

Hans G. Nutzinger (Hrsg.)

# Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik

Über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen  
Verhaltens in der säkularen Gesellschaft

Metropolis Verlag

Marburg 2003

# Wirtschaftsethik und wirtschaftliche Entwicklung im Islam

*Helmuth Leipold*

## *1. Methodische Vorbemerkungen*

Die Frage, ob die islamische Religion die wirtschaftliche Entwicklung begünstigt oder aber behindert, wird unter Islam-Experten kontrovers beantwortet. Beispielhaft dafür seien zwei renommierte Forscherpersönlichkeiten angeführt. Der französische Islam-Experte Rodinson (1986, S. 41) stellt die positiven Entwicklungseffekte heraus: „Wirtschaftliche Tätigkeit, das Streben nach Gewinn, der Handel und folglich auch die Produktion für den Markt werden sowohl durch die Überlieferung als auch durch den Koran begünstigt“. Dagegen sieht Max Weber (1976, S. 643) im Islam ein eher entwicklungshemmendes Element. Seiner Meinung nach habe zwar nicht der Islam als Konfession der Individuen die frühe und potentiell mögliche Industrialisierung behindert, sondern vielmehr „... die religiös bedingte Struktur der islamischen Staatengebilde, ihres Beamtenums und ihrer Rechtsfindung“.

Die kontroversen Auffassungen über die wirtschaftlichen Wirkungen des Islams reflektieren zugleich methodische Unterschiede. Die vorherrschende Methode, der auch Rodinson folgt, besteht darin, die religiös verbindlichen Texte und Gebote, im Falle des Islams also der Koran, die Sunna und die Scharia, auf ihre wirtschaftlichen Bezüge zu durchforsten und deren Wirkungen auf die Ordnung und die Entwicklung der Wirtschaft zu analysieren und zu beantworten. Diese schrift- und gesetzsexegetische Methode soll in Abschn. 2 exemplarisch veranschaulicht

werden. Die alternative Methode, der Max Weber verpflichtet ist, analysiert das durch religiöse Gebote bedingte gesamte Institutionengefüge und die dadurch induzierten und meist unintendierten Wirkungen auf Wirtschaftsverhalten und Wirtschaftsentwicklung. Es geht also darum, den Einflüssen der Religion auf die Regelenwicklung und über diese auf die Wirtschaftsentwicklung möglichst auf die Spur zu kommen. Diese morphogenetische Methode soll in Abschn. 3 exemplarisch demonstriert werden. Im Abschn. 4 erfolgt eine abschließende und vergleichende Bewertung der Thesen anhand von einigen empirischen Fakten über die wirtschaftliche Entwicklung.

## 2. Der Koran und das islamische Recht als Maßstab

Im folgenden sollen einige für die Wirtschaftsethik und die Wirtschaftsordnung relevante Vorgaben des Korans und des islamischen Rechts vorgestellt werden. Das islamische Recht ist in der frühen und expansiven Phase nach dem Tod des Propheten Mohammed entwickelt worden. Das sich seit dem herausgebildete und dogmatisierte Rechtssystem macht den Korpus der Scharia, also des heiligen islamischen Rechts aus.<sup>1</sup>

Als primäre Quellen des Rechts gelten der Koran, die Sunna und der Konsens der islamischen Rechtsexperten. Der Koran besitzt als Quelle des göttlichen Rechts die höchste Autorität. Die hierin enthaltenen Rechtsnormen und Pflichten haben das Siegel ewig gültiger Regeln. Der Koran (45,19) stellt dazu fest, dass Gott seinen Gesandten Mohammed für das göttliche Gesetz auserwählt habe, das deshalb zu befolgen sei. Von den koranischen Suren enthält ein knappes Drittel rechtlich relevante Postulate und Normen, die zumeist in Form von Geboten, daneben auch in Verbotform formuliert sind. Charakteristisch ist die Anweisungsform, wie z.B. „Halte die Verträge!“, „Wenn ihr meßt, so gebt volles Maß und wiegt mit richtigem Gewicht!“, „Seid gut zu Witwen und Waisen!“, wobei die Nichtbefolgung der Anweisungen nur fallweise mit Sanktionen verbunden ist. Es sind primär Appelle an ein moralisch gott-

gefälliges Verhalten, dessen Bilanz vom jüngsten Gericht erstellt und bewertet wird.

Einen vergleichbaren Status wie der Koran genießt die Sunna als Gesamtheit der verbürgten Aussagen und Handlungen des Propheten, die als gottgeleitete Anweisungen gelten. Die beiden wichtigsten Quellen werden durch den Konsens der Rechtsgelehrten um eine weitere primäre Rechtsquelle ergänzt, deren Hauptfunktion in der Klärung strittiger Vorgaben des Korans und der Sunna besteht.

Als sekundäre Rechtsquelle gilt das Prinzip des Analogieschlusses, nach dem die Regelung neuer Rechtsprobleme sich zuerst an ähnlich gelagerten Präzedenzfällen in den originären Quellen zu orientieren hat und analog auszuliegen ist. Für diejenigen Rechtsprobleme, für deren Belegung sich keine analogen Präzedenzfälle finden lassen, wird als ergänzende Rechtsquelle das Prinzip der eigenständigen Urteilsfindung (Idithad) durch gläubige Rechtsgelehrte in Erwägung gezogen, das jedoch in den einzelnen Rechtsschulen der Sunniten und Schiiten kontrovers bewertet wird. Während die orthodoxe sunnitische Rechtsmeinung der Zulässigkeit einer eigenständigen Urteilsfindung eher ablehnend gegenübersteht, wird sie in der schiitischen Rechtsmeinung prinzipiell, wenn auch mit Einschränkungen bejaht. Die schiitischen Schulen betonen darüber hinaus die Urteilsfindungen ihrer geistlichen Führer. Abgesehen von diesen strittigen, für die rechtliche und zivilisatorische Entwicklung jedoch hochbrisanten Positionen, besteht zwischen den sunnitischen und schiitischen Rechtslehren Konsens über die Gültigkeit der originären bzw. sekundären Rechtsquellen und deren Relevanz für die Rechtspraxis.

Die diffizilen Unterschiede zwischen den klassischen Rechtsschulen können hier nicht ausgebreitet werden. Erwähnt seien lediglich die vier großen Schulen des orthodoxen sunnitischen Islams, die nach den Namen ihrer Gründer benannt und unterschieden werden in den Hanafismus, den Malikismus, den Schafismus und den Hanbalismus.

Der Hanafismus, der heute in Pakistan, in Zentralasien bei den Turkvölkern sowie in Kernländern des ehemaligen Osmanischen Reichs einflussreich ist, verkündete eine relativ flexible und offene Rechtsdogmatik, zu der die reservierte Anerkennung des Prinzips der selbständigen Rechtsfindung gehörte.

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden Leipold (2001); Schacht (1964).

Der Malikismus, der heute in einigen nordafrikanischen Ländern einflussreich ist, entstand in Medina und betonte daher den Konsens der Gemeinde bzw. der Rechtsgelehrten. Vergleichsweise zum Hanafismus ist er als konservativ zu bewerten.

Der Schafismus, der heute teils in Ägypten, in ostafrikanischen Staaten sowie in Indonesien verbreitet ist, betonte neben dem Koran die Autorität der überlieferten Prophetentradition. Insofern war er traditionalistisch orientiert und behinderte die Fortentwicklung des islamischen Rechts.

Das gilt noch mehr für den Hanbalismus, der in Saudi-Arabien oder in kleineren Golf-Staaten von Einfluss ist. Er anerkannte als legitime Rechtsquelle einzig den Koran und die Sunna und ist insofern als traditionalistisch oder gar fundamentalistisch zu bewerten.

Abgesehen von den unterschiedlichen methodischen und verfahrensmäßigen Auffassungen und Prinzipien überwogen der gegenseitige Respekt und Konsens der Rechtsgelehrten, die sich sämtlich als rechtläubige Anhänger der Tradition und der Gemeinschaft, damit als Sunniten verstanden. Auch in den später präsentierten Weiterentwicklungen der klassischen Rechtsschulen stand die Übersetzung des sakralen Rechts nie wirklich zur Diskussion und zur Disposition. Die vereinzelt Versuche, das islamische Recht als Vernunftrecht im Sinne des Gesellschaftsvertrags zwischen gleichberechtigten und rationalen Individuen zu konzipieren, wurden stets als religiöses Sektierertum oder sogar als Apostasie gebrandmarkt. Als gefährliches Einfallstor wurde instinktiv das in verschiedenen Rechtsschulen vorsichtig andiskutierte Prinzip der selbständigen Rechts- und Urteilsfindung erkannt, weil davon die Modifizierung oder gar die Verdrängung des heiligen Rechts durch das vernunftgeleitete Recht befürchtet wurde, von der zugleich Gefahren für die Einheit und Einzigartigkeit der islamischen Gemeinde befürchtet wurden. Darauf wird noch einzugehen sein.

Zuvor sollen nur einige konkrete Rechtsnormen der Scharia vorgestellt werden, die sich auf die Ordnung der islamischen Wirtschaft beziehen: Das Wirtschaftsrecht ist nur rudimentär und unsystematisch geregelt. Die Wirtschaft gilt als organischer Bestandteil des islamischen Gemeinwesens und ist demgemäß nach den göttlichen Geboten zu ordnen. Das maßgebende Ordnungsprinzip ist das Prinzip der Einheit (tauhid) in Form der Einheit von Glaube und wirtschaftlichem Handeln, der Einheit

von Religion, Staat und Wirtschaft, damit letztlich auch der Einheit von Diesseits und Jenseits. Aus dieser theonomien Einheitsidee lassen sich einige Grundsätze einer islamischen Wirtschaftsethik ableiten, die sich sowohl auf das Wirtschaftsverhalten als auch auf die Ordnung einzelner Teilbereiche wie der Eigentums-, Vertrags-, Steuer-, Sozial-, der Geld- und der Kreditordnung beziehen.<sup>2</sup>

Der letzte Eigentümer aller Güter dieser Welt ist Allah, der den Menschen ein eingeschränktes Verfügungs- und Nutzungsrecht verliehen hat. Dieses Basisprinzip schließt die Anerkennung des kollektiven und des privaten Eigentums ein. Das Primat des Kollektiveigentums gilt für wichtige Naturressourcen, z.B. für Bodenschätze, Wasser oder Wälder. Gegenüber diesen Gemeinschaftsgütern genießt das Privateigentum Priorität. Es ist für alle Güter legitim, die durch individuelle Leistungen produziert sowie auf legitime Weise erworben oder auch vererbt worden sind. Die privaten Verfügungs- und Nutzungsrechte sollen jedoch den Prinzipien des Gemeinwohls und der Solidarität verpflichtet sein, deren Gehalt sich aus der Befolgung religiöser Normen und Pflichten ergibt. So soll das Vermögen nicht für die Befriedigung überzogener luxuriöser Bedürfnisse verwendet werden. Der Konsum von Alkohol, Drogen oder Schweinefleisch ist verboten, wie der Koran generell zum mäßigen Konsum mahnt.

Die Unternehmer sollen gerechte Löhne zahlen, angemessene, ortsübliche Preise verlangen und normale Gewinne anstreben. Ungerechtfertigte Gewinne auf Kosten anderer Geschäftspartner sind unzulässig. Dazu zählen Betrug, Diebstahl, Spekulation, Preistreiberi in Notsituationen und andere gewinnträchtige Irreführungen. Die einzelnen Verbote von Geschäfts- und Handelspraktiken reflektieren die Erfahrungen des Propheten in seiner Rolle als Karawanenhändler und als Gemeindeführer in Medina, wo er für die Existenzsicherung vor allem seiner nach Medina ausgewanderten Gefolgschaft verantwortlich war. Von daher erklärt sich die einleitend angeführte These von Rodinson, dass der Islam die wirtschaftliche Entwicklung begünstige.

Zwei häufig und kontrovers diskutierte Besonderheiten seien noch kurz erwähnt. Die erste ist der Zakat als Teil der fünf Grundpflichten (neben Glaubensbezeugung, Gebet, Fasten und Pilgerfahrt). Es handelt

<sup>2</sup> Vgl. Rodinson (1986); Pryor (1985); Niehaus (1982); Ghaussy (1986).

sich um eine Abgabe, die sich am Vermögensbestand bzw. -ertrag bemisst und an die im Koran konkret benannten unterstützungsbedürftigen Personen abzuführen ist. Dazu zählen Arme und Bedürftige, Schuldner, die ohne Fehlverhalten in Not geraten sind, mittellose Reisende und Pilger, freizukaufende Sklaven, Konvertiten, Kämpfer für den Islam und schließlich die Verwalter des Zakat. Neben dem allgemeinen Postulat der Solidarität erklärt sich die Abgabe durch die wirtschaftliche Notlage einiger und insbesondere der aus Mekka ausgewanderten Gemeindemitglieder, die auf Unterstützungen durch wohlhabende Personen angewiesen waren. Die Abgabenhöhe ist im Koran selbst nicht genau festgesetzt. Ursprünglich waren 2,5 v.H. des Vermögens sowie abgestufte Abgabensätze der jährlichen Nettoerträge abzuführen. Die Verwendung der Abgaben war und ist zweckgebunden. Sie dürfen also nicht zur Finanzierung beliebiger Staatsaufgaben verwendet werden. Heute ist der Zakat an den Staat abzuführen und repräsentiert daher eine Art Sozialsteuer.

Die zweite Besonderheit des islamischen Wirtschaftsrechts stellt das Zinsverbot dar, das mehrfach im Koran ausgesprochen wird. Ursprünglich betraf das Verbot die Praxis der Notkredite, die etwa im Falle von Misserten aufgenommen werden mussten und deren Schuldsomme gemäß den Geschäftssancen sich verdoppelte, wenn die Kredite am Fälligkeitstermin nicht zurückgezahlt werden konnten. Diese als Wucher empfundene Belastung trieb viele Schuldner in Not, häufig sogar in die Sklaverei. Der alarabische Begriff „riba“ meint wohl diesen Wucherzins, der im Koran eindeutig verboten ist. Der lange Disput über die Auslegung des Begriffs hat insoweit zum Konsens geführt, als Kreditverträge zu verboten sind, die vorher festgesetzte Kapitalzuwächse oder vorher festgesetzte Zinsen beinhalten. Da Kapital auch in einer islamischen Wirtschaft ein knappes Gut ist, besteht das ökonomische Problem weniger im Zinsverbot als vielmehr im Finden eines Zinssatzes und damit eines Preises für Kapital. Als wichtigstes Substitut haben sich Vereinbarungen über prozentuale Erfolgsbeteiligungen entwickelt. So ist es erlaubt, dass ein Kreditgeber, z.B. eine Bank, ein spezifisches Projekt finanziert und nach dessen Fertigstellung prozentual am Gewinn oder Verlust beteiligt wird. Im Falle mehrerer Kapitalgeber gilt es als legitim, wenn die Gewinnbeteiligungen variabel vereinbart und die Verluste anteilig aufgeteilt werden. Eine zulässige und übliche Praxis bilden auch zinslose Handelsgeschäfte, bei denen der Kreditgeber für den Kredit-

nehmer Waren kauft und an diesen mit einem Preisaufschlag dann verkauft. Damit wird der Zins zwar formal, nicht jedoch faktisch vermieden. Der kreativen Umgehung fest vereinbarter Zinszahlungen standen und stehen bis heute also viele Wege offen.<sup>3</sup> Deshalb ist im Zinsverbot wie auch in anderen Vorgaben der Scharia zur Wirtschaft kein gravierendes Hindernis für die Wirtschaftsentwicklung zu vermuten.

Insgesamt ist der wirtschaftsordnungsrelevante Gehalt der Scharia als mager zu bezeichnen. Es dominieren ethische Appelle für ein gottgefälliges Verhalten der Wirtschaftsobjekte in ihrer Rolle als Produzenten, Händler, Makler, Konsumenten oder als Verwalter der Gemeindegelangenheiten. Die eher unsystematischen wirtschaftsethischen Gebote und Verbote lassen sich mit Ghaussy (1986, S. 274) dahingehend zusammenfassen, „... daß die aus den Inhalten der klassischen Lehre abzuleitende Wirtschaftsordnung des Islams weitgehend einer Marktwirtschaft mit dem Imperativ des sozialen Ausgleichs – also der ‚sozialen Marktwirtschaft‘ – am nächsten kommt“.

### 3. *Das religiös geprägte Institutionengefüge als Maßstab*

Die Schlussfolgerung, dass die islamische Glaubensbotschaft und das daraus abgeleitete islamische Recht die Entfaltung einer unternehmerischen und marktorientierten Wirtschaftsordnung begünstige, erscheint fragwürdig, wenn die Entwicklung des religiös geprägten Institutionengefüges in den islamischen Ländern als Maßstab für die wirtschaftliche Entwicklung herangezogen wird. Damit ist die einleitend angeführte These von Max Weber angesprochen, wonach das religiös geprägte Institutionengefüge die frühe Industrialisierung behindert habe. Diese These ist dahingehend zu aktualisieren, dass in dem spezifisch islamischen Institutionengefüge bis heute der maßgebliche Hemmschuh für die wirtschaftliche Modernisierung zu vermuten ist. Die islamische Religion läßt wenig Freiraum für die Entfaltung einer pluralen zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit und für die vernunftgeleitete Gestaltung des Rechts in Staat, Wirtschaft und anderen gesellschaftlichen Teilordnungen. Zivil-

<sup>3</sup> Vgl. Saeed (1996).

gesellschaft und Recht bleiben Schattengewächse des nach wie vor dominant religiös geprägten Institutionengefüges. Die islamische Religion bildet also ein Hindernis für die Entwicklung der gesellschaftlichen Regelleistung in Richtung eines funktional differenzierten Regelwerkes und der damit korrespondierenden gesellschaftlichen Teilordnungen, die wiederum die Voraussetzung für die Entfaltung einer arbeitsteiligen und entwickelten Marktwirtschaft ausmachen.<sup>4</sup>

Dabei ist daran zu erinnern, dass es sich bei den religiös gebundenen Institutionen größtenteils um verinnerlichte, informelle Werte und Normen handelt, durch die die Weltbilder der gläubigen Muslime maßgeblich vorstrukturiert wurden und bis heute werden. In dieser religiös geprägten Weltanschauung weisen Religion, Staat, Recht und andere gesellschaftliche Bereiche eine enge Einheit auf, die sich erst aufgrund der Entstehungs- und der nachfolgenden Entwicklungsbedingungen des Islams näherungsweise erschließen lässt.

Der Islam war von Anfang an mehr als die Botschaft von der Existenz des einzigen Gottes. Er war auch eine religiöse Anleitung für eine neue, die tribalen Gegensätze überwindende Gesellschaftsform. Dies kommt in dem Satz zum Ausdruck, wonach der Islam Religion und Politik sei („Al-Islam din wa-daula“). Der Prophet Mohammed war nicht nur ein virtuoser Religionsstifter. Er musste sich Notgedungen zugleich als politischer und militärischer Führer bewähren, um das Überleben der religiösen Gemeinde in Medina zu sichern. Für dieses politische Ziel nutzte er die Religion, wie er umgekehrt die Politik für die Durchsetzung seiner religiösen Botschaft einsetzte. Im Zuge der nach seinem Tode erfolgten raschen Expansion des Islams wurde die wechselseitige Indienstrahmung von Religion und Politik noch dringlicher. Denn nun galt es ja, nicht nur die Stämme der arabischen Halbinsel, sondern Völker mit ganz unterschiedlichen Kulturen von der Westküste Nordafrikas über Vorder- bis hin nach Zentralasien zu einem Reich und zu einer religiösen Gemeinde zu integrieren. Dieses gigantische Projekt ließ sich nicht nur mittels des Korans und des Schwertes realisieren. Gefragt war die Mithilfe der intellektuellen Eliten, also vor allem der Theologen und Rechtsgelehrten sowie der Dichter und Künstler. Gemessen an dem damals üblichen Dogmatismus zeichnete sich die Herrschaft der frühen islamischen Kalif-

fen durch eine bemerkenswerte Toleranz für intellektuelle und theologische Auseinandersetzungen aus. Dabei sollte jedoch nicht die Tatsache übersehen werden, dass diese Dispute durchweg dem religiösen Bekennnis und damit seiner politischen Indienstrahmung für die Einheit des Islams verpflichtet blieben. Der Rückblick auf die frühen theologischen und rechtswissenschaftlichen Debatten ist deshalb aufschlussreich, weil in dieser Phase die bis heute unverrückbaren religiösen Grundlagen der islamischen Gesellschaftsordnung geschaffen wurden.

Die Indienstrahmung der Religion für politische Zwecke führte ungewollt zu der für die islamische Weltanschauung charakteristischen Einheit von Glaube und Vernunft, die wiederum die Verfestigung des Denkens und der gesellschaftlichen Entwicklung in den nachfolgenden Jahrhunderten begünstigt hat.

Die Verquickung von Religion und Politik lässt sich am Beispiel der frühen theologischen Kontroversen aufzeigen. Deren Auslöser war das im Koran ungeklärte Spannungsverhältnis zwischen der göttlichen Vorherbestimmung allen Lebens und der individuellen Willensfreiheit und Verantwortung. Diese Frage stand bekanntlich auch im Christentum im Zentrum der theologischen Debatten, die freilich im Vergleich zum Islam verschieden vertieft und ganz unterschiedliche soziale Wirkungen nach sich zogen. Erinnerung sei an die vieldiskutierte Studie von Max Weber „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, wonach die mit der calvinistischen Prädestinationstheorie verbundene Heilsgewissheit von den Gläubigen dahingehend gedeutet wurde, dass sie sich vor Gott in ihrer gesamten Lebensführung zu bewähren hätten, wodurch ungewollt die rationale kapitalistische Wirtschaftsweise entfacht worden sei.

Die erste theologische Debatte wurde in der islamischen Gemeinde zu Beginn des 8. Jahrhunderts durch die Schule der Qadariiten ausgelöst. Sie postulierten die Rolle der Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit, wobei dieses Postulat primär gegen die Dynastie der Omaijaden gerichtet war, die ihre Herrschaft als Kalifen mit der Annahmung als „Stellvertreter Gottes“ legitimierten. Dieser Anspruch wurde von den Qadariiten bestritten, indem sie die für alle Gläubigen geltende Verantwortlichkeit des Handelns vor Gott auch für die Herrscher einforderten. Die Ablösung der Herrschaft der Omaijaden durch die Dynastie der Abbasiden (750 n.

<sup>4</sup> Vgl. zum Folgenden Leopold (2001), Leopold (2002).



Chr.) beendete die erste theologische Debatte, die zugleich auch eine Debatte über die legitime politische Herrschaft war.

Das offen gebliebene Spannungsverhältnis zwischen Willensfreiheit und Vorherbestimmung wurde von der Schulrichtung der rationalen Theologie aufgegriffen, deren Vertreter schon früh als „Mutaziliten“ bezeichnet wurden, was als „die sich Absondernden“ verstanden werden kann.<sup>5</sup> Ihr Antrieb war primär theologischer Natur. Religiöse Fragen sollten mit Hilfe des Verstandes geklärt werden. Vor dem Hintergrund der Bürgerkriege und religiösen Spaltungen wurde ein Einheitsislam angestrebt, weil doch alle Menschen unabhängig von der Zugehörigkeit zu Stämmen oder Völkern mit dem gleichen Verstand ausgestattet seien. Das Streben nach einem Einheitsislam erklärt, weshalb die Lehre der Mutaziliten Anfang des 9. Jahrhunderts zum Staatsdogma erklärt wurde. Das Postulat des selbstverantwortlichen und freien Handelns verlangte ein modifiziertes Gottesbild. Die Mutaziliten dachten Gott als transzendentes Wesen, das frei von menschlichen Zügen sei. Gott habe die Welt zwar geschaffen, aber eine Annäherung an ihn als Wesen jenseits der Welt sei nicht möglich. Die Mutaziliten bestritten sogar das Dogma von der ewigen Existenz des Korans, der vielmehr in der Zeit geschaffen worden sei. Mit dieser These wollten sie eine Brücke für die vernunftgeleitete Auslegung der göttlichen Offenbarungen schlagen. Als heikles Problem erwies sich ihr Gottesbild, das partiell im Widerspruch zu den Offenbarungen des Korans stand, wonach Gott ja als allmächtiger Schöpfer, Lenker und Richter des Weltgeschehens fungiert. Die Ideen der Transzendenz und der Immanenz Gottes ließen sich nicht vereinbaren, denn Gottes Gericht und Urteil über das Heil der Individuen bezogen und beziehen sich ja auf das irdische Dasein und Verhalten der Menschen. Damit war das Scheitern der rationalen Theologie vorgezeichnet.

Die theologische Gegenrichtung, die zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert zum Sunnitentum zusammengefasst und dogmatisiert wurde, interpretierte die Willensfreiheit im Sinne der Unterwerfung des Willens und Verstandes der Gläubigen unter das allmächtige Walten Gottes. Der Verstand sollte dafür genutzt werden, die Offenbarungen Gottes, wie sie im Koran und in den überlieferten Aussprüchen und Handlungen des Propheten zugänglich sind, zu interpretieren und zu befolgen. Die Offen-

barung sei Ausdruck der göttlichen Rationalität, die der menschlichen Vernunft und Philosophie überlegen sei. Vernunft wurde also für den Glauben instrumentalisiert, so dass Vernunft und Glauben verschmolzen. Mit dem Dogma, dass Vernunft sich im Glauben vollendet, war ein Argument geschmiedet, mit dem sich die Dominanz der göttlichen Regelwerke absichern und die vernunftgeleitete Gestaltung und damit Teilung der Regeln durch die Menschen blockieren ließen.

Die Lehre der Mutaziliten konnte nur in der frühen Herrschaftszeit der Abbasiden zum Staatsdogma aufsteigen. Ab Mitte des 9. Jahrhunderts setzte sich das Sunnitentum durch. Es versprach eine überzeugendere theologische Grundlage, um die Einheit innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft zu sichern. In dem sunnitisch geprägten Gottes- und damit auch Weltbild fand die große Mehrheit der Muslime bis heute ihre Orientierung. Aber auch die Schiiten waren und blieben Gegner der rationalen Theologie. Wie Nagel (1988, S. 16.) feststellt, konnte das Sunnitentum zwar ein kohärentes Gottesverständnis formulieren und die im Koran angelegten Widersprüche zwischen Selbstverantwortung und Vorherbestimmung intellektuell vereinbaren, allerdings nur um den Preis der beklemmenden Bescheidung der Möglichkeiten der freien und vernunftgeleiteten Deutung und Gestaltung menschlichen Handelns. Koran und Sunna wurden folgerichtig als göttliche Offenbarungen und damit als unverrückbare Wahrheiten dogmatisiert. Die wichtigsten Vorschriften des islamischen Rechts sind in Abschn. 3 dargestellt worden. Hier kommt es darauf an, die Ursachen für die Erstarrung des Rechts und darüber hinaus des kritischen Denkens aufzuzeigen.

Der kurze Exkurs in die Geschichte der islamischen Theologie sollte darauf aufmerksam machen, dass der Islam im Laufe der Zeit ein spezifisches Gottesbild und damit auch ein religiös geprägtes Weltbild herausgebildet hat. Plakativ formuliert, lässt es sich als theonom-kommunitär, zugespielt als theonom-totalitär bezeichnen. Es ist dem Glauben verpflichtet, dass es perfekte göttlich vorgegebene Regeln des menschlichen Zusammenlebens gebe, denen sich die Gemeinschaft der Gläubigen zu unterwerfen habe. Dieser Glaube wird im Koran (3, 111) mit der Aussage bekräftigt, dass die muslimische Gemeinde die beste sei, die je unter Menschen entstand. Diese Überzeugung, die durch die sunnitischen und die schiitischen Theologen und Rechtsgelehrten untermauert wurde, musste die Erstarrung der Denkens und damit der Institutionen begünsti-

<sup>5</sup> Vgl. Halm (2000), S. 35; Nagel (1994), S. 95 ff.

gen. Die Entwicklung des islamischen Rechts bietet dafür das beste Beispiel. Die Erstarrung kommt in der Vorstellung zum Ausdruck, deren Ursprung auf das 10. Jahrhundert zurückdatiert wird, für die islamische Rechtswissenschaft sei das „Tor der selbständigen Suche und Urteilsfindung“ (*Idjtihad*) geschlossen.<sup>6</sup> Die große Mehrheit der Rechtsgelehrten, die sich ja zuerst als Religionsgelehrte verstanden, war schon früh der Überzeugung, alle wichtigen Rechtsfragen seien geklärt, weshalb aktuelle Fragen stets im Geiste der bereits systematisierten religiösen Vorgaben zu lösen seien. Die eigenständige Veränderung der göttlichen Regeln musste daher als häretische Verfehlung angesehen werden. Auch andere Religionen waren und sind anfällig für den absoluten Wahrheitsanspruch. Im Islam war und ist dieser deshalb fatal, weil er einen von der Glaubenslehre nicht trennbaren Entwurf einer neuen, universalen Gesellschaftsordnung enthält.

Mit Klingmüller (1980, S. 406) ist daher der eigentliche „Geburtsfehler“ des islamischen Rechts darin zu sehen, dass es im Unterschied zum europäischen Recht nicht aus der Staatsräson, sondern aus der Religion entstanden ist. Das islamische Recht ist das Produkt von Rechtstheologien, die text- und traditionsbezogen und nicht praktisch-problembezogen gedacht haben. Damit verbindet sich die Vorstellung, dass die Rechtssicherheit sich am besten aus der Befolgung der göttlich offenbarten Regeln durch die Gemeinde der Gläubigen einstelle. Daraus ergibt sich ein von der westlichen Tradition abweichendes Staatsverständnis. Ungachtet der in den verschiedenen islamischen Ländern meist als koloniales Erbe übernommenen Idee eines säkularen Rechtsstaats ist doch die Vorstellung vom Gottesstaat nach dem Muster der Urgemeinde in Medina als Idealbild im islamischen Weltbild tiefverwurzelt. Die Urgemeinde wird deshalb als Vorbild angesehen, weil sie den göttlich offenbarten Regeln entsprach und weil der Prophet sie unter göttlicher Anleitung geführt habe. Die prophetische Führung galt und gilt als Inbegriff der legitimen Herrschaft, weil sie mit dem göttlichen Willen vollständig übereinstimmte. Die staatliche Herrschaft kann daher nur in dem Maße als legitim und gottgefällig gelten, in dem sie dem Vorbild der prophetischen Führung zu entsprechen vermag. Auch hier wird wieder die religiös geprägte Vorstellung evident, dass sich die Einheit zwischen den staat-

lichen Herrschern und den Beherrschten in der Befolgung der religiösen Regeln quasi von selbst einstelle. Dabei erscheint die konkrete Gestalt der Staats- oder Herrschaftsverfassung als nachrangige Frage. Die Einheit kann sowohl innerhalb autoritärer, oligarchischer, monarchischer oder demokratischer Herrschaftsformen zustande kommen, vorausgesetzt, die Souveräne und das Volk befolgen die im Koran und in der Sunna offenbarten und in der Scharia dogmatisierten göttlichen Regeln. Nägel (1981, S. 259) bringt dieses dem islamischen Weltbild eigene Staatsverständnis auf den Punkt: „Im Islam dagegen ist nur die Aufrechterhaltung der gottgewollten Ordnung von Belang, und man hat keine Form des Staates, die dies *a priori* am besten leisten könnte.“

In der hier exemplarisch für das islamische Rechts- und Staatsverständnis aufgezeigten religiösen Gebundenheit des Denkens ist das eigentliche Hindernis für die gesellschaftliche Regulierung und die davon abhängige marktwirtschaftliche Entwicklung und Arbeitsstellung zu sehen. Gemäß diesem Verständnis besteht der rechte Gebrauch der menschlichen Vernunft darin, sich den göttlichen Regeln des Zusammenlebens zu unterwerfen. Falls Änderungen des Regelwerkes erforderlich sind, haben sie im Einklang mit den göttlichen Vorgaben zu erfolgen, wobei der vernunftgeleitete Beitrag sich darin erschöpft, den Weg für den Einklang zu weisen. Die gelegentlich vertretene These, wonach dem Islam wegen des Glaubens an die göttliche Vorherbestimmung allen Weltgeschehens eine leichte Neigung zur fatalistischen Lebensführung innewohne, macht nur Sinn in bezug auf die Regelebene, also in bezug auf die vernunftgeleitete Gestaltung des Rechts und der Staatsverfassung. Die Ordnungspolitik soll und kann deshalb im Islam nicht aus dem Schatten der göttlichen Vorgaben treten. Indirekt kommt diese religiöse Gebundenheit in den für viele islamische Länder charakteristischen verfassungsmäßigen Beschränkungen zum Ausdruck, wonach Recht und Gesetz nicht im Gegensatz zur Scharia stehen dürfen und wo die Kontrolle darüber speziellen Gremien (Wächerrat oder Konsultativrat) und damit stets rechtsstheologischen Autoritäten obliegt.<sup>7</sup> Die mehr oder weniger offene oder verdeckte Aufsicht der rechtsstheologischen Autoritäten über Politik und Gesellschaft ist also eine ungebrochene und fast durchgängige Eigenart islamischer Länder. Das Verhältnis zwischen Scharia

<sup>6</sup> Vgl. Nagel (1988), S. 9.

<sup>7</sup> Vgl. Röhricht (1999), S. 90 ff.



und dem geltenden Recht lässt sich daher als Koexistenz zwischen religiösem und säkularem Recht kennzeichnen. Da die Scharia einem holistischen, theonom-kommunikativen Staats-, Rechts- und Gesellschaftsverständnis verpflichtet ist, das zudem von den intellektuellen Eliten wie auch der großen Bevölkerungsmehrheit geteilt wird, stößt die institutionelle Entwicklung in Richtung einer pluralen und säkularen Teilung der Regelwerke auf inhärente dogmatische Hindernisse. Wie Tibi (1995, S. 87) lapidar feststellt, existiert in keinem nahöstlichen Land eine zivile Gesellschaft im modernen Sinne.

Aufgrund des theonom-kommunikativen Ordnungsideals kann die unübersichtbare Dominanz autoritärer Herrschaftsstrukturen in der islamischen Welt nicht als historischer Zufall gewertet werden. Im Verständnis der Ökonomen sind autoritäre Herrschaftsstrukturen der fruchtbare Nährboden für rentensuchende Gesellschaften, zu denen die islamischen Ländervölker zu zählen sind<sup>8</sup>.

Die Kategorie der Rentensuche steht für das Bestreben, mittels staatlicher Macht partikuläre Vorteile in Gestalt von leistungslosen Renten, also Geld- und Vermögensstransfers, zu Lasten anderer Gruppen zu erzielen. Das Ausmaß der Rentensuche dürfte überall dort intensiv sein, wo Religion, staatliche Herrschaft, Recht und Wirtschaft in enger Allianz stehen. Da diese Einheit in der Geschichte der islamischen Welt häufig der Fall war und bis heute ist, sollte es auch nicht überraschen, dass die systematische Rentensuche hier eine lange Tradition hat. Die Wurzeln lassen sich in die frühe Phase der islamischen Geschichte zurückverfolgen, in der die Produktion der Güter die Sache der unterworfenen ungläubigen Völker und Regionen war, deren Erträge die herrschenden Muslime als die wahren gläubigen Herrscher und Verwalter legitimerweise abschöpfen zu können glaubten. Dieses frühe Anspruchs- und Rentendenken hat sich im rückwärtsgewandten islamischen Weltbild verfestigt. Wie Simson (1998, S. 163) feststellt, kreist bis heute in der islamischen Welt das Denken um die Frage, wie man Mitglied der herrschenden Schichten wird, die sich Teile des Sozialprodukts ohne eigene Leistungen aneignen kann. Die Tatsache, dass die islamischen Länder als prototypische rentensuchende Gesellschaften zu bewerten sind, ist also kein historischer Zufall. Allein die Erfahrung der Bevölkerungsmehrheit

den, dass der Zugang zu rententrächtigen Positionen im staatlichen Bereich limitiert ist, schürt das Misstrauen gegenüber den wenigen und privilegierten Amtsinhabern, von denen eine willkürliche Amtsführung als Normalverhalten erwartet und befürchtet wird.

Damit schließt sich der Wirkungszusammenhang zwischen dem islamischen Institutionengefüge und der wirtschaftlichen Entwicklung. Weil das Vertrauen der großen Mehrheit der Bevölkerung in Staat und Recht gering ist und weil die staatlichen Amtsinhaber mangels einer klaren Gewaltenteilung und mangels einer freien zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit nur unzulänglich kontrolliert werden, ist der Grad des Vertrauens in die Verlässlichkeit von Staat und Recht und – dadurch mitverursacht – auch in die Verlässlichkeit der Geschäfts- und Tauschpartner gering, wodurch der Grad der Arbeitsteilung begrenzt und damit letztlich die wirtschaftliche Entwicklung behindert wird.

#### 4. Einige empirische Fakten zur Wirtschaftsentwicklung

Die These, dass der Islam aufgrund seiner holistisch-theonomischen Gesellschaftskonzeption die institutionelle und wirtschaftliche Entwicklung beeinträchtigt, entspricht nicht der in der Islamforschung vorherrschenden Auffassung von der entwicklungsfördernden, zumindest aber neutralen Wirkung der islamischen Religion. Als ein Vertreter dieser Auffassung wurde einleitend Rodinson angeführt. Die etwas abgeschwächte Version in Gestalt der Neutralitätsthese vertritt der deutsche Islamkennner Nienhaus (1997, S. 367), für den die wirtschaftliche Misere in vielen islamischen Ländern mit dem Islam „nichts zu tun“ hat. Ähnlich argumentiert Weede (2000, S. 171), für den es „... nicht der Inhalt der Religion [ist], sondern die politische Ordnung, die für die Rechtsunsicherheit im Islam verantwortlich ist“. Diese Auffassungen beruhen weitgehend auf der exegetischen Methode. Die verbindlichen religiösen Texte und rechtlichen Gebote werden auf ihren wirtschaftlichen Gehalt hinterfragt und als faktisch verhaltensbestimmende Maßstäbe unterstellt. Dabei bleiben die Genese und Struktur des institutionellen Gesamtgefüges und die Einbettung der Wirtschaft in dieses Gefüge unberücksichtigt. Die exegetische Methode ist also durch einen morphogenetischen Erklärungsansatz zu er-

<sup>8</sup> Vgl. Nienhaus (1997).

gängen. Wählt man diesen methodischen Zugang für die Analyse des Zusammenhangs zwischen islamischer Religion und wirtschaftlicher Entwicklung, so gelangt man zu einer eher kritischen Schlussfolgerung, die in Abschn. 3 vorgestellt wurde.

Abschließend seien einige empirische Fakten angeführt, die für die These von der entwicklungshemmenden Wirkung der islamischen Religion sprechen. Die zum islamischen Kulturkreis gehörenden Länder steuern mit einem Anteil an der Weltbevölkerung von mehr als 20 v.H. ganze 6 v.H. zum Weltsozialprodukt bei<sup>9</sup>. Von den weltweit rund 1,2 Mrd. Muslimen leben ca. 66 v.H. im asiatischen und ca. 25 v.H. im arabischen Raum. Die wirtschaftliche Situation der 22 Staaten der Arabischen Liga, die ja die islamischen Kernländer repräsentieren, wird in einer vom Uno-Entwicklungsprogramm veröffentlichten und von einer Gruppe unabhängiger arabischer Experten verfassten Studie dokumentiert.<sup>10</sup>

Die 22 Mitgliedsstaaten mit ihren 280 Mio. Einwohnern erwirtschafteten danach im Jahr 1999 ein gemeinsames Sozialprodukt (BIP) in Höhe von 531,2 Mrd. \$, was unterhalb des Sozialprodukts von Spanien, einem mittelgroßen europäischen Land mit 40 Mio. Einwohnern, lag (595,5 Mrd. \$). Die arabische Welt erzielte während der letzten 20 Jahre mit 0,5 v.H. ein geringes jährliches Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens. Nur die afrikanischen Länder südlich der Sahara schnitten noch schlechter ab. Die Studie stellt fest, dass die arabischen Länder angesichts des hohen Bevölkerungswachstums bei gleichbleibender Wirtschaftsentwicklung ca. 140 Jahre benötigen werden, um das Pro-Kopf-Einkommen zu verdoppeln. Asien hat diese Verdopplung in 10 Jahren geschafft.

Die Faktor- und speziell die Arbeitsproduktivitätsraten sind niedrig, mit mittelfristig sinkendem Niveau. Die industrielle Arbeitsproduktivität erreichte 1960 noch 32 v.H. des nordamerikanischen Niveaus und fiel in den 90er Jahren auf 19 v.H. Die Integration der arabischen Staaten in die weltwirtschaftliche Arbeitsteilung ist marginal und tendenziell rückläufig. Sie sind auf den Weltmärkten faktisch nur über den Export von Rohstoffen und vor allem von Erdöl präsent, das 70 v.H. des Exportvolumens stellt und das in den wenigen wohlhabenden, weil ölreichen Staaten pro-

zentual den gleichen Beitrag zum Sozialprodukt erwirtschaftet. Die marginale weltwirtschaftliche Integration wird durch die Tatsache unterstrichen, dass die arabische Welt bisher nur 1 v.H. aller grenzüberschreitenden Investitionen anziehen konnte. Ein Grund dafür ist der geringe Ausbildungsstand der Bevölkerung. Die Rate der Analphabetisierung bewegt sich bei den Erwachsenen immer noch über 40 v.H., wobei von den 65 Mio. Personen zwei Drittel Frauen sind. Die Verfasser der Studie beklagen daher vor allem die Mängel des Bildungssystems und die Erstarrung des freien Denkens und des zivilgesellschaftlichen Engagements. So seien seit der Regierungszeit des Kalifen Mammun (813 – 833 n. Chr.), also während der letzten 13 Jahrhunderte, nur insgesamt rund 100.000 ausländische Bücher ins Arabische übersetzt worden, was der Zahl der ausländischen Bücher entspreche, die pro Jahr in Spanien übersetzt werden. Derzeit werden jährlich nur ca. 330 Bücher übersetzt. Alleine Griechenland (10 Mio. Einwohner) weist die fünffache Menge an jährlichen Übersetzungen auf. Schließlich konstatiert die Studie für die arabischen Länder weltweit den geringsten Indexwert für die individuelle und gesellschaftliche Freiheit (voice and accountability), womit ein denkbar schlechtes Zeugnis über die Möglichkeiten des offenen Denkens, der Pressefreiheit und des zivilgesellschaftlichen Engagements ausgestellt wird.

Die wenigen Fakten der Studie, die wohlgemerkt von arabischen Experten verfasst wurde, lesen sich als Bestätigung der hier vertretenen These von der entwicklungshemmenden Relevanz des Islams. Der im Zuge der frühen theologischen, rechtlichen und politischen Debatten erfolgte Ausbau des Glaubens zur Festung der islamischen Gemeinde hat zur Verfestigung des Denkens beigetragen und den freien Gebrauch der Vernunft, damit auch die Wirtschaftsentwicklung gehemmt.

#### Literaturverzeichnis

- Ghassyy, A.G. (1986), Das Wirtschaftsdenken im Islam. Von der orthodoxen Lehre bis zu den heutigen Ordnungsvorstellungen, Bern und Stuttgart  
Hahn, H. (2000), Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München

<sup>9</sup> Vgl. Kuran (1997), S. 44.

<sup>10</sup> Vgl. UNDP (2002).

- Klingmüller, E. (1980), Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen im islamischen Recht, in: Fikentscher, W. / Franke, H. / Köhler, O., Hg., Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Freiburg i. Br. und München, S. 375-414
- Kuran, T. (1997), Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited, in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, Vol. 153, S. 41-75.
- Leipold, H. (2001), Islam, institutioneller Wandel und wirtschaftliche Entwicklung, Studien zur Ordnungsökonomik, Nr. 27, Stuttgart
- Leipold, H. (2002), Kulturspezifische Zusammenhänge zwischen gesellschaftlicher Regelleitung und marktwirtschaftlicher Arbeitsteilung, in: Eger, Th., Hg., Kulturelle Prägungen wirtschaftlicher Institutionen und wirtschaftspolitischer Reformen, Berlin, S. 17-46
- Nagel, T. (1981), Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der Politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime, Bd. II, Zürich und München
- Nagel, T. (1988), Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München
- Nagel, T. (1994), Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München
- Nienhaus, V. (1982), Islam und moderne Wirtschaft, Graz, Wien, Köln
- Nienhaus, V. (1997), Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung: Islamische Religion und Tradition als Ursache wirtschaftlicher Unterentwicklung?, in: Paraskewopoulos, S., Hg., Wirtschaftsordnung und wirtschaftliche Entwicklung, Stuttgart, S. 361-376
- Pryor, F. L. (1985), The Islamic Economic System, in: *Journal of Comparative Economics*, Vol. 9, S. 197-223
- Rodinson, M. (1986), Islam und Kapitalismus, Frankfurt a.M.
- Röhrich, W. (1999), Die politischen Systeme der Welt, München
- Saeed, A. (1996), Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation, Leiden, New York, Köln
- Schacht, J. (1964), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford
- Simson, U. (1998), Kultur und Entwicklung. Studien zur kulturellen Dimension der nachholenden wirtschaftlichen Entwicklung und der Entwicklungspolitik, Zürich
- Tibi, B. (1995), *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg
- UNDP – United Nations Development Programme (2002), *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*, New York

- Weber, M. (1976), *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. rev. Auflage, Tübingen
- Weede, E. (2000), *Asien und der Westen. Politische und kulturelle Determinanten der wirtschaftlichen Entwicklung*, Baden-Baden