sämtliche Aspekte des Lebens umfassen“ sollte, jedoch nur „in jenen Bereichen des persönlichen Verhaltens hoch entwickelt“ war, die vom *Qorân* und *Hadîth* im Detail behandelt waren, gab es für den Bereich der Organisation und Verwaltung des Staates nur generelle Prinzipien“, so daß den weltlichen Autoritäten für die Interpretation und die Gesetzgebung in spezifischen Dingen

Recht können dabei aus der Summe der „göttlichen“ und „weltlichen“ Rechte zwei Bereiche herauskristallisiert werden. Der erste Bereich („*al-Ībādāt*“) regelt die Beziehungen vom einzelnen zu Gott und den Mitmenschen. Der zweite Bereich umfaßt die staatlichen und wirtschaftlichen Regeln der islamischen Gesellschaft, die im Begriff „*al-Muamalat*“ ihren Niederschlag finden.³⁸

Wenn auch für die Ausarbeitung der wirtschaftspolitischen Inhalte der zweite Bereich interessanter ist, soll in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß innerhalb der islamischen Religion weder in der Auslegung der „normativ ausgerichteten“ Rechtslehre (*Scharia*) noch in der gesellschaftlichen Realität der islamischen Gesellschaft Einheitlichkeit besteht.³⁹ Die beiden Hauptgruppen, „*Sunna*“, zu der sich die *Mālikī*-, die *Hanbalī*-, die *Hanafī*- und die *Schafī*-Richtungen beken-

genügend Raum blieb. Die muslimischen Rechtsgelehrten des osmanischen Reiches erkannten darum das Recht des Sultans an, in Angelegenheiten, die vom *Seriat* nicht im Detail geregelt waren, die Initiative zu ergreifen und Gesetze zu erlassen.“ Shaw, S.J., Das osmanische Reich und die moderne Türkei, Kap. 1 des Bandes „Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, hrsg. von G.E. von Grunebaum, Frankfurt 1971, S. 96f. Die *Qānūne* mußten jedoch von islamischen Rechtstheologen in Form eines Rechtsgutachtens beurteilt werden (*Fetwā*), in dem sie bescheinigten, „daß diese *Qānūne* nicht im Widerspruch zu Einzelschriften oder Prinzipien des *Seriat* standen“. Shaw, S.J., ebenda. Im Grunde erhielten dann die *Ulamā* einmal das Recht, jedes so erlassene Gesetz außer Kraft zu setzen, indem sie sich auf die Unvereinbarkeit dieser Gesetze mit dem *Scharia*-Recht beziehen konnten. Zum anderen wurden die *Ulamā* vom Sultan eingesetzt, konnten damit praktisch kaum gegen ihn agieren, so daß der Sultan praktisch eine relativ große Freiheit hatte, „Institutionen und Verfahrensweisen je nach den Bedürfnissen der Situation durch Gesetze zu ändern“. Shaw, a.a.O., S. 97. Im Grunde wurde dieses Verfahren auch in allen anderen islamischen Staaten in gleicher Weise immer wieder praktiziert, was bis heute üblich ist.

38 Vgl. Alkazzaz, A., Die wirtschaftspolitische Orientierung eines islamischen Staates, in: Ursachen und mögliche Perspektiven der Entwicklung in Iran, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 1979, S. 12ff.

39 Vgl. Tibi, B., a.a.O., S. 114. Im Unterschied zum *Scharia*-System, das den Weg der „Rechtsgelehrten“ darstellt, demzufolge der Begriff heute „für die Gesamtheit der aus der Religionsgeschichte hergeleiteten Normen, kurz der Islam der *Ulamā*, ein alle Bereiche des Lebens regulierendes Gesetz“ steht (W. Ende) und deshalb von Tibi in Anlehnung an D. Khalid mit „Rechtsislam“ bezeichnet wird, stellt der *Tariqa*-Islam den „Weg der mystischen Gotteserkenntnis“ dar, der etwa gleichbedeutend ist mit „religiöser Bruderschaft“. D. Khalid bezeichnet ihn als „Volksislam“. Er versteht sich häufig „als einen unter vielen möglichen Wegen zum Heil“. Die *Tariqa* suchen diesen Weg durch „einen direkten Zugang zu Gott durch ethisches Handeln.“ Khalid, D., Das Wiedererstarben des Islam als Faktor sozialer Umwälzung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Bd. 10 (1979), S. 3, sowie ders., Der Islam als politische Ideologie, in: Ursachen und Perspektiven der Entwicklung im Iran, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, a.a.O., S. 186ff.; vgl. ferner Ende, W., Der schiitische Islam im gesellschaftlichen System Irans, in: Ursachen und Perspektiven der Entwicklung im Iran, hrsg. von Friedrich-Ebert-Stiftung, a.a.O., S. 77ff. Auf die Darstellung der Lehrinhalte der letztgenannten Gruppe sowie andere Erscheinungsformen des *Tariga* Islams wird, da sie für unsere Betrachtung nicht relevant ist, verzichtet.

nen, und „*Schia*“, gehen beide vom *Scharia*-Recht aus.⁴⁰ Sie entzweien sich jedoch in der Interpretation der Rechtslehre bezüglich des *consensus prudentum* der Schriftgelehrten (*Ijmâ*). Während ferner die „*Sunna*“ schon frühzeitig (in der *Abbasidenperiode*) die „Pforte“ des „*Ijtihâds*“, d.h. die selbständige Interpretation und Urteilsfindung in theologisch-rechtlichen Fragen, basierend auf der Lehre vom *Qorân* und dem Brauch (*Hadîth*), geschlossen hatte, weil sie vermeiden wollte, daß weitgehender religiöser Liberalismus entstehen und dieser in seiner Folgewirkung zum Sektierertum führen könnte, akzeptiert die „*Schia*“ eben diese Institution des *Ijtihâds*. Nicht selten aus diesem Grunde wird der „*Schia*“ gewisse Flexibilität eingeräumt. Zu beachten ist allerdings, daß die *Schia* erst später, und zwar erst mit der Machtübernahme der *Safawiden* (1500– 1722) zur Staatsreligion wurde, so daß die Grundlage für die Einheit der religiösen und weltlichen Macht in der Hand einer absoluten religiösen Autorität (*Faqîh*) in einem schiitischen Staat (Iran) schon damals gelegt wurde.⁴¹

40 Die *Sunniten*, die ca. 80% der islamischen Bevölkerung ausmachen, sehen als Rechtsnorm die verbindlichen Präzedenzfälle in Handlungen der Propheten und der vier rechtsgeleiteten Kalifen.

Die *Schiiten*, Anhänger der Partei *Alis* bzw. der Familie des Propheten, die weniger als 10% der islamischen Bevölkerung ausmachen und vorwiegend im Iran leben, sehen im 4. Kalifen *Ali* den Nachfolger des Propheten. Während man die *Sunna* als orthodoxe Rechtslehre des Islams beschreiben kann, steht die *Schia* für den – eigentlich viel später entwickelten – „heterodoxen Islam“. Eine weitere Gruppe, die ursprünglich zwischen den *Sunniten* und *Schiiten* eine Kompromißlösung suchte, sind die *Mutaziliten*. Diese Gruppe hatte in den Anfängen der *Abbasidenherrschaft* (Kalif *Mâmûn*, 803–813) große politische Bedeutung. Ihre Kerngedanken bestehen darin, „die Offenbarung zu verstehen, um sie zu rechtfertigen“. Ihre Dogmatik begründet sich auf die „Vernunft“, die „menschliche Vernunft“. Dieser Wille zum „rationalen Denken“ führt sie zum Studium der antiken griechischen Wissenschaften und „zur Auseinandersetzung mit der hellenistischen Tradition“. Der *Qorân* wird als „geschaffen“ betrachtet. Aus dem „Vernunftglauben als Kriterium der Wahrheit“ ergibt sich eine Opposition gegen die „zeitgemäßen Anhänger des *Hadîth*, ja gegen die Vertreter der *Ijmâ* überhaupt“. Da aber der Intellektualismus in der religiösen Lehre der *Mutaziliten* gefürchtet wurde, weil er „dem einfachen Gläubigen für die Bedürfnisse des täglichen Lebens nichts zu geben vermochte“, ging man bald – vor allem unter dem großen Einfluß von *Ibn Hanbal* – dazu über, die Offenbarungstexte „so gelten zu lassen wie sie waren“. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 91. Auch fand die Rückkehr zu *Ijmâ* statt. Damit war diese Ära der *Mutaziliten* vorüber. Die Denkrichtung lebte in einigen islamischen Gegenden jahrhundertlang weiter und beeinflusste mehrere religiöse Richtungen und Sekten. Politisch wurden sie als Theologieketzer bekämpft. Vgl. hierzu Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 91 ff. Zur Entwicklung der einzelnen islamischen Rechtsschulen vgl. Sachau, E., *Zur älteren Geschichte des Mohammedanischen Rechts*, Wien 1870; ferner Schacht, J., *The Schools of Law and later Development of Jurisprudence*. In: *Law in the Middle East*, a.a.O., S. 57 ff.

41 Sie ist im übrigen wieder in der neuen Verfassung der „islamischen Republik Iran“ verankert worden. Zur weltlichen und religiösen Bedeutung der *Schia* innerhalb des Islam sei verwiesen auf Strothmann, R., *Schiiten und Charidschiten*. In: *Handbuch der Orientalistik*, Abs. 1, Bd. 8, Leiden–Köln 1961; ferner Ende, W., *Der schiitische Islam im gesellschaftlichen System Irans*, in: *Ursachen und Perspektiven der Entwicklung in Iran*, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, a.a.O., S. 77 ff.

Unabhängig von der unterschiedlichen Entwicklung der islamischen *Schiiten* ist schon hier der Tatbestand festzustellen, daß im Islam „die Rechtsentwicklung anfangs durchaus von der Realität ausgeht und ihren Problemen Rechnung trägt. Ganz besonders gilt dies den Aspekten des wirtschaftlichen Lebens“.⁴² Aus diesem Grunde wird versucht, im folgenden die wirtschaftlichen Inhalte der für alle islamischen Richtungen verbindlichen orthodoxen Lehre näher zu behandeln.

B. Inhalte der orthodoxen islamischen Wirtschaftslehre

Die orthodoxe Doktrin der islamischen Wirtschaft umfaßt folgende Teilbereiche: 1) das System der Besteuerung, 2) das Geld-, Kredit- und Handelswesen, 3) das Eigentums- und Erbrecht, 4) Umverteilung und soziale Gerechtigkeit.

1. Das System der Besteuerung

In der Frage der Besteuerung unterscheidet die orthodoxe Doktrin grundsätzlich zwischen der Besteuerung des Moslems und des Nichtmoslems, wobei die Diskriminierung des Nichtmoslems wesentlich dazu gedacht war, sie zum islamischen Glauben zu bekehren. Die teilweise harte Besteuerung der Nichtmoslems diente ferner als Beitrag zu ihrer Schutz- und Sicherheitsgarantie in der moslemischen Gesellschaft und als Ersatz für Dienstleistungsabgaben, zu denen die Moslems verpflichtet wurden (Wehrdienst).⁴³

Diese Abgaben, „*Jasyah*“ genannt, wurden anfangs nach Vereinbarung mit den nichtmoslemischen Stämmen als Pauschalsatz und/oder als Pro-Kopf-Abgabe erhoben. Im Falle eines Übertritts zum islamischen Glauben konnte diese Abgabe jedoch erlassen werden. Sie hat ihren Ursprung in der Sure 9, Vers 29 des *Qorâns*. Der *Jasyah*-Betrag wird darin jedoch nicht genau fixiert. Erst in der Zeit der „rechtsgeleiteten Kalifen“ wurde die Rate von *Jasyah* genauer festgelegt, wobei der Gedanke der Zahlungsfähigkeit der nichtmoslemischen Gruppen eine wichtige

42 Falaturi, A., Der Stellenwert des schiitischen Islams im gesellschaftlichen System Irans, in: Ebenda, S. 92ff.

43 Diese Diskriminierung bezog sich nicht auf politisches Gebiet, denn Anhänger des Judentums und des Christentums genossen als Schriftreligionen den staatlichen Schutz. Vgl. Khadduri, M., International Law. In: Law in the Middle East, Washington 1955, S. 362f. Dieser Schutz wurde später auch auf andere Religionsgemeinschaften wie beispielsweise auf die Anhänger des Zarathustra-Glaubens ausgeweitet. Vgl. hierzu von Grunebaum, Studien, a.a.O., Cahen, Islam I, a.a.O., S. 140ff. Dies schließt natürlich nicht aus, daß es seitens des Volkes in den einzelnen islamischen Regionen zur Intoleranz gegenüber den Anhängern anderer Religionen ebenso kam wie beispielsweise in wesentlich verstärktem Maße auch gegenüber unliebsamen islamischen Sekten.

Rolle spielte.⁴⁴ Später wurde diese Abgabe in den verschiedenen islamischen Machtbereichen modifiziert und neue Formen von Abgaben eingeführt. Die Besteuerungsgrundsätze der moslemischen Gemeinschaft können hinsichtlich ihrer praktischen Anwendung in folgende Steuerungsarten unterschieden werden:

1a) *Zakât*

Die Einführung eines *Zakâts*, in etwa gleichzusetzen mit einer Vermögenssteuer, war ursprünglich mit dem Ziel verbunden, dem Umverteilungsprinzip gerecht zu werden. *Zakât* gilt als eine der *fünf* individuellen religiösen Grundpflichten des Moslems.⁴⁵ Die Zahlung von *Zakât*⁴⁶ ist im *Qorân* in verschiedenen Suren erwähnt (z.B. Sure 9, 13 und 25). Diese Pflicht beinhaltete zunächst nur freiwillige Leistungen der begüterten Moslems, wobei als Begründung die Pflicht des Moslems gegenüber den ärmeren Mitgliedern und der Gemeinschaft der Moslems als Ganzes diente.⁴⁷ Basierend auf dem qoranischen Grundsatz, wurde *Zakât* jedoch bald in eine Steuer umgewandelt, die an den islamischen Staat zu entrichten war. In Wirklichkeit stand die Zahlung der Steuer mit der wachsenden Ausdehnung des Islams in Verbindung, denn nicht nur die Erfüllung der Gemeinschaftsaufgaben, sondern auch die Finanzierung der ständigen Kriege, die mit der Expansion des Islams ver-

44 Während der Kalifenherrschaft betrug der Abgabebetrag jährlich 48 Dirham für die Reichen, 24 Dirham für die Mittelschicht und 12 Dirham für die Armen. Diese festen Sätze führten zu einer ungleichmäßigen Belastung der nichtmoslemischen Bevölkerungsschichten, weshalb später die Rate flexibler gestaltet werden mußte. Darüber befand sich die *Ismâ der Ulamâs*. Vgl. hierzu Aghnides, M., *Mohammedan Theories of Finance*, New York 1916, S. 402. Eine Befreiung von dieser Steuerzahlung war allerdings bei Frauen, Kindern, Armen und all denjenigen, die in Zahlungsunfähigkeit geraten waren, schon zur Zeit des 2. Kalifen vorgesehen. Vgl. hierzu Khadduri, M., *International Law, a.a.O.*, S. 363 sowie Hamid ullah, M., *Muslim Conduct of State*, Lahore 1953, S. 106f.

45 Diese fünf obligatorischen Pflichten des Moslems sind: 1. *Schahâda* (Bekennnisformel), 2. *Salât* (das tägliche fünfmalige Gebet) 2. *Zakât*, 4. Fasten während des Monats Ramadân und 5. Die Pilgerfahrt nach Mekka (einmal im Leben).

46 Die Übersetzung von *Zakât* als Almosensteuer und ihre Interpretation neuerdings als Kirchensteuer geht an dem Inhalt des Begriffs *Zakât* vorbei. *Zakât* ist umfassender, obwohl aus der Liste der *Zakât*empfänger auch ihr charitativer Zweck unbestritten hervorgeht. Die *Zakât*empfänger sind lt. Sure 9 des *Qorâns*: die Armen, die Bedürftigen, die hoffnungslos Verskuldeten, die freigekauften Gefangenen, die Reisenden, die bedürftigen Konvertiten, die Islamkämpfer und schließlich auch die *Zakât*-Verwaltungen. Diese lange Liste führte früher, und führt bei den Fundamentalisten – vor allem in Pakistan – noch heute zu moderner Interpretation dieser *Zakât*-Leistungen. Vgl. im einzelnen hierzu Khalid, D., *Islamisches Wirtschaftssystem und Islamisches Erziehungswesen*. In: *Die politische Rolle des Islams im vorderen Orient*, Hamburg 1979. Vgl. ferner Choudhury, M.A., *Principles of Islamic Economics*; in: *Islamic Studies*, Bd. XXI, Nr. 2 (1982) S. 105.

47 Ursprünglich beinhaltete *Zakât* nicht Leistungen an die Regierung oder an die Steuereintreiber. Zu diesem Problem vgl. den Artikel von Schacht, J., *Zakat*, in: *Encyclopedia of Islam*, Leyden 1934.

bunden war, machten sie als Einnahmequelle unentbehrlich. Dennoch ist in der traditionellen Lehre die Freiwilligkeit und Nichtfreiwilligkeit bei der Zahlung dieser Steuer Gegenstand der Kontroversen geblieben. Im Verlauf der Entwicklung setzte sich aber das Prinzip durch, daß, wenn diese Steuer nicht freiwillig gezahlt wird, sie vom Staat zwangsmäßig einzutreiben ist. Maßgebend hierfür ist auch die Interpretation aller vier Hauptrichtungen: der *Mālikī*, der *Hanbalī*, der *Schafī* und der *Hanafī*, die im Prinzip eine Besteuerung des Vermögens um einen festen Satz von 1/40 des Vermögens (2,5%) fordern. Die Entrichtung der Steuer wurde sowohl in Form von Naturalien als auch von Wertabgaben festgesetzt, wobei auch hier nach Warenarten bestimmte Mindestvermögens- und Freigrenzen (*Nisāb*) akzeptiert wurden. Der Eigenart der Beduinen- und Nomadenwirtschaft zufolge umfaßten die Steuern neben der Besteuerung von Gold-, Silber- und anderen Handelswaren auch die Viehsteuer.⁴⁸ Zu bemerken ist dabei ferner, daß diese Steuern proportional zu entrichten waren und zunächst keine Progression vorgesehen war.

Diese Proportionalität hatte für die damalige Wirtschaft zur Folge, daß erstens Personen mit geringem Vermögen relativ stärker belastet wurden, was mit dem heutigen Prinzip vom steuerlichen Grundsatz der Gleichmäßigkeit nicht im Einklang steht.⁴⁹ Zum anderen brachte die Nichtberücksichtigung der Progression dem Staat generell geringere Einnahmen ein. Darüber hinaus war diese Steuer – wie erwähnt – an dem Grundsatz der Freiwilligkeit ausgerichtet, so daß insgesamt ihre ökonomische Bedeutung für den Staat als gering anzusehen war. Insofern trug sie zur Finanzierung der islamischen Expansion wenig bei. Nicht zuletzt ist es diesem Zustand zuzuschreiben, daß die Moslems, außer *Zakāt* zu zahlen, schon in den Anfängen des Islams verpflichtet wurden, durch *Dienstleistungsabgaben* die islamische Gemeinschaft, den „*Dar ul Islam*“ zu schützen.

1b) Boden- und Ertragssteuern

Da im Zuge der Eroberung immer neuer Länder nicht nur die Verwaltung zum Problem wurde, sondern der Staat mit der sehr schnell fortschreitenden Ausdehnung seiner Grenzen ebenfalls erhebliche Finanzmittel benötigte, wurden bereits zur Zeit des 2. Kalifen neue Steuern eingeführt und vor allem in der *Umayyāden-* und *Abbāsidenzeit* zu einem relativ komplexen System ausgearbeitet.

Die wichtigsten Quellen der Staatseinnahmen waren dabei die *Bodensteuer* und die Besteuerung der *Erträge aus dem Landbesitz*. Beim letzteren galt die Regel, daß *erstens* nur die Erträge und nicht das Land selbst, was eine zusätzliche Vermögenssteuer bedeutet hätte, besteuert wurde. *Zweitens* staffelte sich die Höhe der

48 Zur näheren Ausgestaltung dieser einzelnen Steuern vgl. Aghnides, M., a.a.O., S. 216f. sowie Ahmad, Z., *Nisab of Zakat*, in *Islamic Studies*, Bd. 20, Nr. 3 (1981), S. 239ff.

49 Da der Grenzsteuersatz nicht bekannt war, belastete die proportionale Besteuerung von 2,5% die Steuerzahler mit geringem Einkommen erheblich stärker.

Ertragssteuern nach der Qualität des Bodens. Sie betrug 5% von irrigiertem und 10% von nicht künstlich bewässertem Land. Die Steuer, *Ushar* genannt, betrug in der Regel 1/10 des Bruttoertrages.

Die *Boden-* und *Ertragssteuern* sind zwar im *Qorân* nicht explizit erwähnt, eine zusätzliche Besteuerung für das Wohl der islamischen Gemeinde ist jedoch im *Qorân* auch nicht ausgeschlossen. Der Staat konnte zudem auf diese für die damalige Zeit höchst attraktive Steuer nicht verzichten, zumal deren Höhe nach dem Urteil von „*Ulamâ*“ jederzeit geändert werden konnte und deshalb eine dem Finanzbedarf des Staates angepaßte Variabilität zeigte. Begründet wurde die Einführung dieser Steuern ebenfalls mit dem Hinweis, daß im moslemischen Idealstaat, d.h. in der Zeit der rechtsgeleiteten Kalifen (Kholafe Raschidin) eine Bodensteuer eingeführt wurde und Bestandteil der Besteuerung des Staates war.⁵⁰

Schon in der *Umayyâdenzeit* wurde bereits die nächste Form der *Bodensteuer*, nämlich die „*Kharaj*“, eingeführt, deren Besteuerungssatz wie bei der *Ushar* von der Qualität des Bodens, von der Art der Bebauung, von Produkt- und Bewässerungsart abhing. Der Steuersatz betrug prinzipiell das Doppelte von *Ushar*, ging jedoch in vielen Fällen bis zu einem Maximalsatz von 50% des Ertrages.⁵¹ Verpflichtet, den *Kharaj* zu zahlen, war zunächst die nichtmoslemische Bevölkerung, die in den Herrschaftsbereich des islamischen Staates kam bzw. dort ansässig war und die Bebauung des Landes nach wie vor vornahm. Auch eroberte Staats- und/oder private Ländereien, die neu parzelliert und als Erbpacht an prominente Moslems zwecks Verwaltung und Nutzung verteilt wurden, unterlagen dieser Art von Grundsteuer. Während jedoch Nichtmoslems eine wesentlich höhere Steuer entrichten mußten, wurden die Erbpächter zur Zahlung von nur 10% des Ertrags verpflichtet. Dabei war die Differenz zwischen den Abgaben der Erbpächter (10%) an den Staat und den Abgaben, die sie von den landbebauenden Pächtern erhielten, ihre Nettoeinnahme,⁵² die zwar nicht zusätzlich besteuert wurde, jedoch nach wie vor dem freiwillig zu leistenden *Zakât* unterlag. In der Praxis kam es sehr häufig vor, daß die nichtmoslemische Bevölkerung zum Islam überwechselte, die *Kharaj*-Abgaben dennoch weiterhin zahlen mußte⁵³, da der Staat die Minderung der Steuereinnahmen befürchtete.

Die *Kharaj*-Abgaben wurden in fixe und variable Abgaben unterteilt,⁵⁴ als Bemessungsgrundlage für die fixen Abgaben galt eine nach bestimmten Bewertungs-

50 Zuerst in der Zeit des 2. Kalifen *Omar* (634–644) eingeführt. Vgl. dazu Aghnides, a.a.O., S. 378; ferner Hamidullah, M., a.a.O., S. 145.

51 Vgl. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 45f. u. S. 100f. Vgl. hierzu ferner Aghnides, a.a.O., S. 378ff.

52 Vgl. Cahen, ebenda, S. 46.

53 Die Folgewirkung dieser Steuerart bei der nichtmoslemischen Bevölkerung war sehr häufig Landflucht. Auf die Besonderheiten und Detailbeschreibungen dieser Abgabeart in der *Umayyâden-* und *Abbâsidenzeit* vgl. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 45ff. und S. 108ff.

54 Die Bewertungskriterien waren beispielsweise eine bestimmte Fruchtart oder die Anzahl der auf dieser Bodeneinheit gepflanzten Bäume. Vgl. Cummings, J.Th., Askari, H. und

kriterien festgelegte Bodeneinheit. Dies hatte daher vor allem für die in der Mittelostregion blühenden Gartenkulturen erhebliche Bedeutung. Die variablen Abgaben differierten zwischen 20–25% des Ertrags.⁵⁵ Dies hat sich in einigen Ländern bis heute zur gängigen Praxis entwickelt.

Diese erhebliche Steuerlast hatte zur Folge, daß die Landbewirtschaftung zunehmend unrentabler wurde, so daß in starkem Maße Landflucht einsetzte. Die Frage, warum diese Landflucht, die nicht nur die nichtmoslemische Bevölkerung sowie die Konvertiten, sondern schließlich auch moslemische Bauern umfaßte, nicht zu einer Industrialisierung in Ballungszentren führte, bleibt offen. Bereits in der Blüte der *Umayyâden-* und *Abbâsidenzeit* konnte eine starke Bevölkerungsbildung in den Hauptstädten des islamischen Reiches und später auch in den Zentren der östlichen und westlichen islamischen Folge-Reiche, die erhebliche Ausmaße annahmen (Damaskus, Bagdad, Cairo, Fes, Kairuan etc.) festgestellt werden. Trotz Unterdrückung der Bauernaufstände und einer starken Landflucht mußten schließlich Sklaven importiert werden, um die Landbebauung, die in einigen Gebieten Plantagenwirtschaftsformen erreicht hatte, weiterhin sicherstellen zu können.⁵⁶ Offensichtlich hat der Reichtum an Arbeitskräften, besonders aber das schier unerschöpfliche Potential an Sklaven, eine Technisierung und damit die Entstehung von Industrien behindert.

Zusammenfassend kann über die *Boden-* und *Landertragssteuern* (*Ushar* und *Kharaj*) gesagt werden, daß sie, obwohl sie im *Qorân* nicht ausdrücklich erwähnt sind, doch einen wichtigen Bestandteil des klassischen, sogar des orthodoxen Islams bilden, da sie auf dem eindeutigen consensus prudentum der *Ulamâ*, d.h. der *Ijmâ* beruhen, die von allen islamischen Schulen akzeptiert und von islamischen Staaten erhoben wurden. Daß dabei diese Steuern später zu Ungerechtigkeiten und Auswucherungen führten, ist dem aus dem Expansionsdrang einzelner islamischer Staaten resultierenden, wachsenden Finanzbedarf zuzuschreiben. Dennoch waren die traditionellen Besteuerungen in den Staaten, in denen später Handwerk, Manufaktur und Handel schwungvoll betrieben wurden, wohl kaum ausreichend, um den wachsenden Finanzierungsproblemen lediglich durch eine Beschränkung auf die herkömmliche *Zakât-*, *Boden-* und *Ertragssteuern* gerecht zu werden. Dies bedeutete eine Verfestigung der Struktur des Steuersystems, da – zumindest in der Zeit, in der sich die Staaten streng auf die aus dem *Qorân* und der Tradition

Mustafa, A., Islam and Modern Economic Change, in: J.L. Esposito (ed.): Islam and Development. Religion and Sociopolitical Change, Syracuse 1980, S. 10; vgl. hierzu ferner Agnides, a.a.O., S. 385.

55 Vgl. ebenda.

56 Besonders zu erwähnen sind dabei die Zuckerplantagen im Irak, die infolge des Zuckerbedarfs der inländischen Bevölkerung und angesichts des bereits damals ausgeprägten internationalen Handels der Araber für den Export von erheblicher ökonomischer Bedeutung waren. In den Plantagen kam es nicht selten zu Aufständen, die aus der *Abbâsidenzeit* bekannt sind und grausam niedergeworfen wurden. Zu nennen ist dabei die *Zang-Revolution* des Ali ibn Muhammad (869–833). Vgl. hierzu besonders Cahen, Islam I, a.a.O., S. 137f.

abgeleiteten Besteuerungsgrundsätze beschränkten – die Besteuerung von neuen Erwerbsquellen vernachlässigt wurde. Es hätte daher einer modernisierten und säkularen Entwicklung im Finanz- und Steuerwesen bedurft, um die Grundlagen für einen modernen Staat zu schaffen. Insofern kann aus ökonomischer Sicht die Forderung der neueren fundamentalistischen Richtungen nach einer Reislamisierung auf Basis traditioneller Steuerprinzipien als höchst problematisch bewertet werden.

1c) Besteuerung von Bergbau und Bodenschätzen

Obwohl im *Qorân* die Besteuerung von Bergbau und Bergbauprodukten nicht vorgesehen ist, gelten die Bestimmungen des *Zakâts*, da sie sich im Prinzip auf alle Vermögensformen erstrecken können, selbstverständlich auch für die Erträge aus dem Bergbaubereich. Im Zuge der Ausdehnung des islamischen Machtbereichs, der sich bereits in den ersten zweihundert Jahren vom Indus bis zum Atlantik erstreckte, wurden Gebiete erfaßt, die reich an Bergbauprodukten und Edelmetallen waren.

Die einzelnen Schulen innerhalb der *Sunna* sind in der Frage der Besteuerung von Bergbau und Bergbauprodukten geteilter Ansicht. Die *Schafî*- und in ähnlicher Form die *Hanbalî*-Richtungen verlangten die Besteuerung von Bergbau und Bergbauprodukten nach den Bestimmungen des *Zakâts* (2,5%). Die Nichtmoslems wurden von diesen Steuern befreit.⁵⁷ Die *Hanafî*-Richtung dagegen beanspruchte von den Eigentümern einen Steuersatz auf ein Fünftel des Besitzes.⁵⁸ Dabei wurde unterschieden zwischen Erzen, aus denen pures Metall wie Gold, Silber, Blei etc. gewonnen werden konnte, und anderen Bergbauprodukten wie etwa Kohle. Erstere Produkte unterlagen der Besteuerung, während der Abbau und die Gewinnung von Kohle nicht besteuert wurden.⁵⁹

1d) Das *Muqataa*-System

Zur Erschließung weiterer Einnahmequellen diente das *Muqataa*-System,⁶⁰ das sowohl in der *Umayyâden*- und *Abbâsiden*- als auch später in der als ihre Nachfolge verstandenen osmanischen Zeit üblich war. Es wurde allerdings in den einzelnen

57 Vgl. Teil B, Abschn. 1 der vorliegenden Arbeit.

58 Vgl. Aghnides, a.a.O., S. 414.

59 Vgl. Cummings, J.Th., Askari, H. u. Mustafa, A., *Islam and Modern Economic Change*, a.a.O., S. 31.

60 Entsprungen aus dem arabischen Begriff „*gata*“, was schlicht eine „Abtrennung“, hier eine Abtrennung von Teilen der Einkünfte für den Herrscher (Sultan) bedeutet. Zu der Zeit des Propheten kannte man zwar dieses spezielle System nicht. Die späteren Herrscher konnten sich aber auf die Einkünfte berufen, die dem Propheten auch als „weltlichem Herrscher“ aus der eroberten Beute persönlich zugebilligt wurden. Nach dem *Qorân* (Sure 8, Vers. 41)

islamischen Herrschaftsbereichen in unterschiedlicher Form praktiziert. Während die *Umayyaden*- und *Abbāsiden*kalifen in *Muqataa* und *Qabāla* ein Verfahren der häufig unbegrenzten „kollektiven Steuerzahlung“⁶¹ entwickelten, das auf einige Dukaten angesetzt wurde und die Einnahmen des Staates und/oder des Kalifen bildete, entwickelten daraus die osmanischen Herrscher Steuern, die allen Untertanen (*Raya*) auferlegt und die dem Sultan bzw. den Mitgliedern der herrschenden Klasse zuteil wurden.⁶² Das *Muqataa*-System wurde im osmanischen Reich in die drei Kategorien *Timâr*, *Emânet* und *Ilitsâm* klassifiziert. Während die erste Form dem Lehnsystem des europäischen Feudalismus ähnlich war, wobei der Lehensherr die Einnahmen behielt und dafür dem Staat (dem Sultan) zu Diensten verpflichtet wurde, bildete die zweite Form die Einnahme aus den treuhänderisch verwalteten Gütern, die gegen Entgelt an den Staat übertragen wurden. Die dritte Form des *Muqataa*-Systems war die Steuerpacht, wobei der Steuerpächter (*Amîn* = Getreuer) einen Teil der Steuern für sich behalten durfte und den Rest an den Staat abführen mußte.⁶³ Diese Systeme führten nicht selten zur völligen Ausbeutung der davon betroffenen Gebiete bzw. Untertanen, die von orthodoxen Moslems mit Recht als Auswüchse der in den islamischen Steuergesetzen vorhandenen Flexibilität gedeutet wird.

1e) Zollabgaben, Verbrauchs- und Verkehrssteuern

In der orthodoxen islamischen Lehre sind keine speziellen Bestimmungen über Zollabgaben, Verbrauchs- und Verkehrssteuern aufgeführt, da diese in der Regel mit der jährlichen *Zakât*-Abgabe abgegolten wurden.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß das Wohl der Gemeinde speziellere Maßnahmen rechtfertigen kann, selbst wenn sie nicht im *Qorân* oder in der *Sunna* ausdrücklich vorgesehen sind, vorausgesetzt, daß sich diese Maßnahmen nicht gegen die Prinzipien von *Qorân* und *Sunna* richteten. In bezug auf Importe sollten allerdings nach dem *Figh* (islamische Rechtslehre) Import-Abgaben entrichtet werden, deren Höhe jedoch von der jeweiligen Konfession des Importeurs abhing. Dabei sollte der ausländische Nichtmoslem 10%, der inländische Nichtmoslemimporteur 5% und der Moslemimporteur 2,5% vom Warenwert als Abgabe entrichten, was in etwa den Bestimmungen des „*Ushar*“ und des „*Zakâts*“ entsprach. Wenn auch bei Moslems diese Zahlung mit der Entrichtung von *Zakât* abgegolten werden konnte, war die Praxis verbreitet, daß Kaufleute auf Handelswaren, Fracht

beträgt dieser Anteil 25% der Beute zur näheren Verwendung dieses Anteils, der dem *Imâm* ebenfalls zusteht. Vgl. Aghnides, a.a.O., S. 465.

61 Vgl. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 110f.

62 Vgl. Shaw, S.J., *Das osmanische Reich*, a.a.O., S. 93f.

63 Sie konnte pauschaliert werden. Normalerweise wurden die Steuerpachten auktioniert; als Steuerpächter kam jedoch nur ein bestimmter Personenkreis in Frage. Zu den Einzelheiten vgl. besonders Shaw, S.J., *Das osmanische Reich*, a.a.O., S. 95f.

und Registrierung je nach Warenart und dem Umsatz des Kaufmanns Abgaben in Höhe zwischen 20% und 30% an den Staat abführen mußten.⁶⁴

Die Rechtfertigung dafür lag in der Gebräuchlichkeit, die Interpretation des *Zakât*prinzips auszuweiten. Aber auch die Übernahme des byzantinischen Brauchs der Importabgaben, die von Moslems in Höhe von 10% des Warenwertes erhoben wurden, konnte einmal als Anwendung des Gewohnheitsrechts verstanden werden, da Byzanz teilweise dem islamischen Reich angegliedert war. Zum anderen konnte die Einführung eines an den Reichsgrenzen einheitlich erhobenen Satzes von 10% auf alle importierten Güter⁶⁵ gegenüber der moslemischen Bevölkerung (sowie den Nachbarstaaten) mit dem Hinweis auf die von den nichtislamischen Staaten ebenfalls erhobene Importsteuer gerechtfertigt werden.

2. Das Kreditwesen, Zins- und Zahlungsverkehr

Schon vor der islamischen Zeit war der Handel ein wichtiges Tätigkeitsfeld der Bewohner von Mekka und Medina. Grundsätzlich wurde der Handel und damit auch die Erzielung des Gewinns vom Propheten nicht nur wohlwollend bejaht, sondern auch als eine respektable wirtschaftliche Tätigkeit angesehen. Schließlich war der Prophet selbst in seinen jüngeren Jahren Kaufmann gewesen, und das in einer Zeit, in der die kaufmännischen Interessen im Vordergrund standen.⁶⁶ Dasselbe gilt auch für den großen islamischen Interpreten und Begründer der *Hanafi*-Schule, *Imâm Asam Abû Hanîfa*, der sich ursprünglich seinen Lebensunterhalt mit Textilhandel verdiente. Demzufolge waren Geldverleih und Kredite zwecks Finanzierung von Handelsgeschäften gegen Zinsen üblich.

Das Verbot des Zins ist daher eine der heftigsten Kontroversen im Islam. Ein wesentlicher Grund dafür ist die Definition des Zinsbegriffes, wie sie in der Zeit des Propheten festgelegt und später Gegenstand der Interpretation verschiedener islamischer Schulen wurde.

Das Zinsverbot wird auf den arabischen Begriff „*Ribâ*“⁶⁷ zurückgeführt, wonach dem gläubigen Moslem untersagt ist, Zinsgewinne zu tätigen. Dies ist in ver-

64 Vgl. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 153.

65 Vgl. Cahen, ebenda, S. 192.

66 Aus der Fülle der Literatur über die Zeit Mohammeds sei auf die ausgezeichneten Arbeiten von Watt, W.M., besonders verwiesen. Vgl. Watt, W.M., *Mohammed at Mecca*, Oxford 1973 und ders., *Mohammed at Medina*, Oxford 1975. Dies gilt allerdings nicht für gewisse Handelstätigkeiten, die sowohl im *Qorân* als auch in der Tradition (Hadîth) verboten ist, so etwa die betrügerische Tätigkeit/Handel mit vom Islam verbotenen Waren (Wein, Schweine etc.) und Handel mit Waren, die das Gemeingut darstellen.

67 Allerdings wird in der neuen Literatur darauf verwiesen, daß bereits der zweite Kalif *Omar* gesagt haben soll, daß der letzte Vers des *Qorâns*, der offenbart wurde, den *Usury* (Wucherzins) betraf und der Prophet unmittelbar danach starb, so daß er den Inhalt des Begriffes „*Ribâ*“ nicht mehr erklären konnte. Vgl. Qureshi, *Islam and the Theory of Interest*, a.a.O., S. 70.

schiedenen Suren des *Qorâns* festgelegt.⁶⁸ Die Interpretation von *Ribâ* ist daher sowohl in der älteren als auch in der neueren islamischen Wirtschaftsliteratur höchst heterogen und umstritten.

Nahm „*Ribâ*“ als Zins für Konsumtivkredite den Charakter von Wucherzinsen an, führte also zum Ruin der Kreditnehmer, weil sich schon bei Nichtrückzahlung die Schulden verdoppelten oder gar vermehrfachten, so war „*Ribâ*“ – auch im Einklang mit dem „kanonischen Zinsverbot“ anderer Religionen – den Moslems strengstens untersagt. „*Ribâ*“ wäre dann mit dem Begriff „*Usury*“ gleichgesetzt.⁶⁹ Wenn aber der Zins – sei er Geld- oder auch Realzins – als Rate des Profits verstanden wird, wird er mit Ausnahme einiger weniger Interpreten⁷⁰ – von den angesehenen Schulen ebenso wie von allen modernen ökonomisch ausgebildeten Islamwissenschaftlern – als mit den islamischen Gesetzen vereinbar betrachtet. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Interpretation des *Imâm Râsî* (gest. 925), wonach eine Zinszahlung auf Geschäftsdarlehen akzeptiert werden kann. Danach ist es nicht immer und nicht unbedingt gesagt, daß der Profit allein durch die Anlage bzw. durch Investition der Geldmittel im eigenen Geschäft möglich ist. Die Möglichkeit des Gewinns wie auch des Verlustes ist bei Investitionen des Kapitalbesitzers in seinem eigenen Betrieb ebenso vorhanden wie bei alternativen Anlagen, beispielsweise in Form von Beteiligungen an anderen Unternehmungen. Insofern beinhaltet nach moderner ökonomischer Interpretation ein solches Darlehen „Opportunitätskosten“ für den Darlehensgeber, d.h. Verzicht auf den Gewinn, den der Kreditgeber hätte erreichen können, wenn er das Geld anderweitig investiert hätte.⁷¹ Die Höhe dieses Zinses (Profitrate) bestimmt sich dann – wie in allen Marktwirtschaften – nach den Gegebenheiten des Marktes. Sie entspricht mit geringer Abweichung der realen Rate der gewinnbringenden Investitionen.⁷²

68 Vgl. Sure 2, Vers 275 f. sowie Sure 3, Vers 130.

69 Samiullah zitiert mehrere *Hadîth*, die den *Usury* strengstens getadelt und verboten haben. Vgl. Samiullah, M., Prohibition of Riba (Interest) & Insurance in the Light of Islam. In: Islamic Studies, Bd. 21, Nr. 2 (1982), S. 62. In der Praxis war es jedoch üblich, trotz Verbot Konsumtivkredite mit Wucherzinsen zu belegen; eine Kreditform, die bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch weit verbreitet ist. In Streitfällen konnte allerdings kein rechtlicher Anspruch erhoben werden.

70 In Übereinstimmung mit den traditionellen Schulen des Islams lehnen die Anhänger der fundamentalistisch orientierten moslemischen Wirtschaftswissenschaftler, deren Vertreter heute im Iran und in Pakistan sehr zahlreich sind, nach wie vor diese Zinsart als verboten ab. Vgl. hierzu besonders Choudhury, M.A., The Rate of Capitalitation in Valuation Models in an Islamic Economy, Papier prepared for the Follow up Seminar on the Monetary and Fiscal Economics of Islam, Islamabad 1981. Samiullah, M., Prohibition of Riba (Interest), a.a.O., S. 53ff.

71 Vgl. Noorzoy, S., Islam Laws on Riba an their Economic Implications. In: International Journal of Middle East, Bd. 14, Heft 2 (1982), S. 4f.

72 Fälschlicherweise wird diese Rate von einigen islamischen Autoren mit dem von Keynes eingeführten Begriff der Grenzleistungsfähigkeit des Kapitals gleichgesetzt. Damit wird versucht, das Keynes'sche Konzept als Rechtfertigung für den im Islam erlaubten realen Zins

Auch im Bereich des Handels wurden solche Gewinnbeteiligungen als zulässig angesehen, zumal hier die Möglichkeiten des Gewinns ebenso wie diejenigen des Verlustes eingeschlossen waren. Die traditionellen Interpreten des Islams haben dafür den Begriff „*Mudârabâ*“ eingeführt, der im Grunde zwar das Darlehen in Geld oder Geldbeteiligung in einem Geschäft vorsieht, wie bereits vor dem islamischen Zinsverbot in Arabien praktiziert wurde, der aber Darlehen in Form von Waren nicht zuließ, die Rückzahlung jedoch sowohl in Geld als auch in Waren erfolgen konnte.⁷³ Wichtig war dabei, daß mit dem Darlehen Einkommen durch „Arbeit“ (wirtschaftliche Betätigung) geschaffen werden mußte, weil Zinsen für Darlehen ohne Arbeit, d.h. ohne einkommenschaffende Zirkulation verboten waren.⁷⁴ Insofern wird von modernen Apologeten der islamischen Zinsverbotstheorie die Institution von *Mudârabâ* als eine Art Preis für die „Allokation von Geld“ verstanden, die gewinnbringend nur in „realen Investitionen“ sowohl im privaten als auch im öffentlichen Sektor möglich ist.⁷⁵ In gleicher Weise kann nach überwiegender Mehrheit der Interpreten der islamischen Wirtschaftslehre das im Islam vorgesehene Prinzip der „*Muschârakâ*“ verstanden werden, welches nichts anderes als Beteiligung an Kapitalgesellschaften, Genossenschaften und anderen Beteiligungsformen darstellt. Es war und ist laut herrschender Ansicht mit den islamischen Gesetzen vereinbar und wurde in allen islamischen Gesellschaften seit jeher praktiziert. Es ist dabei zu unterscheiden zwischen einer stillen und einer aktiven Beteiligung, deren Formen vertraglich festgelegt werden können.

Da „*Ribâ*“, verstanden als Geldzins für Darlehen, im *Qorân* verboten ist, können seine Interpretationen durch andere vielfältige Formen und Begriffe zwar Rechtfertigungen für eine dem herkömmlichen Zinsbegriff ähnliche und ergänzende Betrachtung sein; für die Erscheinungsform des Zinses als solches sind sie jedoch nicht aussagefähig bzw. rein dogmatischer Natur. Definiert man den Zins wie in der Wirtschaftstheorie allgemein üblich als „Preis für die Inanspruchnahme von Geldkapital“, ausgedrückt in v.H. für einen bestimmten Zeitraum, so ist er auch verboten. Für die Begriffe „*Mudârabâ*“ und „*Mushârakâ*“ gibt es zwar in der Wirtschaftswissenschaft entsprechende, aber auch wesentlich differenziertere Begriffsformen, die allerdings vom reinen Zinsbegriff erheblich abweichen.

(Ertragsrate) theoretisch zu untermauern, so beispielsweise von Choudhury, Principles of Islamic Economics. In: Islamic Studies, Bd. 21, Nr. 2 (1982), S. 101.

73 Cahen weist darauf hin, daß in der *Umayyâden-* und *Abbâsidenzeit* die *Mudârabâ* „dem Risiko des Kaufmanns besser als den entsprechenden Verfahren der Byzantiner oder Juden“ gerecht wurde. „Jüdische Kaufleute legten Wert auf die Feststellung, daß sie islamische Verfahrensformen benutzten. Man ersieht daraus, daß sogar Nichtmuslimen das islamische Gesetz und die islamische Praxis zuweilen als Fortschritt gegenüber früheren Zeiten bzw. umliegenden Ländern erschienen“. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 194.

74 Vgl. hierzu die sehr ins Detail gehende Analyse von Noorzoy, S., *Islamic Laws on Riba*, a.a.O., S. 100f.; ferner Choudhury, M.A., *Principles*, a.a.O., S. 100f.

75 Diese Betrachtung rechtfertigt zwar die produktive Anlage des Geldes, sie vernachlässigt aber die arbeits- und einkommenschaffenden Aspekte des Konsumdarlehens, das in der modernen ökonomischen Theorie einen festen Platz hat.

Ein solches Zinsverbot bewirkt, daß zwar Erträge aus den investierten Mitteln im Handels-, im Dienstleistungs-, in den handwerklichen und industriellen Bereichen sowie in der Landwirtschaft realisiert werden können, nicht hingegen aus Geldanlagen wie z.B. Sicht-, Termin- und Spareinlagen,⁷⁶ festverzinsliche Wertpapiere, Geldmarktpapiere⁷⁷ und weitere Arten sonstiger Finanzierungspapiere. Die strikte Befolgung einer solchen Politik würde der nationalen Geldpolitik keinen Spielraum lassen. Auch im internationalen Rahmen müßten nach diesem Zinsverbotsprinzip die Einnahmen aus ausländischen Anlageformen der inländischen Banken und Firmen verboten sein, ein Tatbestand, der angesichts der z.Z. gewaltigen Überschüsse islamischer Ölländer und deren Anlagen in ausländischen Banken (insbesondere in Form von Euro-\$- und Euro-DM-Geschäften) zu Bedenken Anlaß gibt, da durch solche Regelungen erhebliches Kapital ungenutzt bliebe. In der neueren islamischen Wirtschaftsliteratur werden zwar immer wieder die Möglichkeiten von „zinslosen Banken“ diskutiert,⁷⁸ Maßnahmen, die teilweise zum Paket der „Reislamisierungsversuche“ einiger islamischer Länder gehören⁷⁹ und teilweise

76 In Geschäftsbanken, soweit sie keine Beteiligungs- und Investitionsbanken darstellen und den Einlegern feste Zinsen zahlen.

77 Das sind kurz- und mittelfristige Titel wie Schatzwechsel, Schatzanweisungen etc.

78 Aus der stark anwachsenden Zahl der islamischen Literatur über die zinslosen Banken sei in diesem Zusammenhang auf das Modell von A. El-Naggar verwiesen. Danach sollen Sicht-, Termin- und Spareinlagen bei den Banken nicht a priori verzinst werden, sondern der Beteiligung und Finanzierung der von der Bank geförderten Investitions- und Dienstleistungsprojekte dienen. Erst aus den Gewinnen dieser Projekte, die der Bank zufließen (abzüglich Kosten der Bank), könnte dann der Bankgewinn ermittelt und dieser Gewinn nach bestimmten Schlüsseln an die Bankeinleger und Kapitaleigner in Form von Dividendenausschüttungen verteilt werden. El-Naggar, A., *Islamic Banks, A Model and the Challenge*. In: *The Challenge of Islam*, hrsg. von A. Gauhar, a.a.O., S. 220ff. El-Naggar hat seine Ideen im Nildelta und im Sudan in die Praxis umgesetzt. In Saudi-Arabien werden sie in umfangreicher Form durch die Association of Islamic Banks in Jeddah praktiziert, die er z.Z. als Generalsekretär leitet. Nach seinen dem Verfasser gegenüber ausgeführten Darlegungen scheiterte hingegen sein Versuch im Somaliland wegen der dortigen politischen Entwicklung. Diese Alternative entspricht zwar dem im Islam anerkannten Prinzip des „*Mudāraba*“ und „*Mushāraka*“, man geht allerdings ebenfalls von der Voraussetzung aus, daß solche Banken Gewinne abwerfen. Daß bei einem solchen System nicht nur Verrechnungsprobleme auftauchen, sondern daß es auch einen kostspieligen und aufgeblähten Verwaltungs- und Kontrollapparat erfordert, sei nur unterstrichen. Vgl. hierzu besonders Nienhaus, *Islamische Ökonomik*, a.a.O., S. 288; ders., *Islamische Banken suchen Dialog mit dem Westen*. In: *Die Industrie*, Jg. 81, Nr. 23 (1981), S. 18f.; zu diesem Problemkreis vgl. ferner Nienhaus, V. und Schmelzer, H., *Islamische Banken-Kredit nach dem Qoran*. In: *Wirtschaftswoche*, 25. Jg., Nr. 27 (1981), S. 58ff.; ferner Siddiqi, M.N., *Banking without Interest*, sowie Uzair, M., *Some Conceptual and Practical Aspects of Interest-Free-Banking*. In: *Islamic Studies*, Bd. 15 (1976), S. 247ff.

79 Hierzu sind beispielsweise Ägypten, Bahrain, Dubai, Kuwait, Jordanien, Pakistan, Jemen, Vereinigte Arabische Emirate zu zählen. Neuerdings auch der Iran. Die in diesen Ländern gegründeten Banken zeichnen sich durch eine Vielfalt unterschiedlicher Organisationen und Geschäftsarten aus. Vgl. den von G.G. Klöwer zusammengefaßten Bericht des Inter-

bereits ergriffen wurden. Ihre weitere Verbreitung würde aber eine völlig neue Gesetzgebung und eine Abkehr von der klassischen Geschäftspolitik moderner Banken, nämlich von kurz- und mittelfristigen Kreditgeschäften, Kontokorrent, Wechsel, Lombard, Hypotheken und Kleinkrediten bedeuten. Auch die Möglichkeit der kurz- und mittelfristigen Refinanzierung der Banken bei der Zentralbank wird, wenn nicht ganz unterbunden, so doch in erheblichem Maße eingeschränkt. Das bereits in mühevoller und jahrhundertelanger Arbeit entwickelte, einträgliche, praktikable und bewährte zwei- oder mehrstufige Bankensystem wäre somit völlig in Frage gestellt und würde seine grundlegende Bedeutung als Kapitalsammelstelle verlieren.

Ein weiteres Argument, das den Befürwortern des Zinsverbotes dient, besteht hinsichtlich des spekulativen Charakters in Portfolioanlagen. Unter dem Portfoliomanagement wird die alternative Entscheidung verstanden, Geld entweder in Form von Kasse zu halten oder in Vermögensformen wie Bankeinlagen, festverzinslichen Wertpapieren etc. anzulegen. Diese alternativ zur Kasse zu haltenden Aktiva beinhalten die Vorteile des Ertrages ebenso wie die Risiken des Kursverlustes der Papiere, wobei sie jedoch mit einem gewissen Grad der Spekulation⁸⁰ verbunden sind. Dies gilt auch für die reinen Geld- und Devisengeschäfte, die zwischen den Banken getätigt werden, ohne daß dabei das Geld in Handels-, Dienstleistungs- und Industrieunternehmungen investiert worden wäre, und aus deren Kursgewinnen bei Devisenanlagen der Devisenbestand erhöht werden kann. Dem islamischen Spekulationsverbot zufolge sind diese reinen Wechselkursgeschäfte an den Devisenbörsen sowie alle Formen von Termin- und Swapgeschäften und Zins- bzw. Devisenarbitrage unzulässig. Nicht nur die traditionellen Schulen, sondern auch einige neuere Islamwissenschaftler sehen in allen Spekulationen einen deutlichen Verstoß gegen die Wirtschaftsprinzipien des Islams.⁸¹ Die Folgen eines solchen Zinsverbots sind für die Entwicklung der intermediären Finanzinstitutionen, für den Monetisierungsgrad der Wirtschaft und für einen großen Teil der

nationalen Symposiums über „Islamic Banks and Strategies for Economic Cooperation“, hrsg. v. der Deutschen Stiftung für internationale Entwicklung, Baden-Baden 1981.

80 Unter das Spekulationsverbot des Islam fielen ursprünglich Warenspekulationen, weil sie die Ausbeutung der Armen durch die Reichen bedeuteten. Sie können sich jedoch aus der allgemein gehaltenen Formulierung des Spekulationsverbotes auf jede Form und jede Art der Spekulation ausdehnen. Vgl. Choudhury, a.a.O., S. 68ff.

81 Vgl. Choudhury, a.a.O., S. 68ff. Zur Rettung des islamischen Spekulationsverbots wird neuerdings zwischen „stabilisierenden“ und „destabilisierenden“ Spekulationen unterschieden. Während bei Spekulationen, die den Marktpreis stabilisieren, das Spekulationsverbot nicht einheitlich interpretiert wird, handelt es sich bei den destabilisierenden Spekulationen um spekulative Eingriffe in den Markt, die zwecks kurzfristiger Erlangung von Gewinnen Mangelerscheinungen auf dem Markt bewirken und somit den Marktpreis künstlich in die Höhe treiben. Solche Spekulationen fallen aber nach herrschender Auffassung eindeutig unter das Spekulationsverbot des Islams. Vgl. Noorzoy, Islamic Laws on Riba, a.a.O., S. 11.

finanziellen Infrastruktur eines Landes und somit für die gesamte wirtschaftliche Entwicklung kaum überschaubar.⁸²

In diesem Zusammenhang soll nicht unerwähnt bleiben, daß das Spekulations- und Zinsverbot in den islamischen Ländern zur Umgehung der orthodoxen Rechtsvorschriften führte, in denen die Regierungen, durch das Urteil (*Fetwâ*) angesehener Rechtsgelehrter abgesichert, den Zins einfach als Dividende definierten oder anderweitig uminterpretierten⁸³ oder darauf verwiesen, daß die Kreditnehmer sehr häufig in die Abhängigkeit der fremden bzw. nichtmoslemischen Banken gerieten, weil eigene Banken, die die Kreditfunktion hätten übernehmen können, nicht existierten. Wesentlich schlimmer war allerdings die Abhängigkeit der Kreditschuldner vom nicht organisierten Kreditmarkt, von den Geldverleihern etwa, die in der Regel Zinssätze von 40–50% p.a., in vielen Fällen sogar bis zu 100% p.a. nahmen.⁸⁴ Diese in den Handelszentren ebenso wie in der ländlichen Wirtschaft weitverbreitete Praxis der kurz- und mittelfristigen, häufig aus der Not geborenen Konsumtivkredite führte mangels organisierter Kreditmärkte (Banken) vielfach zum Ruin der Kreditnehmer. Dies führte im wesentlichen dazu, daß die das Wachstum fördernden produktiven Investitionen ausblieben.

82 Die erhebliche Bedeutung einer solchen finanziellen Infrastruktur für die wirtschaftliche Entwicklung der Länder der dritten Welt ist in der Entwicklungsliteratur allgemein anerkannt. Aus der Fülle der Literatur sei verwiesen auf Goldsmith, R.W., *Financial Structure and Development*, New Haven 1969; McKinnon, R.J., *Money and Capital in Economic Development*, Washington 1973, und Gurley, J.G., Shaw, E.S., *Financial Development and Economic Development*. In: *Economic Development and Cultural Change*, Bd. 15 (1966/67).

83 Die *Fetwâ* war allerdings sachlich meist sehr schwierig zu beurteilen, da nicht immer feststellbar war, ob der Zinszahlung bei Kreditnahme eine wirtschaftliche Tätigkeit vorausging oder nicht, um sie als Dividende zu erklären, die dann dem als legal angesehenen Prinzip von *Mudâraba* und *Mushâraka* entsprochen hätte. Ungeachtet dieser Schwierigkeit konnte die *Fetwâ* aber auch nur dort erwirkt werden, wo die Rechtsgelehrten mit der Regierung kooperierten bzw. als „verlängerter Arm“ der staatlichen Institutionen fungierten. Beispiele dafür gab es im späteren Osmanenreich, wo die Einführung des Handelsrechts die Grundlagen für die Gründung der ersten Banken in einem moslemischen Staat schuf. Um die Kompatibilität der Zinsen und Gebühren der Banken mit der islamischen Lehre zu erklären, wurde im Jahr 1906 in Indien von der moslemischen Gemeinschaft in Punjab schlicht festgestellt, daß bei der Einlage des Geldes bei Banken das Ziel nicht Zinseinnahme sei, sondern eine Sicherung des Besitzes des Einlegers. Die empfangene Kommission der Bank sei „ein Honorar, ein Lohn und kein Zins“. Zitiert nach Rodinson, a.a.O., S. 198. Im streng konservativ-islamischen Afghanistan wurde der Bankzins bei der Gründung der ersten Bank in diesem Lande im Jahr 1933 einfach als „*Tichetpûei*“, eine Art Stempelgebühr, erklärt (d. Verf.). Diese Bezeichnung ist dort bis heute üblich.

84 Ungeachtet des islamischen Zinsverbotes sind Darlehen bei solchen Zinsen vorwiegend in der ländlichen Wirtschaft der Mittelostregion bis heute weitverbreitet, da mangels einer funktionierenden finanziellen Infrastruktur der nichtorganisierte Kapitalmarkt diese Aufgaben übernimmt. In der Regel sind es dabei die Großgrundbesitzer und Händler, die solche kurzfristigen Kreditfunktionen wahrnehmen.

Da sich das Bankwesen mit Einlagen- und Kreditgeschäften in den islamischen Ländern bis Ende des 19. Jahrhunderts aufgrund des Zinsverbotes nicht entwickeln konnte, florierte es nur dort, wo mit der Übernahme von europäischen Gesetzen – meist in den bereits kolonisierten Gebieten – die Gründung von Banken und sonstigen Finanzinstitutionen ermöglicht wurde. Das erklärt das Entstehen moderner Banken in Indien und Ägypten. Wegen der unverändert bestehenden Gesetze zunächst auch nach der Teilung Pakistans erlebten dort die Banken ebenfalls einen immensen Aufschwung, so daß sie einen entscheidenden Beitrag zur inländischen Investitionsförderung und zur Finanzierung von Exporten leisten konnten. Eine angestrebte Rückkehr zum System der zinslosen Banken wird in Pakistan aus der Sicht des islamischen Zinsverbotes zwar verständlich, erfordert aber starke staatliche Eingriffe bzw. eine völlige Verstaatlichung von Banken, deren Erfolge jedoch nach der bisherigen Praxis fraglich bleiben.⁸⁵

3. Das Eigentums- und Erbrecht

Weitere kontroverse Fragen der islamischen Wirtschaftslehre bilden das Eigentumsrecht und die Umverteilungslehre. Die soziale Gerechtigkeit wird an sich als „*raison d'être*“ des Islams angesehen, unabhängig davon, ob sie nun in der Praxis verwirklicht wird oder nicht. Als Idealbild der Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit wird dabei die „gerechte Gesellschaft“ der ersten Periode, der Zeit des Propheten und der vier rechtsgeleiteten Kalifen (630–661) gesehen. Nach der moslemischen Darstellung war die Solidarität in der islamischen Gemeinde in dieser Zeitspanne voll verwirklicht.

Betrachten wir zunächst das *Eigentumsrecht*, so kann festgestellt werden, daß das private Eigentum im Islam grundsätzlich anerkannt ist. Es ergibt sich eindeutig aus dem *Qorân*, aus der *Sunna* und dem *Schariarecht*.⁸⁶ Allerdings unterliegt es, was die Quellen des Eigentumserwerbes sowie die Verwendung des Einkommens anbelangt, ebenfalls gewissen Einschränkungen.

Danach entsteht das legitim *erworbene Einkommen* erstens durch die Leistung des Eigentümers selbst und zweitens durch die Vererbung, wobei im islamischen Erbrecht dafür bestimmte Regeln entwickelt wurden.

Ziele der im *Qorân* angeführten Bestimmungen der Erbteilung sind die Vermeidung von Akkumulation sowie die Erzielung einer gerechten Verteilung des Ver-

85 In Pakistan sind mittlerweile die Großbanken – wie auch im Iran seit der „islamischen Revolution“ 1979 – verstaatlicht. Entsprechend der orthodox interpretierten islamischen Lehren sind dabei auch die Zinsen abgeschafft und durch Gewinnbeteiligung, etwa nach dem *Mudâraba*- und *Mushâraka*-Prinzip eingeführt.

86 Vgl. hierzu das grundlegende Werk von Scha cht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1979. Aus der neuen deutschsprachigen Literatur vgl. hierzu ferner Ramadan, S., *Das Islamische Recht*, a.a.O., S. 38f.

mögens⁸⁷, obwohl aus der heutigen Sicht der Gleichberechtigung von Mann und Frau eine gleichmäßige Verteilung zwischen den männlichen und weiblichen Erben nicht vorgesehen ist. So bestimmt der *Qorân* beispielsweise, daß den Söhnen das Doppelte von dem zusteht, was die Töchter erhalten,⁸⁸ eine Regelung, die darauf zurückzuführen ist, daß der *Qorân* in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung der Araber offenbart worden ist.⁸⁹

Ein weiterer Aspekt des islamischen Erbrechts, in dem von orthodoxen Moslems ebenso wie von modernen Autoren der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit gesehen wird, ist, daß nach dem *Qorân* nicht mehr 1/3 des Vermögens testamentarisch im voraus festgelegt werden kann. Nach der Interpretation des *Scharia*-Rechts ist ein solches Testament nur dann zulässig, wenn die über das Drittel hinausgehende Summe nur Wohltätigkeitszwecken dient.

Ein Testament zugunsten nur eines Erben ist verboten. Dadurch wird zwar das in der islamischen Lehre postulierte Primat der Gerechtigkeit aufrechterhalten, die Erbteilung auf mehrere Personen hatte jedoch auch zur Folge, daß ökonomisch gesehen die Realkapitalbildung und damit die Einführung von technischem Fortschritt verhindert wurde. Insbesondere in bezug auf die Bodenbewirtschaftung waren daher durch die weitgehende Parzellierung des Bodens sinkende Erträge unvermeidbar. Ein Ansatz, dieser Entwicklung entgegenzutreten, wurde zwar durch Bodenrechtsreformen verfolgt, diese waren aber derart spezifisch, daß für ihre Verwirklichung eine grundlegend neue Gesetzgebung erforderlich wurde.⁹⁰

Hinsichtlich der Verwendung des Eigentums bestehen insofern Einschränkungen, als es nicht zulässig ist, daß die Verwendung des Eigentums über die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse des Eigentümers hinaus erfolgt, da hierdurch der Gemeinschaft Schaden zugeführt wird. Diese Einschränkung der Eigentumsverwendung ergibt sich wiederum aus dem Kerngedanken des islamischen Glaubens, dem *Tawhîd* (die Einheit Gottes), wonach das „absolute Recht an Eigentum“ dem Gott allein vorbehalten bleibt. Daraus kann gefolgert werden, daß das abgeleitete Privateigentumsrecht ökonomisch gesehen nur ein „sekundäres Nutzungsrecht“ darstellt. In diesem Zusammenhang weisen islamische Autoren darauf hin, daß aus ökonomischer Sicht sämtliche Naturreichtümer in erster Linie Eigentum der Gesellschaft sind und daß, falls der einzelne mit seinen privaten Naturreichtümern dem Gemeinwohl nicht dient, sein Eigentum entweder einem anderen

87 Vgl. Yasseen, S.S., Woman in Islamic Society. Social economic and legal rights. In: *IJLS*, Islam and a New international economic order, a.a.O., S. 66.

88 Die Erbteilung ist im *Qorân* im Detail geregelt in Sure 4, Vers 11, 12 und 176. Vgl. Der Koran. Übersetzung von R. Paret, 2. Auflage, Stuttgart 1980, S. 61 und S. 78.

89 Khalid weist darauf hin, daß nicht zuletzt aus diesem Grunde diese Gesetze in den Gesellschaften, in denen mutterrechtliche Regelungen vorherrschten, nicht durchgesetzt werden konnten. In Indien beispielsweise kam es deshalb gelegentlich zu Rekonversionen. Vgl. Khalid, D., Die politische Rolle des Islams im Vorderen Orient, Hamburg 1971, S. 152.

90 So z.B. in Ägypten, im Irak, im Iran und in Pakistan während der 50er und 60er Jahre.

Mitglied der Gesellschaft oder dem Staate zu übertragen ist.⁹¹ Diese Restriktion spielte eine grundsätzliche Rolle bei der Frage danach, inwieweit Eigentum an Produktionsmitteln zu gestalten sei, eine Frage, die zwischen den orthodoxen Moslems und den säkular-liberal ausgerichteten, besonders aber bei den sozialistisch orientierten Modernisten zu heftigen Kontroversen geführt hat.⁹² Während die orthodoxen Anhänger des Islams Eigentum aller Art bejahen, seine Verwendung jedoch als eine Sozialverpflichtung des Eigentümers ansehen,⁹³ verlangt die stark anwachsende Zahl der Autoren des sozialistischen Lagers die Forderung nach einer Verstaatlichung des Eigentums, besonders des Eigentums an Rohstoffen, Bodenschätzen und der anderen Produktionsmittel. Dabei ist zu bemerken, daß sich eine solche Forderung weder im Frühislam noch im späteren säkularistischen Islam stellen konnte, da revolutionäre Umverteilungsprozesse, die als Folge von Industrialisierung hätten abgeleitet werden können, in den islamischen Ländern nicht möglich waren. Die Idee der sozialen Gerechtigkeit wurde daher im orthodoxen Islam durch eine andere Umverteilungspolitik verfolgt.

Die *Umverteilungslehre* kann einmal sowohl aus dem *Qorân* als auch aus dem *Hadîth* und dem *Scharia*-Recht abgeleitet werden.⁹⁴ Zum anderen betonen sowohl die älteren Schriften als auch die neueren Erklärungen der islamischen Juristen und Wirtschaftswissenschaftler die soziale Gerechtigkeit der qoranischen Lehre.⁹⁵ Bei näherer Betrachtung ergibt sich der Umverteilungsprozeß im Grunde

91 Vgl. Abu-Suleyman, A.H.A., The Theory of the Economics of Islam. In: Contemporary Aspects of Economic Thinking in Islam. Proceedings of the Third East Coast Regional Conference of the Muslim Students Association of the USA and Canada, o.O. 1968. Dies wird auch von Ghazanfar betont, der diesbezüglich folgendes bemerkt: „Islam views the right to private ownership as not absolute; certain basic human rights must precede rights to property. Ultimate ownership is God’s; man is surely a trustee“. Ghazanfar, S.M., Development Ethics, and Economics: Socio-Economic Justice in Islam. In: Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Bd. 5, Nr. 2 (1981) S. 21. In ähnlicher Weise wird die Frage der Naturreichtümer und Bodenschätze in der Islamic Declaration gesehen, die diese Reichtümer als ein von Gott dem Menschen „treuhänderisch“ anvertrautes Gut ansieht, dessen Gebrauch für das Gemeinwohl bestimmt ist. Vgl. *Universal Islamic Declaration*, a.a.O., S. 13.

92 Es ist in diesem Zusammenhang allerdings darauf hinzuweisen, daß diese Frage weder im *Qorân* noch vom Propheten Mohammed beantwortet wurde. Vgl. Rodinson, a.a.O., S. 38.

93 Sie bejahen beispielsweise, daß, wenn *Zakât* für die Befriedigung der sozialen Bedürfnisse nicht ausreicht, der Staat dann andere Formen von Steuern erlassen kann, um dieser Verpflichtung nachzukommen.

94 In mehreren Suren, z.B. Sure 2, Vers 43, 110, 177, Sure 9, Vers 60 sowie Sure 59, Verse 7–9.

95 Vgl. beispielsweise die schon mehrfach zitierte „Universal Islamic Declaration“, in der sowohl die Verteilung von erworbenem und erbtem Vermögen für soziale Zwecke nach den islamischen Grundsätzen gefordert als auch darauf hingewiesen wird, daß Diskriminierung von Empfängern aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses ihrer Rasse sowie ihres Geschlechts nicht zuzulassen ist. Vgl. *Universal Islamic Declaration*, a.a.O., S. 5, 8 und 13.

aus dem im Islam verankerten „absoluten“ und „abgeleiteten“ Eigentumsrecht, aus den Bestimmungen der Lehre vom *Erbrecht*, *Zakât* und *Sadaqa* sowie den Forderungen über die Vermeidung von Wucherzinsen, Luxuskonsum und von Verschwendung. Daraus könnte gefolgert werden, daß dem Staat die Aufgabe zufällt, im Interesse der Wohlfahrt der Gemeinde den über die individuellen Bedürfnisse des einzelnen hinausgehenden Anteil der Überschüsse umzuverteilen und die die Masse benachteiligenden Praktiken zu unterbinden. Die hier zugrunde liegende Idee ist, die Gleichheit unter der moslemischen Gemeinde herbeizuführen. Nach seinen Gesetzen kennt der Islam „keine sozialen Unterschiede des Standes, und ebenso fremd sind ihm volksmäßige Unterscheidungen im diskriminierenden Sinn“.⁹⁶ Allerdings muß in diesem Zusammenhang unterschieden werden zwischen dem formalen und dem materiellen Aspekt der Gleichheit. „Der formale Aspekt der Gleichheit beschränkt sich auf den rechtlichen Status. Er schließt damit ökonomisch-soziale Ungleichheit nicht aus, wie sie für die Realität charakteristisch ist. Die materielle Gleichheit meint nun gerade die Verringerung eben dieser Unterschiede im wirtschaftlich-sozialen Status“.⁹⁷ Das Idealbild der islamischen Ordnung berücksichtigt zwar den formalen Aspekt der Gleichheit, es schließt aber nicht aus, daß in der Praxis islamischer Herrschaften – mit nur wenigen Ausnahmen – weitgehend verschiedene Formen sozialer Ungerechtigkeit⁹⁸ und Ungleichheit weit verbreitet waren. Sie kennzeichneten sich durch eine immer größer werdende Kluft zwischen Armen und Reichen, zwischen Herrschenden und Beherrschten, so daß Protestbewegungen, „revisionistische und reformistische Bewegungen“ sich verbreiteten. Sie waren naturgemäß dort besonders stark, wo Minderheiten über die Mehrheiten herrschten. Das gilt für die Herrschaft der arabischen Minderheit über die nichtarabische Mehrheit in der Anfangszeit des Islams ebenso wie für die spätere Zeit, in der der türkische Sultan über die arabischen Völker herrschte. Insbesondere die Sklaverei nahm in der Praxis weiterhin einen ebenso breiten Raum ein wie die diskriminierenden Praktiken konfessioneller Art, obwohl ja nichtislamische Konfessionen unter dem Schutz des islamischen Staates standen. Daher ist hier die Frage gerechtfertigt, ob dieser Tatbestand etwa in den laxen Bestimmungen der islamischen Idealvorstellungen begründet lag, in der Nichtbefolgung islamischer Prinzipien oder in dem natürlichen menschlichen Streben nach der Ausübung und Ausdehnung der Macht und des Besitzstandes sowie der Maximierung des wirtschaftlichen Nutzens (Vorteile) der jeweils herrschenden Schichten.⁹⁹

96 Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 138.

97 Tuchtfeldt, E., *Freiheit und Gleichheit*. In: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 27. Jg. (1982), S. 22.

98 Zu den kritischen Schriften über die soziale Gerechtigkeit im Islam vgl. Smith, D.E., *Religion and Political Development*, Boston 1970.

99 Eine besonders kritische Haltung nimmt diesbezüglich der bekannte Islamwissenschaftler Rodinson ein, der sich allerdings Marxist nennt. „Wie alle moralischen und religiösen Doktrinen kann er (der Islam, der Verf.) im Höchstfall bei einer gewissen Anzahl von

Die Anhänger des orthodoxen Islams weisen allerdings darauf hin, daß diese in den islamischen Ländern bis heute geübte Praxis¹⁰⁰ der reinen Lehre des Islams völlig entgegenstand und eine Entartung der islamischen Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzipien bedeutete. Die Unterstützung der verschiedenen Sklavenaufstände durch, wenn auch kleine Gruppen von Moslems sind dafür ebenso Beispiele,¹⁰¹ wie die Forderung der modernistisch eingestellten Moslems nach einem Minderheitenschutz, die in der Declaration aufgestellt wurde.¹⁰²

Zusammenfassung und Ausblick

Die Analyse der traditionellen islamischen Lehre, deren Befolgung von den Vertretern der Reislamisierungs- und Revitalisierungsbestrebungen der islamischen Länder angestrebt wird, wirft nun die Frage auf, warum es anscheinend nicht möglich war, die in der Blütezeit des klassischen Islams (vom Beginn des Islams bis zum Zerfall der islamischen Teilreiche) erreichten Hochkulturen mit ihren erheblichen Wirtschaftsaktivitäten zu erhalten bzw. weiterzuentwickeln.

Solange die islamische Gemeinde klein war und sich ihre Ausdehnung auf die arabische Halbinsel beschränkte, waren die Handlungen der Mitglieder der Gemeinde nach den von Mohammed festgelegten Prinzipien noch überschaubar. Auch die wirtschaftliche Tätigkeit beschränkte sich auf begrenzte Formen der Selbstversorgung und des Handels.¹⁰³

Mohammed und nach ihm die rechtsgeleiteten Kalifen konnten sämtliche Funktionen des Staates (Prophetie, Imam, Richtertum und Oberbefehlshaber) in einer Person vereinigen, so daß die islamischen Gebote auch im Hinblick auf ihre wirtschaftspolitischen Aussagen kontrollierbar blieben. Mit der Ausdehnung des Reiches und der Eroberung wirtschaftlich und kulturell überlegener Weltreiche (Römische Provinzen, Persien, Byzanz etc.) mußten jedoch schon in der *Abbâsidenzeit* zumindest einige dieser Funktionen voneinander getrennt werden,

Mächtigen und Reichen die Tendenz, ihre Macht zu mißbrauchen, begrenzen. Vielleicht lassen sich in dieser Fähigkeit zu bremsen, je nach der Ideologie Unterschiede feststellen. Die islamische Geschichte zeigt jedoch, daß sie hier von der gleichen Größenordnung ist wie in den konkurrierenden Ideologien, d.h. ziemlich schwach". Rodinson, a.a.O., S. 108.

100 Auch der kritische Autor Rodinson schreibt der Praxis zu, daß die religiösen Argumentationen, besonders der *Sunna*, die „fundamentalen Grundlagen der Wirtschaftsepoche“ nicht in Frage stellten. Rodinson, a.a.O., S. 111 f.

101 Beispielsweise die Unterstützung des *Zang*-Aufstandes in der *Abbâsidenzeit*.

102 Vgl. „*Universal Islamic Declaration*“, a.a.O., S. 8.

103 Der internationale Handel war allerdings damals schon recht beachtlich, weil die Städte *Mekka* und *Medina*, bedingt durch ihre zentrale geographische Lage, eine besondere Bedeutung für den damaligen internationalen Handel hatten.

da weder die Kalifen noch später die Sultane und Könige in der Lage waren, die gesamte religiöse und weltliche Macht selbst auszuüben. Die Übertragung der militärischen Funktionen an Oberbefehlshaber bzw. Großwesire, der geistig-religiösen Funktionen an die Imame und der Rechtsprechung an die islamischen Rechtstheologen war unausweichlich.¹⁰⁴ Da das Ziel aber nach wie vor die Ordnung der Gemeinde von Mohammed und der rechtsgeleiteten Kalifen blieb, wurde nun versucht, „die Ordnung der Gemeinde in die Ordnung des Imperiums umzusetzen“.¹⁰⁵ Dazu mußten nach der Offenbarung des *Qorans* und den Überlieferungen von Mohammed, wonach „Staat“, „Wirtschaft“ und „Religion“ miteinander untrennbar verflochten bleiben müssen, durch diejenigen Gelehrten, die nicht nur das Wort, sondern auch den Geist der Offenbarungen und Überlieferungen interpretieren konnten, die *Ulamâ*, die bereits oben aufgeführten Rechtssysteme und Gesetzgebungen, geschaffen werden (die *Scharia*), in denen die vielfältigen neuen Probleme politischer, sozialer und wirtschaftlicher Art zu regeln waren.

Mit der Entwicklung des *Scharia-Rechts* – Grundlage für die sozio-ökonomische Rahmenordnung der Moslems – war damit ein Prozeß in Gang gesetzt worden, der gegenüber der Ursprungszeit einen bedeutenden Wandel herbeiführte, indem die tatsächlichen Umstände besser erfaßt, erklärt und geregelt werden konnten. Dieser Prozeß kam jedoch nicht nur an den verschiedenen *Scharia*-Schulen aufgrund des dort vorherrschenden Sektierertums bald zum Stillstand, sondern scheiterte auch prinzipiell daran, daß unter den *Ulamâ* der Konsens entstand, „daß die Entscheidung einer theologischen oder rechtlichen Frage aufgrund eigenständiger Interpretationen (*Ijtihâd*) der Quellen des Islams nicht mehr zulässig war. Die *Scharia* hatte damit ihre endgültige und unabänderliche Form erhalten; das ‚Tor der Interpretation‘ war geschlossen“.¹⁰⁶

Die Bedeutung dieses Consensus liegt darin, daß eine „bindende und verpflichtende“ Auslegung des *Qorâns* und der *Sunna* nach den bereits festgelegten Grundsätzen nicht mehr möglich ist, so daß ihre erneute Einführung unter den formulierten Bedingungen der *Ijmâ* immer noch eine „Idealvorstellung“ bleibt.¹⁰⁷ Aus theologisch-juristischer Sicht des Islams kann die *Ijmâ* unter den formulierten Bedingungen deshalb kaum in die Praxis umgesetzt werden. Dem bekannten französischen Islamwissenschaftler *Cahen* ist deshalb zuzustimmen, wenn er die Erstarrung des Islams nicht nur auf äußere, sondern auch auf innere Umstände zurückführt, deren Ursache in der Veralterung der Tradition liegt.¹⁰⁸ Das zeitweise Wiederauf-

104 Vgl. Büttner, F., *Islamische Reform*, a.a.O., S. 54f.

105 Büttner, F., ebenda, S. 55. Vgl. ferner hierzu besonders Pearl, D., *A Textbook on Muslim Law*, London 1979.

106 Büttner, F., *Islamische Reformen*, a.a.O., S. 56. Ausgenommen blieb jedoch die schiitische Richtung des Islams.

107 Zur Begründung sei verwiesen auf: Khouury, A.Th., *Das islamische Rechtssystem*, a.a.O., S. 17.

108 Vgl. Cahen, *Der Islam I*, a.a.O., S. 341.

blühen der islamischen Teilreiche einschließlich des islamischen „Osmanenreiches“, das auf den großen Reichtum der eroberten Gebiete und der Kontrolle des damals so wichtigen internationalen Handels zurückzuführen ist, vermochte die kulturelle und wirtschaftliche Blüte des mittelalterlichen Islams nicht wieder zu erreichen, geschweige denn zu übertreffen, da nach wie vor – zumindest auf wirtschaftlichem Gebiet – eine Bindung an die orthodoxe Lehre bestand. Dies hing damit zusammen, daß die *Ulamâ* bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in der Hierarchie des Osmanenreiches einen festen Platz hatten und hinsichtlich ihrer Machtstellung, ihrer Autonomie sowie einer Vielzahl anderer Privilegien, durch die sie insgesamt zur „Reichsinstitution“ wurden, natürlich die in der Zeit der *Abbâsiden*herrschaft festgeschriebene Unabänderlichkeit des *Schariarechts* nicht antasteten. Damit konnten sie die Reformierung dieses Rechts erfolgreich verhindern.¹⁰⁹ Im Grunde war die orthodox-islamische Entwicklung in Persien ähnlich, wobei hier die Bindung des Staates und der Religion an die *Schia*ideologie eine Säkularisierung und Modernisierung noch weniger zuließ.

Die Erstarrung der Wirtschaftsstrukturen in den islamischen Ländern wurde besonders deutlich, als die überlegenen technisch und wirtschaftlich stark gewordenen europäischen Mächte während des 18. und 19. Jahrhunderts in die islamischen Reiche eindringen. Die europäische Entwicklung nahm denen, „die ihr nicht zu folgen vermochten, die Möglichkeit einer dauerhaften Selbstbehauptung, und die Konkurrenz und spätere Herrschaft des Abendlandes mußten dem Islam den wirtschaftlichen Ruin bringen und ihn damit auch von seiner kulturellen Höhe herabstürzen.“¹¹⁰

Es wäre einseitig, die Schwäche oder sogar den Niedergang der islamischen Staaten auf nur diese beiden genannten Umstände zurückzuführen. Wenn auch im Islam die Religion, trotz beeindruckender kultureller Leistungen, im modernen wirtschaftlichen und technologischen Sinn als rechtlich-institutionelle Rahmenordnung fortschritthemmend blieb, so ist doch nicht zu verkennen, daß die Gründe des Niedergangs und des geringen heutigen Entwicklungsgrades der islamischen Länder nicht *allein* in der unverkennbaren Erstarrung der Religion, sondern wesentlich auch in vielfältigen anderen sozio-politischen und sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen zu suchen sind. Daher erscheint es höchst fraglich, ob die wirtschaftliche Entwicklung der Länder, in denen die islamische Lehre bestimmend ist, auch bei der Zugrundelegung einer grundsätzlich anderen Religion ähnlich derjenigen in den europäischen Ländern während des 18. und 19. Jahrhunderts verlaufen wäre. Dies bedeutet, daß offensichtlich die einzige Möglichkeit mit

109 Vgl. hierzu besonders von Sievers, P., Die Imperialdoktrin des Osmanenreiches 1596–1878. In: Reform und Revolution, a.a.O., S. 26f. Vgl. ferner Shaw, S.J., Das Osmanische Reich, a.a.O., S. 96f. sowie Fazlur-Rahman, Islam, New York 1966; ders., Islamic Modernism. Its Scope, Method and Alternatives. In: International Journal of Middle East, Bd. 1 (1970), S. 317ff.

110 Cahen, Der Islam I, a.a.O., S. 341.

der ökonomischen Entwicklung der westlichen Industriestaaten Schritt zu halten bzw. eine stationäre Entwicklung zu vermeiden darin besteht, daß eine generelle Anpassung der Religion an die veränderten sozio-ökonomischen Bedingungen und Gegebenheiten zu erfolgen hat.

Wenn man aber den Standpunkt einiger Moslemjuristen betrachtet, wonach eine weitgehende Flexibilität des *Schariarechts* betont wird, beispielsweise im Hinblick auf die in der Praxis Anwendung findende Übereinstimmung der Gelehrten in Rechtsfragen mit einer „pragmatischen Haltung“, wonach rege Konsultationen zwischen den von offiziellen Stellen bestellten Rechtsgelehrten der verschiedenen islamischen Länder¹¹¹ gefordert sind, dann wird die Notwendigkeit einer Reformierung und Modernisierung der Wirtschaft islamischer Staaten, insbesondere hinsichtlich der Finanzverfassung, der Geldverfassung und des Kreditwesens sowie des Erb- und Eigentumsrechts bei Beibehaltung einiger ihrer Vorzüge offensichtlich. Dies trifft aber auch auf das im islamischen Bereich oft angewandte sehr differenzierte Gewohnheitsrecht und auf andere Formen dualistischer Sozialstrukturen, die sich aus dem Zusammenwirken von Religionen, Traditionen, Recht und Wirtschaft ergeben haben, zu.

Die Ansätze bisheriger Reform- und Modernisierungsbestrebungen seit Beginn dieses Jahrhunderts weisen drei Richtungen auf:¹¹²

1. Säkular-liberale Vorstellungen, um eine Homogenisierung und Modernisierung der Wirtschaft und Gesellschaft nach dem westlichen Muster herbeizuführen. Sie sind in unterschiedlichem Ausmaß und in differenzierter Form in einigen islamischen Staaten, wie z.B. in der Türkei, im Ägypten vor der Nasser-Ära, im Iran bis Ende der Schahzeit, zu beobachten gewesen.
2. Sozialreformerische und sozialistische Vorstellungen, die ebenfalls mit einer Mischung aus westlich sozialistischen Bewegungen und dem Sozialismus der Ostblockstaaten bei Beibehaltung wesentlicher islamischer Grundwerte und sozialer Bedürfnisse eine Homogenisierung anstreben. Sie sind unter dem Stichwort „arabischer Sozialismus“ (Ägypten), „Baathismus“ (Syrien, Irak), „Dastursozialismus“ (Tunesien) etc. insbesondere in dem arabischsprachigen Raum weitverbreitet.
3. Fundamentalismus (Iran, Pakistan, Moslembroderschaften), der als Reaktion auf die nichtislamischen westlichen Werte sowie auf die Fehlschläge, die die ersten beiden Ansätze in der Praxis verzeichneten, entstand und seit den 70er Jahren das Wiederaufleben der orthodoxen islamischen Lehre zum Ziel hat.

Wesentlich bei allen drei genannten Entwicklungsvorstellungen bleibt der Wunsch, die politische und gesellschaftliche Krise, in der sich die islamische Welt

111 Vgl. K h o u r y, Das islamische Rechtssystem, a.a.O., S. 17.

112 Auf die ausführliche Darstellung dieser Ansätze wird hier verzichtet. Die Vielfalt der Probleme sind so groß, daß sie nur in einer gesonderten Abhandlung berücksichtigt werden kann.

z.Z. befindet, zu beseitigen. Welche Ordnung auch angestrebt wird, ihre Verwirklichung wird zweifellos ohne massive innere Konflikte, vielleicht aber auch ohne heftige äußere Spannungen kaum vorstellbar sein. Der bekannte Islamforscher *Gibb* stellt mit Recht fest, wenn er schreibt: „because there is no vitality left in the lingering remains of the old Islamic social organizations, its leaders must forge the appropriate new organizations and institutions to canalize their ideals – a task calling for a long period of germination, probably often in conflict with the state, and continuing adaption to changing social needs and situations . . .“¹¹³

Summary

The author discusses the islamic ideology and its economic concepts. Although the orthodox islamic concept could be described to some extent as rigid, it still leaves enough possibilities for changes and different interpretations of its concepts.

The author describes in detail the basic economic principles of Islam which are based on the *Qorân*, the *Sunna* and the *Sharia*, according to which the value systems and the pattern of economic activities of islamic countries are determined, such as the islamic principles of taxation, *Ribâ*, property rights, social justice etc. The author stresses that while the orthodox islamic economic theories do not comply with the methods governing a modern state and its economy, it is far from correct to interpret the islamic ideology as the sole cause of the backwardness of the countries in the Middle East.

Apart from the religion there are a few other socio-political and institutional bottlenecks which could determine the economic activities of the present moslem countries. The author emphasizes the necessity of changes in the islamic ideology and in the static application of the *Sharia*-law as well as the essential needs for modernizing other basic social institutions which call for different concepts of economic and social order, to enable them to comply with changes at all levels. The present discussions in the islamic countries illustrate three main possible movements: the liberal and secular changes, the socialist pattern of development and the reorientation of islamic states towards a new fundamentalism. All these three concepts of socio-political and socio-economic orders bear the future possibilities of internal and external conflicts.

113 Vgl. Gibb, H.A.R., Social Reform: Factor X. In: The Middle East in Transition, hrsg. v. W.Z. Laqueur, New York 1958, S. 20.