

Hagemann, Harald (Ed.)

Book

Ökonomie und Religion. Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI

Schriften des Vereins für Socialpolitik, No. 115/XXI

Provided in Cooperation with:

Verein für Socialpolitik / German Economic Association

Suggested Citation: Hagemann, Harald (Ed.) (2007) : Ökonomie und Religion. Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI, Schriften des Vereins für Socialpolitik, No. 115/XXI, ISBN 978-3-428-52455-6, Duncker & Humblot, Berlin, <https://doi.org/10.3790/978-3-428-52455-6>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/285787>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.de>

Schriften des Vereins für Socialpolitik

Band 115/XXI

Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI

Von

**Hans G. Nutzinger, Mark Perlman, Helge Peukert,
Birger P. Priddat, Dieter Schneider, Jochen Schumann,
Richard Sturn**

**Herausgegeben von
Harald Hagemann**



Duncker & Humblot · Berlin

Schriften des Vereins für Socialpolitik
Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
Neue Folge Band 115/XXI

SCHRIFTEN DES VEREINS FÜR SOCIALPOLITIK

Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Neue Folge Band 115/XXI

Studien zur Entwicklung
der ökonomischen Theorie XXI



Duncker & Humblot · Berlin

Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XXI

Ökonomie und Religion

Von

Hans G. Nutzinger, Mark Perlman, Helge Peukert
Birger P. Priddat, Dieter Schneider, Jochen Schumann,
Richard Sturn

Herausgegeben von
Harald Hagemann



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2007 Duncker & Humblot GmbH, Berlin

Fremddatenübernahme: Klaus-Dieter Voigt, Berlin

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin

Printed in Germany

ISSN 0505-2777

ISBN 978-3-428-12455-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☼

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Vorwort

Der vorliegende Band der Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie vereinigt die überarbeiteten Referate der 24. Tagung des Dogmenhistorischen Ausschusses des Vereins für Socialpolitik. Der Ausschuss tagte auf Einladung von Hans-Michael Trautwein vom 8. bis 10. Mai 2003 im Gästehaus Dohrmannshof, dem Internationalen Begegnungszentrum der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg. Zum Thema hatte sich der Ausschuss im Vorjahr Zusammenhänge zwischen *Ökonomie und Religion* gewählt. Dies geschah u. a. vor dem Hintergrund der Anschläge des 11. September 2001 durch fundamentalistisch islamisch geprägte Terroristen, eines rasanten Wirtschaftswachstums im konfuzianischen China, und kurz vor dem hundertjährigen Jubiläum von Max Webers klassischer Studie „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ (1904/5). Dies beschleunigte eine Entwicklung, die schon seit den 1980er Jahren eingesetzt hatte, nämlich die vertiefende Analyse der Auswirkungen der Weltreligionen auf wirtschaftliche Entwicklungsprozesse.

Während die in den 1960er und 1970er Jahren dominierende neoklassische Wachstumstheorie Solowscher Prägung nichtökonomische Faktoren radikal ausgeblendet hatte, führte die Konfrontation der theoretischen Implikationen dieses Ansatzes mit empirischen Beobachtungen, dass die erwartete internationale Konvergenz des Wohlstandes, d.h. der Pro-Kopf-Einkommen, nicht eingetreten war, seit Mitte der 1980er Jahre nicht nur zur Entwicklung von neuartigen Ansätzen im Rahmen der endogenen Wachstumstheorie, sondern allmählich auch zur Berücksichtigung sogenannter „weicher“ Faktoren. Neben den bedeutenden Arbeiten von Douglass North zur Berücksichtigung von Institutionen im wirtschaftlichen Entwicklungsprozess bildete die Studie von Abramovitz „Catching up, Forging Ahead, and Falling Behind“ (1986) einen Wendepunkt der Debatte. Abramovitz verwies darauf, dass der Prozess erfolgreichen wirtschaftlichen Aufholens nur eine Möglichkeit darstellt, die erst durch eine Fülle von Rahmenbedingungen realisiert werden kann, die er unter dem Begriff der *social capability* zusammenfasste. Während dieser Erklärungsansatz anfangs stark kritisiert wurde, da er sich mit der Sozialkapazität in der Funktion einer „catch-all“-Variablen einer empirischen Überprüfung entziehe, gewann er durch die Öffnung Chinas sowie die Transformationsprozesse einstmals sozialistischer Volkswirtschaften nach dem Zerfall der Sowjetunion schnell an Relevanz. Empirische Untersuchungen langfristiger Wachstumsprozesse durch Barro und Sala-i-Martin (1995) kamen zum Ergebnis, dass die durchschnittliche Konvergenzrate bei

ca. 2 Prozent pro Jahr liegt, d.h. dass es etwa 35 Jahre dauert, bis die Hälfte der ursprünglichen Lücke zwischen den Pro-Kopf-Einkommen zweier Länder geschlossen werden kann. Bedingte β -Konvergenz im Sinne von Sala-i-Martin (1996) impliziert, dass nur diejenigen Volkswirtschaften im langfristigen Wachstumsgleichgewicht dasselbe Pro-Kopf-Einkommen erreichen, die bestimmte Voraussetzungen erfüllen, wie z.B. gleiche Ausstattung mit Humankapital und Infrastruktur, institutionelle Stabilität, Herrschaft des Gesetzes sowie gleiche Zeitpräferenzen, die für die Spar- bzw. Investitionsquote entscheidend sind. Es zeigt sich, dass nach dem Zweiten Weltkrieg keine monotonen Konvergenzprozesse gegenüber der führenden US-amerikanischen Volkswirtschaft stattgefunden haben, sondern eher „Konvergenzclubs“ bestehen. Während westeuropäische und anfangs eine kleine Gruppe ost- und südostasiatischer Volkswirtschaften erfolgreich aufgeholt haben, hat sich für viele afrikanische und gerade auch für viele muslimische Länder der Einkommensrückstand eher vergrößert. Wenn es darum geht aufzuzeigen, warum Institutionen in einigen Ländern besser funktionieren als in anderen, so kann heute trotz aller Messprobleme die Bedeutung von Religion und Kultur kaum noch bestritten werden, auch wenn es keine einfachen Wahrheiten gibt.

Dies verdeutlichen auch all die kontroversen Diskussionen, die Max Webers „protestantische Ethik“ mit ihren gravierenden Fragen über die Rolle der Religion in wirtschaftlichen Entwicklungsprozessen und modernen Gesellschaften hervorgerufen hat, von der anfänglichen Auseinandersetzung mit Werner Sombart und Lujo Brentano bis heute im frühen 21. Jahrhundert. Webers Protestantismusstudie konzentrierte sich auf die Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang, wie ihn vor allem die calvinistische Doktrin mit ihrer Prädestinationslehre hervorgebracht hat. In diesem Sinne ist der Erwerb weltlicher Güter durch Produktion, Handel und rastlose Arbeit bei gleichzeitig negativer Einstellung gegenüber Konsum, Luxus und Vergnügen ein Zeichen der Zugehörigkeit zu den Auserwählten. Mit diesem „Geist“ des Kapitalismus, der auf fortlaufende Mehrung des geschaffenen Kapitals abzielt und über die Spar- und Investitionsbildung zu wachsendem Wohlstand der Volkswirtschaft führt, brachte der Protestantismus eine Arbeitsethik hervor, die die ältere aristotelisch geprägte römisch-katholische Doktrin überwand, nach der man nicht unbedingt mehr arbeiten sollte, um gut zu leben und die teilweise die Armut verherrlichte. Wichtig war dabei die Schaffung eines gesamtgesellschaftlichen Systems sozialen Vertrauens, in dem die Gläubigen sich auch außerhalb der eigenen Gruppe oder Familie moralisch verhielten. Durch die Schaffung einer universalen Moral wurde die Jahrtausende alte Separation zwischen einer solidarischen Binnenmoral und einer allenfalls formalen Außenmoral gegenüber Fremden, wie sie z.B. auch für die differenzierte Anwendung des Zinsverbotes kennzeichnend war, überwunden, mit erheblichen Konsequenzen für die Produktivitätsentwicklung der Volkswirtschaft.

Von großer Bedeutung für die Entwicklung des modernen Industriekapitalismus war das Entstehen eines durch moderne Berufsethik im Sinne einer rationalen Methodik der Lebensführung geprägten calvinistischen Unternehmertyps, den Weber im 16.–18. Jahrhundert vor allem in den Niederlanden, Nordfrankreich und Großbritannien ausmachte. Die puritanisch-calvinistische Ethik harter Arbeit, die zu wirtschaftlichem Aufstieg und Erfolg führt, hat bis heute besonders stark auch die USA geprägt. Weber war jedoch nicht nur durch die wirtschaftlichen Erfolge des angelsächsischen Kapitalismus fasziniert, sondern auch durch die parlamentarischen Demokratien Großbritanniens und den USA, während andererseits die obrigkeitsstaatliche Fixierung des lutheranischen Protestantismus die seinerzeit autokratischen politischen Systeme Mitteleuropas stützte.

Webers Idealtyp des calvinistischen Unternehmers ist fraglos nicht allein auf die genannten Regionen beschränkt. So hat z.B. Lujó Brentano (1916) in der frühen Auseinandersetzung mit Weber die treibende wirtschaftliche Rolle katholischer Emigranten hervorgehoben. Auch kann man die These vertreten, dass – etwa in Oberitalien und Flandern – kapitalistische Wirtschaften bereits lange vor der Reformation entwickelt waren, und es vor allem die Gegenreformation und Inquisition mit ihren auch wissenschaftsfeindlichen Tendenzen (siehe z.B. den Fall Galilei) waren, die zu ökonomischer Rückständigkeit geführt haben. Gleichwohl erkennen führende moderne Wirtschaftshistoriker wie David Landes (1998, Kap. 12) im Sinne Webers die bedeutende Rolle in der Herausbildung des europäischen Industriekapitalismus, den die Schaffung eines bestimmten Menschen- und Unternehmertyps gespielt hat, während andererseits z.B. Spanien nach der Eroberung eines großen Teils der neuen Welt und der Aneignung dortiger Schätze einem obsoleten Wirtschaftsmodell huldigte. „Spain ... became (or stayed) poor because it had too much money. ... The nations of northern Europe ... won their own empires, fortunately not endowed with gold and silver, ... they ... built largely on renewable harvests and continuing industry ... rather than on depletable minerals. They built on work“ (ibid: S. 173–4). Auch habe die intensive Lektüre der Bibel zu einer größeren Fähigkeit zu lesen und zu schreiben geführt. Interessanterweise zeigt eine Studie von Robin Grier (1997) über den Einfluss der Religion auf wirtschaftliche Entwicklung am Beispiel von 63 früheren Kolonialstaaten, dass die ehemaligen britischen Kolonien, in denen eine puritanische Arbeitsethik gepredigt wurde, ein wesentlich besseres Wirtschaftswachstum verzeichneten als ehemalige spanische oder französische Kolonien. Andererseits haben sich in Deutschland und in Europa in den letzten Jahrzehnten ökonomische Unterschiede zwischen dem eher protestantisch geprägten Norden und dem katholisch geprägten Süden zunehmend eingeebnet.

Wie Mark Perlman in seinem Beitrag betont, sind die Geschichte der Religion, der Wissenschaft und der Wirtschaft(swissenschaft) interdependente

Ströme, von denen das Verständnis jeder einzelnen Entwicklung bereits ein profundes Wissen der Details der Entwicklungen der jeweils anderen voraussetzt. Angesichts dieser komplexen Zusammenhänge sollte man sich vor allzu voreiligen und pauschalen Urteilen hüten. So sollten die profunden Fehlprognosen über die Erfolgchancen kapitalistischer Entwicklung in Ländern wie Japan und China durch Max Weber selbst als warnendes Beispiel dienen. Dieser beschrieb in „Konfuzianismus und Taoismus“ (1916) sowie weiteren Schriften zur Religionssoziologie (vgl. Weber 2006) die künftigen wirtschaftlichen Perspektiven im konfuzianischen China als relativ schlecht, da dessen Kultur ebenso ein Hindernis für die Entwicklung einer modernen kapitalistischen Wirtschaft sei wie die Japans. Weber unterschied vor allem zwischen zwei Arten von *Rationalismus*. „Der konfuzianische Rationalismus bedeutete rationale Anpassung an die Welt. Der puritanische Rationalismus: rationale Beherrschung der Welt“ (Weber 2006, S. 531). Vor dem Hintergrund des beeindruckenden chinesischen Wachstumsprozesses der beiden letzten Jahrzehnte verwundert es nicht, dass Webers These heute kaum noch Anhänger findet und stattdessen nicht nur betont wird, dass der Konfuzianismus eine dem Weltlichen zugewandte Ethik beinhaltet, sondern gerade Werte wie Bildung, Fleiß, Disziplin und Sparsamkeit betone, wie es der calvinistischen Arbeitsethik entspreche. Warum hat der moderne Industriekapitalismus daher seinen Ursprung nicht in China gehabt, das doch noch bis ins Mittelalter hinein in vielerlei Hinsicht Entwicklungsvorsprünge gehabt habe? Zu den entscheidenden Ursachen gehören schlechte Politik und erdrückende Bürokratien, weniger die Kultur und Religion, obwohl auch hier nicht immer leicht zu trennen ist. So hebt z.B. Landes (2006) trotz aller Betonung literarischer Bildung die Verachtung des Konfuzianismus für wissenschaftliche Forschung, einen Mangel an Bildungsinstitutionen (Schulen, Akademien, Universitäten), die Forschen und Lernen in einem kumulativen und wettbewerblichen Prozess organisieren, sowie einen Mangel an Eigentumsrechten und zu weit reichende Staatseingriffe hervor, die privatwirtschaftlichen Initiativen im Wege standen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war es in Ostasien zunächst Japan, das bis in die 1980er Jahre den beeindruckendsten Wachstumsprozess durchlief. In Japan ist das Verhältnis zur Religion nicht nur sehr entspannt, sondern Shintoismus und Buddhismus sind eine friedliche Symbiose eingegangen. Der japanische Konfuzianismus unterscheidet sich erheblich von demjenigen in China. So verweist z.B. Fukuyama (1995) auf einen wichtigen Unterschied, auf den schon Weber hinwies, der eine große Leistung des Protestantismus in der Durchbrechung des Sippenbandes erkannte. Vertrauen bleibt in China weitgehend auf die eigene Verwandtschaft beschränkt, so dass Familienunternehmen lange Zeit die stabilste wirtschaftliche Organisationsform darstellten, während in Japan mit der starken Bindung an das von fremden Managern geführte Großunternehmen eher ein Ausbruch aus dem kleinen Familienverbund erfolgte. Die erfolgreiche Assi-

milation und Absorption westlicher Technologien in Japan nach der Meiji-Revolution wie im gegenwärtigen China steht durchaus im Einklang mit den Ausführungen Webers, der bereits betont hatte: „Der Chinese würde, aller Voraussicht nach, ebenso fähig, vermutlich noch fähiger sein als der Japaner, sich den technisch und ökonomisch im neuzeitlichen Kulturgebiet zur Vollentwicklung gelangten Kapitalismus anzueignen. Es ist offenbar gar nicht daran zu denken, dass er für dessen Anforderungen etwa von Natur aus *nicht begabt* wäre“ (Weber 2006, S. 531). Bemerkenswerterweise war es mit Michio Morishima (1982) gerade ein führender mathematischer Ökonom gewesen, der in einer Hochphase westlicher Bewunderung für das japanische Erfolgsmodell nicht nur die kritische Frage stellte *Why has Japan ‚succeeded‘?*, sondern seine analytische Antwort ganz im Weberschen Geist unter konsequenter Berücksichtigung kultureller und historischer Faktoren gab. Eine Kernthese von Morishima besteht in der Betonung der Unterschiede zwischen japanischer und chinesischer Konfuzius-Tradition, die zur Schaffung unterschiedlicher wirtschaftlicher Bedingungen in beiden Ländern beigetragen habe und in vielem den Unterschieden zwischen protestantischem und katholischem Christentum entspreche. Dabei lehrte der Konfuzianismus, der in Japan eher als ethisches System denn als eine Religion verstanden wurde, dass Sparsamkeit eine Tugend sei. Konfuzianismus sei intellektuell, rational und kompatibel mit moderner Wissenschaft, so dass Japan nach der Öffnung westliche Technologien mit großer Geschwindigkeit adaptieren konnte. Allerdings gebe es auch wichtige Unterschiede. So werde im Konfuzianismus Individualität und Eigeninitiative unterdrückt. Im sich entwickelnden japanischen Kapitalismus nach der Meiji-Revolution habe der Staat eine ungleich größere Rolle gespielt als in der puritanisch geprägten angelsächsischen Welt. Konsequenterweise habe sich der japanische Kapitalismus als eine Art Staatskapitalismus entwickelt, mit dem Senioritätsprinzip und lebenslanger Beschäftigung in den großen Konzernen als wichtigen Komponenten.

Als älteste Religion Asiens hat der Hinduismus mit seiner Institution der Kasten (Brahmanen; Ritter; Bürger und Bauern; Handwerker) und den außerhalb der vier Kasten lebenden Parias (Unberührbare) sowie seiner Lehre der Wiedergeburt bis heute weite Teile Indiens geprägt, das lange in seiner ökonomischen Entwicklung zurück lag. Obwohl Indien z.B. Quelle des heutigen rationalen Zahlensystems ist, der Grundlage aller modernen technisch-ökonomischen Rechenhaftigkeit, und der Entwicklung rationaler Wissenschaft die erforderlichen Freiräume weitgehend gewährt hat, wurden doch kulturelle und religiöse Faktoren lange Zeit als zentrales Hemmnis für die ökonomische Entwicklung angesehen. Wie passt dann jedoch der Boom der letzten Jahre mit einer Wachstumsrate des realen Bruttoinlandsprodukts von über acht Prozent und der Aufstieg der indischen Softwareindustrie in eine weltweit führende Stellung trotz gleichzeitiger Renaissance des Hinduismus in der indischen Mittelschicht ins Bild? Autoren wie Barro und McCleary geben als entscheidenden Grund für das deut-

lich schnellere Wirtschaftswachstum die Abwendung von einer stärker sozialistisch geprägten Wirtschaft und die Hinwendung zur Marktwirtschaft an. Auch am indischen Beispiel zeigt sich die Bedeutung von Religion und Religiosität für das Wirtschaftswachstum, zugleich aber auch, dass dies nicht der alleinige oder häufig dominante Einflussfaktor ist.

Mit dem Großkaufmann Mohammed hatte der Islam unter den Begründern der Weltreligionen den einzigen Unternehmer. Vor 800 bis 1000 Jahren war die islamische Welt eines der großen Zentren der Zivilisation, führend in Wissenschaft, Kultur und Technik, wie noch heute in spanischen Städten wie Granada und Cordoba nachempfunden werden kann. Islam-Experten wie Maxine Rodinson heben hervor, dass in diesen großen Zeiten der Islam stärker als Judentum oder Christentum eine Religion der Kaufleute war. Heute dagegen sind viele islamische Länder durch ökonomische Rückständigkeit geprägt, und obwohl knapp zwanzig Prozent der Weltbevölkerung Muslime sind, erwirtschaften sie nur knapp sieben Prozent des weltweiten Wohlstands. Nahezu jedes zweite der fünfzig nach Pro-Kopf-Einkommen, Bildung und Lebenserwartung ärmsten Länder der Welt ist ein muslimisches Land. Wie konnte es dazu kommen? Wissenschaftler haben viele Gründe genannt wie

- das Fehlen einer Reformation oder Aufklärung wie im Christentum (Fukuyama),
- den Mangel einer protestantischen oder konfuzianischen Arbeitsethik, der dazu führt, dass auch die größten Ölreichtümer eher im Luxuskonsum versickern als nachhaltiges Wachstum zu initiieren, so dass eher eine arabische Variante der ‚spanischen Krankheit‘ des 16. und 17. Jahrhunderts zu verzeichnen ist,
- die anhaltende Unterdrückung der Frauen im Gegensatz zur Korrektur in jüdisch-christlich geprägten Räumen, die Bildungs- und Produktivitätsreserven freigesetzt habe (Landes), oder
- das Zinsverbot für Kredite, das die Funktionsweise von Finanzmärkten beeinträchtigt, wie z.B. Robert Barro, einer der führenden Wachstumstheoretiker, betont, der in den letzten Jahren zahlreiche gemeinsame Studien mit seiner Ehefrau, der Religionswissenschaftlerin und Politologin Rachel McCleary durchgeführt hat. Trotz elaborierter Methoden zur statistischen und ökonometrischen Erfassung von Religiosität und ihrer Auswirkungen auf wirtschaftliches Wachstum betonen jedoch Barro und McCleary zugleich, dass ihnen die Ergebnisse zum Islam insgesamt die größten Rätsel aufgeben.

Als mögliche Wirkungskanäle von Religion auf das Wirtschaftswachstum gelten spirituelles Kapital, Sozialkapital und religiöse Institutionen. Religiöse Werte- und Verhaltensmuster beeinflussen z.B. die Sparquote und die Arbeitsmoral. Barro und McCleary (2003) fanden durch Auswertung umfangreichen

Datenmaterials heraus, dass bestimmte Glaubensaspekte, wie der Glaube an ein Leben nach dem Tod, positive Wirkungen auf das Wirtschaftswachstum haben, während andererseits die Wirkungen starker Gottesdienstbesuche aufgrund steigender Opportunitätskosten kirchlicher Aktivitäten negativ seien. „Die Angst vor der Hölle kann die Wirtschaft anfeuern“ heißt es in einem Artikel von Kevin L. Kliesen und Frank A. Schmid (2004), der nicht von der Webseite einer obskuren Sekte, sondern von derjenigen der Federal Reserve Bank of St. Louis heruntergeladen werden kann. Darin verweisen die Autoren unter Berufung auf die Studien von Barro/McCleary u. a. darauf, dass die Menschen in Ländern, in denen ein größerer Teil der Bevölkerung Angst vor der Hölle hat, mehr und besser arbeiten, weniger korrupt seien und damit insgesamt einen höheren Lebensstandard haben. Was jedoch, wenn der Glaube an ein Leben nach dem Tod zu Vorstellungen führt, dass ein Selbstmordattentat, bei dem möglichst viele „Ungläubige“ mit in den Tod gerissen werden, direkt ins Paradies führe?

Angesichts der brüchigen Datenlage, der enormen Messprobleme der Wirkungen religiöser Faktoren auf wirtschaftliche Entwicklungsprozesse sowie einer ausgeprägten Neigung der Mitglieder des Dogmenhistorischen Ausschusses zu weniger vordergründigen und reißerischen Betrachtungen als zu tiefgründigen Analysen untersucht *Helge Peukert* im Eröffnungsbeitrag die Behandlung der Wirtschaft in der Bibel. Dabei wird auch deutlich, dass der langfristige wirtschaftliche Erfolg des christlichen Abendlandes nicht denkbar gewesen wäre ohne seine vielfältigen Wurzeln im Judentum. Der Beitrag diskutiert den Wirtschaftsstil im Alten und im Neuen Testament und setzt sich ausführlich mit den fünf Bereichen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Konsumtion, des Eigentums, der Macht- und Herrschaftsbeziehungen sowie der sozialen Frage auseinander. Peukert betont u. a., dass in der Bibel weder eine ausformulierte Eigentumstheorie vorliege noch unmittelbar erkennbar sei, wie aus ihr Max Webers „Geist“ des modernen Kapitalismus habe entspringen können. Klar seien dagegen eingebaute institutionelle Mechanismen wie in radikaler Form das „Jubeljahr“, die auf eine Korrektur allzu ungleicher Einkommens- und Vermögensverteilung abzielen. Peukert geht auf Weiterentwicklungen wie den Paulusbrief an die Römer ein und schließt mit Reflexionen, inwieweit die ursprünglichen Visionen der Bibel sich in heutigen Problemen und Auseinandersetzungen, wie z. B. der Frage der Globalisierung, widerspiegeln.

In seinem Kommentar zum Beitrag von Helge Peukert betont *Hans G. Nutzinger*, dass die Bibel keine unmittelbaren Rezepte für das Wirtschaften, sondern nur bestimmte ethische Maximen liefere, an denen die Qualität einer Wirtschaftsordnung gemessen werden kann. Auch müsse weit stärker als von Peukert vorgenommen auf entscheidende Unterschiede in der Behandlung wirtschaftlicher Fragen im Alten Testament, mit der Gerechtigkeit als zentralem Begriff, sowie im Neuen Testament hingewiesen werden, das durch einen radikalen Perspektivenwechsel gekennzeichnet sei. Nutzinger hält es für prob-

lematisch, aus den Evangelien Elemente eines Wirtschaftsstils herauszufiltern, und hebt hervor, dass das Jubeljahr kaum praktiziert worden, Armut nicht als höherwertig betrachtet und letztlich eine gewisse Unterscheidung zwischen „Armen“ und „Reichen“ nicht zugunsten einer egalitären Einkommens- und Vermögensverteilung in Frage gestellt worden sei. Reichtum und Wohlstand würden nur dann abgelehnt, wenn diese als Selbstzweck verfolgt würden und damit die Einstellung zum Glauben beeinträchtigen. Schließlich betont Nutzinger die starken Einflüsse der ethischen Maximen der Bibel auf die Gründungsväter der Sozialen Marktwirtschaft und des Ordoliberalismus, wie sie beispielsweise in den religionssoziologischen Abhandlungen Alfred Müller-Armacks explizit zum Ausdruck kommen.

Birger P. Priddat reinterpretiert in seinem Beitrag zunächst das religiöse System des Mittelalters in ökonomischen Kategorien. Er weist dabei auf die Bedeutung der Schaffung des „Fegefeuers“ als Zwischenhölle wegen der Wucherpraxis und als Grundlage für den profitablen Ablasshandel hin. Während der Scholastik wird so bereits in der bestehenden Caritas-Ökonomie mit ihrer weitgehend statischen Natur ein Element der Flexibilität eingeführt. Doch reiche dies angesichts des zunehmenden Handelsreichtums im späten Mittelalter und in der Neuzeit nicht aus. Dementsprechend ist für John Locke Armut nicht mehr ein moralisches Problem der Reichen, was diese bezüglich ihres Konsums restringiere, sondern ein ökonomisches Problem des Investitionsmangels. In Lockes Naturrechtssystem beinhaltet das Recht auf Eigentum das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit. Zwar erweise sich Locke in seinen Überlegungen zum Verhältnis von Eigentum, Arbeit und Geld in vielerlei Hinsicht als Vorläufer moderner volkswirtschaftlicher Betrachtungen, so auch in seiner Kritik der Wuchergesetze und der Überlassung der Zinsbildung auf dem Geldmarkt, doch bleibe er einer merkantilistischen Politikauffassung mit ihrer auf Handelsbilanzüberschüsse abzielenden expansiven Wirtschaft verhaftet. Erst bei Adam Smith komme die Rolle fortschreitender Kapitalakkumulation für die langfristige Mehrung des Wohlstands der Nationen voll zur Entfaltung. Seine Metapher der Unsichtbaren Hand transformiere die Summe der individuellen Habsucht in allgemeine Wohlfahrt.

Richard Sturm kontrastiert in seiner Analyse theologischer Konzepte und ihres Einflusses auf die ökonomische Doktrinenbildung zwei theologische Weltansichten, die ihre Wurzeln bereits bei führenden scholastischen Denkern haben und die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft entscheidend prägten: den *Intellektualismus* Thomas von Aquins, der Antike und Christentum in einer einzigartigen Perspektive zusammengedacht und eine theologische Perspektive entworfen habe, die von Einheit und Harmonie geprägt ist, sowie den *Voluntarismus*, der von Duns Scotus, Petrus Olivi u. a. geprägt wurde und die moralischen Gesetze als eine willkürliche Kreation Gottes auffasse, der grundsätzlich auch in der Lage sei, sie zu ändern. Der Gegensatz und die Wechselbeziehungen zwi-

schen den Doktrinen des Intellektualismus und des Voluntarismus haben bis zu Kant eine wichtige Rolle gespielt, die Sturn u. a. beispielhaft an den Gesetzen der Preisbestimmung und der distributiven Gerechtigkeit näher diskutiert.

Dieter Schneider untersucht in seinem Beitrag, dessen Titel an Adam Müller angelehnt ist, die Verbindung von Religion, Mathematik und Wirtschaftswissenschaft in der Scholastik und in der frühen Kritik der Klassischen Politischen Ökonomie. Er betont dabei, dass die Anwendung von Mathematik von der Antike bis z. T. über das 18. Jahrhundert hinaus mit rationaler Wissenschaft gleichgesetzt wurde, und gelangt, weniger überraschend, zum Ergebnis, dass die Mathematik als Erkenntnismethode für ethische Problemstellungen weitgehend unfruchtbar sei. Die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften sei nur in der Scholastik so gesehen worden. Hier stellen Schneiders Ausführungen zu Thomas von Aquins *latitudo* als der Spanne, in der sich ein gerechter Preis bewege, eine wichtige Ergänzung zu den Überlegungen von Sturn dar. Schneiders Feststellung, dass Versuche einer Quantifizierung von Qualitäten dem Denkstil eines Aristoteles und damit der frühen Scholastik fremd seien, impliziert auch, dass dies in besonderem Maße etwa für moderne Varianten hedonischer Preisindices gilt.

Jochen Schumann analysiert in seinem bedeutenden Beitrag *Zur Geschichte christlicher und islamischer Zinsverbote* ein Thema systematisch, das auch in vielen anderen Beiträgen immer wieder anklingt und zugleich, mit Blick auf die islamische Welt, auch von aktueller Bedeutung ist. Er betont einerseits die Analogien der religiösen Wurzeln in Bibel und Koran sowie der wirtschaftshistorischen Komponente, wonach sich die Anprangerung des Zinsnehmens als Wucher vorrangig auf Konsumentenkredite bezog, und andererseits die Bifurkation der Entwicklungspfade im 12./13. Jahrhundert, als beginnend mit der ökonomischen Entwicklung in norditalienischen Stadtstaaten im christlichen Westen die Suche nach legitimen Ausnahmen von den Zinsverböten begann. Dementsprechend ist Schumanns Beitrag in die beiden Hauptteile zur *Vergangenheit* christlicher Zinsverböten und zur *Gegenwart* islamischer Zinsverböten gegliedert. Die historische Entwicklung in der christlichen Welt verdeutlicht sehr präzise die wechselseitigen Interdependenzen von Ökonomie und Religion, wobei es vielleicht der Natur des Denkens von Ökonomen entspricht, dass sie stärker die *endogenen* Einflüsse herausarbeiten, die die Erfordernisse der wirtschaftlichen Entwicklung hinsichtlich einer flexibleren Interpretation religiöser Ge- und Verböten entfalten. So hebt Schumann z. B. auch hervor, dass Calvin das alttestamentliche Verbot des Deuteronomiums unter Brüdern Zinsen zu nehmen explizit als ein von Gott gewolltes allgemeines Zinsverbot verneint habe und zieht daraus die Schlussfolgerung: „Reformatorisches Christentum der calvinistischen Art steht kapitalmarkt-effizientem Wirtschaften unter Vermögenden mit Zinssätzen als Knappheitspreisen nicht entgegen“ (S. 170). Ein derartiger Einstieg in die endgültige Abschaffung von Zinsverböten in christlichen Ländern hat in der

islamischen Welt bis heute nicht stattgefunden, auch wenn Schumann Indizien dafür erkennt, dass der Koran nur überhöhte Zinsen verbieten will und sich das Zinsverbot im Wesentlichen auch auf Konsumentenkredite beziehe. Ferner diskutiert Schumann intensiver die Möglichkeiten flexibler Gewinn- und Verlustbeteiligungen im Rahmen von Mudarabah-Kontrakten und die damit verbundenen Prinzipal-Agent-Probleme, die letztlich zu Wettbewerbsnachteilen für islamische Banken führen.

Mark Perlman setzt sich in dem abschließenden Beitrag kritisch mit dem in den USA einflussreichen Buch von Robert H. Nelson *Economics as Religion: from Samuelson to Chicago and Beyond* (2001) auseinander, in dem Paul Samuelson als der führende moderne Ökonom (und Vertreter einer Salzwasser-Universität) als eine Symbiose von Moses und Thomas von Aquin charakterisiert wird, während die Süßwasserschule der freien Marktwirtschaft aus Chicago als die moderne Version von Calvins Genf erscheint. Auf der Basis seiner unvergleichlichen Kenntnisse jüdischer wie christlicher Traditionen sowie der Geschichte ökonomischer Analyse nutzt Perlman, aus der gelassenen Position des Alters, zugleich aber des engagierten Scholars, seinen Rezensionartikel zu grundsätzlichen und diesen Band abschließenden Betrachtungen zum Verhältnis von Ökonomie und Religion.

Harald Hagemann

Literaturverzeichnis

- Abramovitz*, Moses (1986): Catching up, Forging Ahead, and Falling Behind, *Journal of Economic History*, 46, S. 385–406.
- Barro*, Robert J./*McCleary*, Rachel M. (2003): Religion and Economic Growth, *American Sociological Review*, 68, S. 760–781.
- Barro*, Robert J./*Sala-i-Martin*, Xavier (1995): *Economic Growth*, New York.
- Brentano*, Lujo (1916): *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München.
- Fukuyama*, Francis (1995): *Trust, the Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York.
- Grier*, Robin (1997): The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 Former Colonies, *Kyklos* 50, S. 47–62.
- Hicks*, G. L./*Redding*, S. G. (1983): The Story of the East Asian ‚Economic Miracle‘, Part Two: The culture connection, *Euro-Asia Business Review*, 2 (4), S. 18–22.
- Kliesen*, Kevin L./*Schmid*, Frank A. (2004): Fear of Hell might fire up the economy. <http://www.stlouisfed.org/publications>.
- Landes*, David (1998): *The Wealth and Poverty of Nations*, London.
- Landes*, David (2006): Why Europe and the West? Why not China? *Journal of Economic Perspectives*, 20 (2), S. 3–22.

- McCleary, Rachel M./Barro, Robert J.* (2006): Religion and Economy, *Journal of Economic Perspectives*, 20(2), S. 49–72.
- Morishima, Michio* (1982): Why Has Japan „Succeeded“? Western Technology and the Japanese Ethos, Cambridge.
- Sala-i-Martin, Xavier* (1996): The Classical Approach to Convergence Analysis, *Economic Journal*, 106, S. 1019–1036.
- Sombart, Werner* (1911): Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig.
- Weber, Max* (1904–05): Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 20, S. 1–54 und Band 21, S. 1–110.
- Weber, Max* (2006): Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Neu-Isenburg.

Inhalt

Die Wirtschaft in der Bibel Von <i>Helge Peukert</i> , Erfurt	19
Die Wirtschaft in der Bibel. Kommentar zu dem Beitrag von Helge Peukert Von <i>Hans G. Nutzinger</i> , Kassel	63
Ökonomie und Religion. Vom Mittelalter bis zu Adam Smith Von <i>Birger P. Priddat</i> , Friedrichshafen	79
Theologische Konzepte und ihr Einfluss auf die ökonomische Doktrinenbildung Von <i>Richard Sturn</i> , Graz	97
„Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften“, soweit diese Mathematik verwenden. Eine Untersuchung über die Verknüpfung von Religion, Mathematik und Wirtschaftswissenschaft in der Scholastik und in der frühen Kritik der Klassischen Politischen Ökonomie Von <i>Dieter Schneider</i> , Bochum	125
Zur Geschichte christlicher und islamischer Zinsverbote Von <i>Jochen Schumann</i> , Münster	149
Robert H. Nelson's Ideas about Romanism, Protestantism, and American Economics: A Review Essay By <i>Mark Perlman</i> †, Pittsburgh	207

Die Wirtschaft in der Bibel^{1,2}

Von Helge Peukert, Erfurt

I. Fragestellung

Im folgenden sollen die wirtschaftlichen Elemente in der Bibel untersucht werden. Die Analyse bezieht sich vor allem auf die fünf Bereiche der Arbeit, der Bedürfnisse und Konsumtion, des Eigentums, der Macht- und Herrschaftsbeziehungen und der sozialen Frage. Berücksichtigt werden soll ferner als spezifische Blickrichtung der idealtypische Wirtschaftsgeist und die Wirtschaftsgeinnung (*Schefold* 1994) des alten (AT) und neuen Testaments (NT). Im Unterschied zur heutigen angelsächsischen Literatur³ zum ökonomischen Denken in der Bibel war die Forschung im deutschsprachigen Bereich von Ökonomen bis 1933 schwerpunktmäßig religionssoziologisch und wirtschaftsstilistisch ausgerichtet (Müller-Armack 1944/1940, Weber 1971 und 1972/1920). Sie erfuhr aber zum Teil berechnete Kritik (am Beispiel Webers siehe *Samuelsson* 1993/1957).

Wirtschaftswissenschaftler interpretieren die Aussagen der Bibel zunehmend im Kontext eines neoklassischen bzw. formalistischen Weltbildes (*Gordon* 1989 und 1994). Sie konstruieren im Rahmen der neueren *economics of religion* Modelle rationaler Nutzenmaximierung⁴, in denen neben Arbeit und Konsum auch religiöse Aktivitäten anhand der Dreifaltigkeit von Optimierung, Gleichgewicht und Effizienz untersucht werden und man etwa diskutiert, ob der Glaube an

¹ Ich danke J. Backhaus, Chr. Bultmann und H.G. Nutzinger (siehe auch *Nutzinger* [Hg.] 2003) von der Universität Erfurt für wertvolle Hinweise.

² Eine insbesondere um Literaturhinweise und eine Chronologie wirtschaftlich bedeutsamer Passagen des alten Testaments erweiterte Fassung des Textes kann über Helge.Peukert@uni-erfurt.de bezogen werden.

³ Als Beispiele aus der erstaunlich reichhaltigen Literatur seien erwähnt *Atherton* (1992), *Dean* und *Waterman* (Hgg.) (1999) und *Smock* (Hg.) (1987).

⁴ Klassisch der Text von *Azzi* und *Ehrenberg* (1975), siehe auch die Überblicke von *Iannaccone* (1998) und *Schmidtchen* und *Mayer* (1993), die Diskussion im *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 150 (1994), 736 ff., die eher immanenten Kritiken von *Montgomery* (1996) und *Brinitzer* (2001) sowie den Versuch der Anwendung des *rent-seeking*-Ansatzes auf die mittelalterliche Kirche von *Ekelund* et al. (1996) und *Mayer* (1996). Dogmenhistorisch interessante Belege einer *economics of religion* im Werk A. Smiths bietet *Anderson* (1988).

Gott eine dominante Strategie sei. Dem stehen Versuche gegenüber, die vorherrschende ökonomische Theorie selbst als religiöses System zu deuten (*Nelson* 1991).

Im Unterschied zu den neueren Beiträgen der *economics of religion* soll hier v. a. versucht werden, den aus der Bibel sprechenden eigensinnigen Wirtschaftsgeist unter Berücksichtigung der Werte und Motive der handelnden Akteure hermeneutisch zu erfassen und zu fragen, wie sich wirtschaftliche Themen in der Bibel widerspiegeln, welche ökonomischen Themenbereiche besonders thematisiert oder ausgeklammert werden, in welchem stilhaften Zusammenhang sie stehen und welche normativen Idealvorstellungen zur Gestaltung des Wirtschaftlichen hervortreten.

Entsprechend dem Prinzip der ‚hermeneutical charity‘ (*Griswold* 1999, 26–27) wurde der Bibel ex ante eine sinnhafte Einheit unterstellt. Obwohl die wissenschaftliche bibelkritische Forschung der letzten 250 Jahre hierbei latent im hermeneutischen Hintergrundhorizont präsent blieb⁵, bestätigte sich ex post die These einer stilhaften Einheit der biblischen Aussagen über die Wirtschaft. Zum Verständnis konnten elementare wirtschaftshistorische und politische Rahmenbedingungen, auf die sich der Bibeldiskurs des AT bezieht⁶, Berücksichtigung finden.

II. Die politische und soziostrukturelle Entwicklung Israels

Vor der Darlegung der wirtschaftlich bedeutsamen Entwicklungen seien einige wenige geschichtliche Daten zu den biblischen Ereignissen in Erinnerung gerufen⁷. Ab 1500 (auch im Folgenden v. Chr.) begann das Eindringen der israelitischen Stämme in Palästina. Um 1250 fand der Auszug aus Ägypten unter Moses statt, um 1200 die Bildung des Zwölfstämmeverbandes. Ab 1200 begann auch die Besiedlung der Küste Palästinas durch die Philister, sie bildeten einen Stadtstaatenbund. Auch zur Abwehr dieser eventuellen militärisch-politischen Gefahr erfolgte der Übergang zum israelitischen Königtum, um 1010 mit Saul als erstem, David (1006–966) als zweitem und Salomo (966–926) als drittem König. 926 ereignete sich der Zerfall in ein Süd- und ein Nordreich. 722 begab sich die Zerstörung Samarias, Israel wird assyrische Provinz. Juda wird erst 587

⁵ Siehe z. B. *Schmidt et al.* (1989), *Janowski und Lohfink* (Hgg.) (1995), *Zenger et al.* (1995) und *Lohse* (1983). Zur komplizierten Entstehungsgeschichte und den verschiedenen zeitlichen Schichtungen der Texte der Bibel siehe zusammenfassend *Levin* (2001).

⁶ *Silver* (1983), *Miller und Hayes* (1986), *Matthews und Benjamin* (1993), *Knauf* (1994), *Thiel* (1985), *Donner* (1984 und 1986), *Fritz* (1990) und *Kippenberg* (1982).

⁷ Zur Veranschaulichung siehe auch den auf geographisch-politische Gegebenheiten ausgerichteten *Calwer Bibelatlas* (2000).

erobert und Jerusalem zerstört. Es beginnt die Diaspora. Die babylonische Gefangenschaft dauerte von 586–538.

Nach 539 gehört Palästina unter Kyros II. zum Persischen Weltreich, 332 abgelöst durch die Herrschaft Alexanders d. Gr. Ab 63 erfolgte die Eingliederung durch Pompeius in das Römische Reich, 39–4 herrschte Herodes d. Gr., vom römischen Senat zum König der Juden ernannt. Es folgte die Aufteilung des Reiches unter seine Söhne und die Einsetzung des römischen Statthalters Pontius Pilatus. Ab der Zeitenwende lebte und wirkte Jesus, der um 33 n. Chr. hingerichtet wurde. Zwischen 66 und 70 n. Chr. ereignete sich der jüdische Aufstand und die Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch Titus. 133 n. Chr. erfolgte die Unterdrückung des Aufstandes durch Hadrian (*Kinder und Hilgemann* 1964, 36–39).

„Die Frühisraeliten waren niemals Beduinen [mit Kamelzucht], ihre Wirtschaft beruhte wie die der Halbbeduinen auf der Schaf- und Ziegenzucht. Der Besitz an Kleinviehherden bedingt eine jeweils analoge Lebensweise: die fehlende Mobilität und dadurch geringere kriegerische Aktivität, die Bindung an Weiden und Wasserstellen und damit an den Bereich der Steppe und der Ränder des Kulturlandes, der Kontakt mit den Seßhaften, die Aufnahme jahreszeitlichen Ackerbaus und schließlich der Übergang zur vollen Ansässigkeit“ (*Thiel* 1985, 19).

Die Erzväter und ihre Gruppen, die in den Patriarchenerzählungen der Genesis beschrieben werden, waren in erster Linie halbnomadische Kleinviehzüchter. Allerdings befand man sich bereits im Stadium eines wirtschaftssystemischen Übergangs, in einem Mischsystem. „Die Erzväter lebten nicht in festen Häusern, sondern in Zelten ... Ihr Haupterwerbszweig war die Viehzucht ... Daneben aber betrieben sie Landwirtschaft ... und Weinbau ... Sie ernährten sich von den Erzeugnissen der Viehzucht und des Ackerbaus: von Brot, Milch und Fleisch ... Gelegentlich gingen sie auf die Jagd“ (*Donner* 1984, 76). Der Übergangscharakter vom Nomadismus zur bäuerlichen Sedentarisation tritt in der Genesis deutlich hervor, in der es über Isaak heißt, er „säte in dem Land und erntete in jenem Jahre hundertfältig“ (Gen 26,12)⁸, aber Josephs Brüder Schafhirten sind und sich vor dem Pharao nach der Übersiedlung nach Ägypten als Viehzüchter und Schafhirten zu erkennen geben (Gen 37 ff.).

Ihr Wandergebiet umfaßte das dünn besiedelte mittelpalästinensische Bergland mit seinen bewaldeten Anhöhen; gemieden wurden die landwirtschaftlichen Zentren, insbesondere die fruchtbaren Ebenen mit Regenfeldbau und die

⁸ Es werden die üblichen Abkürzungen verwandt, insbesondere Gen (Genesis, 1. Buch Moses); Ex (Exodus, 2. Buch Moses); Lev (Leviticus, 3. Buch Moses); Num (Numeri, 4. Buch Moses); Dtn (Deuteronomium, 5. Buch Moses). Die Zitate aus der Bibel entstammen der Ausgabe der Württembergischen Bibelanstalt Stuttgart (*Die Bibel* 1964).

Nähe der kanaanäischen Stadtstaaten, die das Land ohne politisch übergeordnete politische Einheit als lokale Kleinstaaten (oft Monarchien) überzogen. Sie befanden sich auf einem fortgeschrittenen Entwicklungsniveau (*Fritz* 1990, 20–38).

Die Gruppen bestanden aus blutsverwandtschaftlichen und patriarchalischen Sippen und Großfamilien mit eigenen Sippenkulten und Vätergöttern. Es existierte Familieneigentum an den Herden und später dem Land, was die Entstehung markanter sozialer Unterschiede verhinderte, was allerdings nicht bedeutet, daß es sich im strengen Sinne um segmentär-egalitäre Gesellschaften gehandelt haben muß (*Knauf* 1994, 68–71).

Eine nicht allzu lange Übergangszeit bestand zwischen der Landnahme in Palästina bis zur Staatenbildung, die begleitet wurde vom Prozeß der langsamen Sesshaftigkeit in den kaum besiedelten gebirgigen Gebieten des Landesinneren. Die Bindung an den Boden und das Leben in Siedlungen rief beträchtliche soziostrukturelle Veränderungen hervor. Zwischen den Stämmen bestanden vormals nur lose Bande und gewisse sakrale Gemeinsamkeiten, es existierte aber wohl ein für alle Stämme verbindliches Richteramt. Militärisch und politisch waren die Stämme autonom, innerhalb derer ein Ältestenrat die Entscheidungen traf. Der friedlichen Phase der Landnahme abseits der kanaanäischen Stadtstaaten folgte eine zweite Phase der Ausbreitung in Richtung Ebenen und Täler. Einige Stämme siedelten sich auch im Gebiet von Stadtstaaten an und mußten hierfür Abgaben und Frondienste erbringen (Gen 49,13–15; Ri 5,17). Die vorstaatliche Zeit ohne übergreifende Administration und Abgaben- und Fronbelastungen endete 1012 v. Chr. mit Sauls Ernennung zum König.

„Die Landnahme war ein Vorgang, der größere Zeiträume in Anspruch nahm. Die Anfänge können bereits im 14. Jh. v. Chr. angesetzt werden, die wichtigsten Vorgänge dürften sich im 13. Jh. abgespielt haben. Spätestens im 11. Jh. war die Landnahme beendet. Die Stämme hatten sich in ihren Territorien konsolidiert. Jedoch war damit noch keine volle Sesshaftigkeit erreicht“ (*Thiel* 1985, 89). An die Stelle des blutsverwandtschaftlichen Zusammenhangs trat zunehmend der territoriale Bezug.

Die Bauern bewirtschafteten die im Umkreis der Stadt gelegenen Felder und Gärten. Hauptsächlich wurde Gerste und Weizen angebaut. Zum Einsatz kam der einfache Hakenpflug, Rinder und Esel dienten als Zugpferde. Weinberge und Olivenhaine befanden sich an terrassierten Berghängen. Auch in den Städten herrschte eine recht homogene agrarische Gesellschaft vor. Die Nahrung bestand vorrangig aus Brot, Milchprodukten, Früchten, Honig, Gemüse und ausnahmsweise Fleisch (siehe die anschauliche Beschreibung in *Fritz* 1990, 143–153).

Neben den gemeinsamen Bodenbesitz trat recht frühzeitig Privatbesitz an Gärten und Weinbergen, privater Landbesitz mag durch Rodungen hinzugekom-

men sein. Von der Praxis der Verlosung des gemeinsamen Bodenbesitzes mußte angesichts der allmählichen Urbanisierung zugunsten des (nicht veräußerungsfähigen, siehe 1. Kön 21,1–4) Erbbesitzes der Familie (Erstgeburtsrecht) abgewichen werden (zum Bodenrecht siehe kurz *Seebaß* 1991a). Allmählich begann das Schul- und Leihwesen seine anti-egalitären Wirkungen zu zeitigen (1. Sam 22,2). Prinzipiell lassen sich drei Formen der Abhängigkeit unterscheiden: Schuldknechtschaft, Versklavung und der Verlust der Unabhängigkeit durch Zins- und Abgabenverpflichtungen.

Sie entstanden als Folge von Kriegen und Mißernten und aus dem Vorhandensein einer wohlhabenderen Schicht, die gerne mit Naturalien und Silber in die Bresche sprang und die Schuldner an sich band. Die wohlhabenden Familien (siehe als Beispiele 1. Sam 16,20 und 18 und 25; 2. Sam 19,33) konnten bei Zahlungsunfähigkeit den „Grundbesitz an sich bringen ... Vor allem in den größeren Ortschaften dürften sich derartige führende Familien etabliert haben. Dies war allerdings nur ein Vorspiel der großen sozialen Fehlentwicklung der Königszeit, die vor allem von der Beamtenschaft unter Aufnahme von Vorstellungen aus der kanaänischen Gesellschaft forciert wurde und in hohem Maße zur Trennung der Bauern von ihrem Bodenbesitz und zur Konzentration des Bodens in den Händen einer Oberschicht führte“ (*Thiel* 1985, 96–97). Der aufkommende Tausch von Grund und Boden zog auch die Erosion des Erbbesitzes und das Entstehen einer Schicht Besitzloser nach sich (siehe die Beispiele in Ri 9,4 und 11,3).

Der vollen Rechtsschutz innehabende, den Heerbann stellende, landbesitzende Vollbürger geriet langsam in die Defensive, eine breite Schicht aus Armen, Tagelöhnern (1. Sam 25; 2. Sam 17,28 f.), Leviten (Ri 17 ff.), Witwen, Waisen, Schutzbürgern (Gen 12,10; Ex 2,15) und Sklaven (Ri 5,30; 1. Sam 30,2) entstand, die nicht mehr durch den großfamiliären Solidarverband aufgefangen wurde. Das Darlehensgeschäft blühte, die Geldwirtschaft entfaltete sich. In den Städten entstanden Handwerksbetriebe (Töpfer, Schmiede). Der Prozeß sozialer Desintegration kam in Gang, die Produktion für den Eigenbedarf und die Bezahlung von Werkzeugen mit Naturalien nahm ab.

Ostraka belegen eine genaue Buchführung hinsichtlich Öls und Weins am königlichen Hof. Es bildete sich ein wirksames System für die Befehlsübermittlung und Verwaltung während der Königszeit heraus. Die ehemals unabhängigen Stämme bildeten in der Regel eine politische Einheit. Unter David wurde Jerusalem zur Hauptstadt, Salomo, der auch Sklaven besaß (Neh 7,57–60), ließ Palast und Tempel unter Einschluß von Fronarbeit (1. Kön 7,52 und 5,27) und der Lieferung von Bauholz aus dem Libanon (1. Kön 5,15–16) errichten (1. Kön 6–7). Nach der Reichsteilung blieb Jerusalem Hauptstadt Judas bis zur Eroberung durch die Babylonier im Jahr 587 v. Chr. Im Nordreich Israel fungierte schließlich Samaria als Hauptstadt bis zu ihrer Zerstörung im Jahr 722 v. Chr.

Vom König ernannte Amtsträger übernahmen die Verwaltung, den Kultus, die Verteidigung, den königlichen Hof, die Steuereintreibung, usw. (2. Sam 8,15–18; 1. Kön 4,1–6). Zum Hof gehörten neben hohen Beamten die Streitwagen-truppe, die Leibwache und die Dienerschaft. „Zur Befriedigung des wachsenden Anspruchs von Hof, Verwaltung und Heer schuf Salomo zwölf Steuerbezirke, von denen jeder einen Monat lang für die Versorgung zuständig war (1. Kön 4,7–19). Diese zwölf Provinzen nahmen auf die alten Stammesgebiete Rück-sicht, klammerten aber Juda aus unbekanntem Gründen aus ... Die Fronarbeit mit ihrem eigenem Aufseher bestand in der Heranziehung zur Arbeit an den königlichen Bauten. Obwohl der Frondienst bereits von David eingeführt wor-den war, hat erst Salomo diese Form der Dienstleistung in großem Umfang aus-gebaut“ (Fritz 1990, 134; 1. Kön 5,27 f. und 29 f.).

Als Belastungen traten der Heeresdienst und die Einziehung von Eigentum und Steuern hinzu. Die Statthalter fungierten auch als oberste Steuerbeamte, neben den Garnisonsstädten wurden eigene Vorratsstädte gegründet (1. Kön 9,19). Die Höhe der Steuern ist unbekannt, vielfach wird der Zehnte angenom-men (1. Sam 8,15, siehe aber auch die w.u. angestellten Überlegungen). Die Könige verfügten über von Amtsträgern verwalteten (1. Chr 27,25–31) umfas-senden Landbesitz und vergaben diesen gelegentlich als Lehen (2. Sam 9 und 16,1–4).

Die vorgestellte Entwicklungsgeschichte entspricht in großen Zügen histori-schen Vergleichsfällen. Auf eine *incipient* oder *formative phase* folgt nach *Braid-wood* (1967) meist eine Phase der floreszenten Hochreligion mit religiösem Kultus, einer gewissen Priesterhierarchie, beträchtlichen Bauwerken und kriege-rischen Auseinandersetzungen. Urbanisierung, Stratifizierung und Bevölke-rungszunahme gelten als wesentliche Verursacher dieses „zivilisatorischen“ Pro-zesses, der u.E. nach nicht aus der Produktionslogik oder Eigendynamik des Landwirtschaftssystems abgeleitet werden kann (siehe auch zum Folgenden *Peukert* 1994). Hinsichtlich des Staatenbildungsprozesses werden in der Litera-tur u.a. die Irrigations-, die Außenhandels- und die bevölkerungsbedingte Kriegshypothese vertreten. Die Umstände in Palästina entsprachen am ehesten der Kriegshypothese, da in den Quellen oft vom starken Bevölkerungswachstum und der Bedrohung durch die Philister die Rede ist.

In einer vergleichenden anthropologischen Studie werden sechs allgemeine Verursachungsfaktoren des Staatenbildungsprozesses genannt: „1. Population growth and population pressure; 2. War, the threat of war or conquest, raids; 3. Conquest; 4. Progress in production and the promotion of a surplus, tribute, affluence; 5. Ideology and legitimation; 6. The influence of already existing states“ (*Claessen* und *Skalník* 1978, 625). Die Autoren halten weder Handel noch bestehende Ungleichheiten für ausschlaggebend. Es läßt sich ihrer Mei-nung nach keine allgemeine Regel der Bedeutsamkeit der sechs Faktoren auf-

stellen. Sie gehen aber davon aus, daß rein ökonomische Faktoren (Vorhandensein eines gewissen Surplus, im Falle Israels: die zunehmende Selbsthaftigkeit) und eine bestimmte Bevölkerungsdichte bestenfalls notwendige Voraussetzungen des Staatenbildungsprozesses sind. Interessanterweise lassen sich beim biblischen Bericht über die Staatenbildung (s.u.) alle sechs Faktoren nachweisen. Nach diesem kurzen wirtschaftshistorischen Überblick soll auf wesentliche Aussagen der Bibel zu ökonomischen Fragestellungen übergegangen werden.

III. Schöpfung und Arbeit⁹

Die Schöpfung stellt das Ergebnis göttlicher Arbeit dar. Gott pflanzte den Garten und schuf den Menschen, Himmel und Erde¹⁰. Er pflanzt, läßt regnen, rettet, baut, usw. (Jes 28,23–29). Auch ‚machte‘ Gott sein Volk und er hat Mühsal mit dessen Sünden (Dtn 32,6; Jes 43,24). Nach dem ersten Buch Mose (Gen 2,5) „stellt A.[rbeit] die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen dar“ (Schottroff, W. und L. 1991a, 151). Der Arbeitsauftrag gilt bereits für den Garten Eden, d.h. vor dem Sündenfall (Gen 2,15)¹¹.

„Die Arbeit des Menschen hat ihren Ursprung so in einem vorbedachten Rat-schluß Gottes und wird dem Menschen bei seiner Erschaffung mitgegeben“ (Bienert 1954, 49). Arbeit gilt als kreatives und verantwortliches Mitgestalten an Gottes Schöpfungshandeln (Gen 1,26)¹², „(b)eide werden aber nirgends in ein direktes Verhältnis von Urbild und Abbild oder der Entsprechung gesetzt“ (Preuß 1978, 614). Produzieren und die allgemeine Dispositionsgewalt über die Natur¹³ ist ein dem Menschen, im Unterschied zum Tier, wesentliches Charakteristikum. Arbeit ist kein Fluch an sich („Du wirst dich nähren von deiner Hände Arbeit; wohl dir, du hast’s gut“, Ps 128,2). Sie verwandelt sich aber nach dem Sündenfall in ein anstrengendes Abringen des Lebensunterhalts vom frühen Morgen bis zum späten Abend (Ps 104,23). Die Arbeitsmühe mag sogar vergeblich sein und nur Dornen und Disteln hervorbringen. Sie ist keine angenehme Beschäftigung mehr oder gar ein Spiel. „Weil du gehorcht hast der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum ... verflucht sei der Acker

⁹ Die Wirtschaft als solche wird etwas stiefmütterlich in den ansonsten sehr hilfreichen Lexika behandelt, siehe etwa das Stichwort „Wirtschaft“ (Lang 2001) im von Görg und Lang herausgegebenen „Neues Bibel-Lexikon“.

¹⁰ Gen 1,1–2,4a und 2,7 f.; Ps 115,15 und 121,2 und 124,8 und 134,3; Ex 20,11 und 31,17.

¹¹ „Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaute und bewahrte“.

¹² „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh“.

¹³ „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde. Furcht und Schrecken vor euch sei über allen Tieren auf Erden ... in eure Hände seien sie gegeben. Alles, was sich regt und lebt, das sei eure Speise“ (Gen 9,1–3).

um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang ... Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest“ (Gen 3,17–19; schon bei *Hesiod* [1990] verursachte die Hybris früherer Geschlechter die Mühen der Arbeit).

Zur Sicherung des Lebensunterhalts gehört einerseits dauerhafter Fleiß (Spr 6,6–11), aber andererseits ist auch der göttliche Segen für die jeweilige Arbeit unabdingbar (Ps 127,1 f.). Arbeit ist anstrengend, aber es gibt eine Art göttliche Bestandsgarantie ihrer Grundlagen (Gen 8,22)¹⁴ und die Aussicht auf das verheißene Land, „wo du Brot genug zu essen hast, wo dir nichts mangelt“ (Dtn 8,9; siehe auch das Erntedanklied in Ps 65,10–14).

Neben die Arbeit tritt die Erholung. Außer z.B. maßvollem Weingenuß (Gen 5,29; Ri 9,13) soll der Mensch, so wie Gott am siebten Tag ausruhte (Gen 2,2 f.; Ex 20,11), am Sabbat ruhen. Er ist Ergänzung und Korrektiv zur Arbeit. Das Ruhegebot enthält eine starke soziale Komponente, indem es (fremde) Lohnarbeiter, Sklaven, Gäste und auch die Arbeits- und Haustiere einbezieht. Zur Begründung wird auf die Unterdrückung in Ägypten verwiesen, die zeigte, daß ein Leben, das nur aus Arbeit besteht, ein schlechtes Knechtsleben sei (Ex 20,8–10 und 23,12; Dtn 5,12–15).

Unter Arbeit wird im AT in erster Hinsicht die Tätigkeit des israelitischen (freien) Bauern und seiner Frau (zu ihren Aufgaben siehe Spr 31,10–31) verstanden (Gen 2,5 und 4,2 und 9,20). Recht früh treten andere Tätigkeiten und Berufe hinzu (Kain der Ackermann, Abel der Schäfer), Viehzüchter, Erz- und Eisenschmiede (Gen 4,2 und 17 und 20–22), Handwerker in königlichen Manufakturen wie Töpfer (1. Chr 4,23), oder zunftmäßig organisierte Handwerker in Städten oder Orten Judas und Israels (1. Sam 13,19–22; 1. Chr 4,21), in Familienbetrieben arbeitende Walker, Bäcker und Goldschmiede in bestimmten Straßen Jerusalems¹⁵ werden erwähnt. Es zeigt sich, daß im AT trotz der religiösen Hauptmotive auch vielen Details wie den Tätigkeitsfeldern der Menschen im Rahmen des materiellen Reproduktionsprozesses Beachtung geschenkt wird.

Arbeit gilt als normales Los des Menschen: Er soll arbeiten. Aber Genuß ist erlaubt, „gib das Geld für alles, woran dein Herz Lust hat, es sei für Rinder, Schafe, Wein, starkes Getränk ... und sei fröhlich, du und dein Haus“ (Dtn 14,26). Arbeit stellt keinen Wert an sich dar und hat keine eigenständige Erlösungsfunktion¹⁶. Überraschenderweise unternimmt die Bibel „nirgendwo eine Wesensbestimmung der Arbeit“ (*Preuß* 1978, 616). Körperliche Arbeit erfährt, etwa im Unterschied zur griechischen Antike (*Aristoteles* [1981], III, 5, 1278a),

¹⁴ „Solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“.

¹⁵ Jes 7, 3; Jer 19,1 und 37, 21; Neh 3,31 f.

¹⁶ Ex 20, 9; Dtn 5,13; Gen 1,29; Ps 128,2.

keine Ab- oder Minderbewertung im Vergleich zu geistiger, politischer oder religiöser Arbeit. Allgemeine Ablehnung erfährt allerdings die unfreie Fronarbeit, die die Frühisraeliten in Ägypten (Gen 47, 13–26), aber auch später in Kanaan (Gen 49,14 f.) kennenlernten¹⁷. Seit dem Königtum unter David erlagen die Kanaanäer allerdings der Fronpflicht gegenüber Israel und später wurden unter Salomo Fronverpflichtungen auch auf die Israeliten ausgedehnt¹⁸.

Diese Verpflichtungen stellen einen Widerspruch zu einer aus leidvollen historischen Erfahrungen gewonnenen wesentlichen wirtschaftsstilistischen Grundüberzeugung dar, nach der Fronpflicht als eine nicht legitime, erzwungene Arbeitsform angesehen wird. Auch begegnet man Redistribution durch eine politische Machtzentrale mit prinzipieller Skepsis. Nach Salomos Tod schieden sich an diesen Verpflichtungen die Geister, sie führten zur dauerhaften Trennung in Juda und Israel und besiegelten auf Dauer den Zerfall des Einheitsreiches (1. Kön 12,1–19). Als wahrscheinlich gilt das Weiterbestehen erzwungenen Frondienstes in beiden Reichen nach der Aufspaltung. Er bestand sicher später unter assyrischer und babylonischer Herrschaft fort (siehe den Überblick zu Frondiensten Israels bei *Dietrich* 1991).

Schließlich sei noch auf den behaupteten Zusammenhang zwischen Arbeit, Faulheit und Armut hingewiesen. Arbeit dient als persönlich einsetzbares Mittel zur Armutsüberwindung (Spr 6,6–11 und 10,4 und 11,16 und 18,9 usw.). „Faulheit macht schläfrig, und ein Lässiger wird Hunger leiden“ (Spr 19,15). Hunger wird hier verursacht durch individuell verschuldete mangelnde Arbeitswilligkeit; demgegenüber führen insbesondere die Propheten soziostrukturelle Ursachen an (siehe w. u.).

Auch im NT dient die Arbeit der materiellen Befriedigung menschlicher Ernährungsbedürfnisse (Apg 20,33 f.). Arbeit ist weiterhin anstrengend. Selbst der neutestamentarisch, eschatologisch gestimmte Christ arbeitet nicht nur missionarisch für das Evangelium, er soll ebenfalls für seinen materiellen Lebensunterhalt sorgen¹⁹. Abgesehen von den Jüngern sollte er nicht die gemeindliche Armenunterstützung oder das apostolische Unterhaltprivileg in Anspruch nehmen, das von Gemeinden für begrenzte Zeit „Evangeliumsarbeitern“ geboten wurde (Mt 10,8–10; Lk 10,7). Wenngleich einige in Endzeiterwartung geordnete Arbeit aufgaben (2. Thess 2,2 und 3,10–12), so stellt doch der ein Handwerk ausübende Paulus (Apg 18,3 und 20, 34), der auch zur Arbeit aufruft (1. Kor 4,13; 2. Kor 6,5, usw.), das vorbildliche Beispiel dar.

¹⁷ 1. Sam 8,11–18; Jer 22,13–19; 1. Kön 4,6 und 5,27 und 9,15–19 und 11,26–28, ein Gegenbeispiel bietet allerdings Gen 49,14 f.

¹⁸ Gen 9,18–27; Dtn 20,11; Ri 1,27–36; 1. Kön 5,27–32, usw.

¹⁹ 1. Thess 4,11 ff.; 2. Thess 3,6–13; Apg 20, 33–35.

Für das (frühe) Christentum bedeutet Arbeit aber auch qualitativ neue Arbeit. Christen verstehen sich als ‚Arbeiter in der Ernte Gottes‘ (Mt 9,38), die an der Befreiung vom Elend mitarbeiten (Mt 6,25 ff.). Der Arbeitsbegriff umfaßt körperliche Betätigungen, als auch den Dienst in der Jünergemeinde (Mt 9,37 f. und 10,10). Selbst Sklaven, die angesichts der bäuerlichen Kleinbetriebe Israels keine allzu große Rolle im Produktionsbereich gespielt haben dürften, werden gemahnt, den geistlichen religiösen Überschuß der Arbeit nicht zu ignorieren: „Ihr Knechte, seid gehorsam euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern ... nicht mit Dienst allein vor Augen, um den Menschen zu gefallen, sondern als Knechte Christi, die den Willen Gottes tun von Herzen“ (Eph 6,5–6)²⁰.

Die Stelle mag als ein erster Beleg gelten, daß weder im AT noch im NT eine sozialrevolutionäre Perspektive im engeren politischen Sinne vorliegt und nicht dazu aufgerufen wird, bestehende Institutionen wie die Sklaverei prinzipiell abzuschaffen, sehr wohl aber, sie human-personalistisch (aus)zu gestalten. Ähnlich weitherzig zeigt sich die Bibel an einigen Stellen auch hinsichtlich der Reichumsfrage. Zwar lehnen die Propheten (ungerechtfertigten) Reichtum ab und warnen vor ihm, aber das Reichsein an sich gilt nicht als prinzipiell sündhaft. Am Beispiel Hiobs wird exemplifiziert, wie Gott Menschen segnet und zu Reichtum gelangen läßt (mit 14000 Schafen, 6000 Kamelen, tausend Eseln usw., siehe Hiob 42,12–15). Zwar heißt es, „(e)in guter Ruf ist köstlicher als großer Reichtum und anziehendes Wesen besser als Silber und Gold“. Aber es folgt die Aussage: „Reiche und Arme begegnen einander: der Herr hat sie alle gemacht“ (Spr 22,1–2). Es gibt Wichtigeres als Reichtum. Er verführt zwar, aber er wird nicht prinzipiell abgelehnt, und es kommt darauf an, wie er erworben und verwendet wird.

So heißt es schon im AT einerseits, Geldgier verführe zu Korruption (Mi 3,9–12), andererseits wird Geld und Reichtum als Geschenk Gottes an die Frommen gewürdigt (Dtn 8,13 f.; Hi 27,17). Auch im NT sind die Urteile ambivalent. Einerseits ist Geldgier Sünde (Mt 6,24), andererseits gibt es gewisse positive Äußerungen zu Geld und Besitz²¹.

Ein wesentlicher Aspekt des Arbeitens stellt hinsichtlich des Arbeitsertrages die Möglichkeit der Unterstützung Armer und Schwacher dar (Apg 20, 35; Eph 4,28). In diesem Zusammenhang steht auch die deutliche Ablehnung von Habsucht, Geldgier und Emulation als gegengöttliche und antiethische Kräfte²². Der reiche Kornbauer verwirkt sein Leben (Lk 12,16–21). Wer sich an Gewinn und

²⁰ Siehe den bemühten Entschuldigungsversuch der Sklaverei bei *Bienert* (1954, 102 ff.).

²¹ Lk 16,9; Mt 25,14–30; Mt 22,19, siehe auch *Honecker* (1984, 281–282).

²² Kol 3,5; Apg 20,33. „Niemand kann zwei Herren dienen: entweder er wird den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird den dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24).

Erwerb verliert, versäumt schließlich Gottes ewiges Mahl (Lk 14,15–24). Der Sabbat wird im NT zum Vorschein der himmlischen Ruhe (Hebr 3,7–4,11). „Der Sinn des Lebens ist nicht endlose Arbeit, sondern das letzte Ziel ist der Friede“ (Schelkle 1978, 623). „Besser ein trockener Bissen mit Frieden als ein Haus voll Geschlachtetem mit Streit“ (Spr 17,1).

Im NT erfolgt die Sicherung des Lebensunterhalts überwiegend durch Handarbeit (Apg 20,34). Jesus ist Sohn eines Bauarbeiters, der Holz verarbeitete (Zimmermann). Er übte diesen Beruf mehrere Jahre selbst aus (Mk 6,3; Mt 13,55). Seine Reden lassen beste Kenntnisse der Arbeitswelt erkennen (siehe die Beispiele bei *Bienert* 1954, 199). Der alltäglichen Arbeit kommt auch in Jesu Reden und Schriften eine bedeutende Rolle zu, wenn von Bauern, Weingärtnern, der Sklavin an der Mühle, Hirten, Fischern und Kaufleuten die Rede ist und sie in Gleichnissen wie dem der Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–16), der Verwalter der Minen (Lk 19,12–27) und in dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30) thematisiert werden.

Die Sammlungsbewegung um Jesus begann mit Fischern, Zöllnern und Handwerkern in Galiläa²³, Paulus arbeitete als Zeltmacher (Apg 18,3), auch Gerber (Apg 9,43), Schmiede (2. Tim 4,14), und eine Purpurchändlerin (Apg 16,14) finden Erwähnung. Viele frühe Christen waren wohl Lohnarbeiter und Sklaven, als Berufe werden aber auch Stadtkämmerer, ein Centurio und Ärzte genannt²⁴. Bäuerlich-landwirtschaftliche Tätigkeiten werden selten erwähnt.

Die Bibel vermittelt ein nicht beschönigendes, nüchternes Ethos der Arbeit, die als notwendiges Übel und Existential des Menschen gilt, aber „(d)ie eschatologische Distanz von den Gütern und Werten der Welt (1. Kor 7,25) wird auch der Arbeit gegenüber gelten. Der Christ kann darum der Arbeit nicht verfallen ... Der Bibel ist unechtes Pathos der Arbeit fremd“ (Schelkle 1978, 624).

IV. Die Bedeutung des Ökonomischen im frühen AT

Preuß bemerkt zutreffend, „‘Arbeit‘ ist innerhalb des AT kein besonders wichtiges Thema ... Daher fließen die Aussagen darüber ... mehr nebenbei ein und sind anderen Themen zugeordnet“ (1978, 613). Es soll daher kurz gefragt werden, inwiefern das Phänomen der Arbeit bzw. der Ökonomie ganz allgemein den Anfangsdiskurs der Bibel bestimmt, um einer themenfokussierten Überbewertung zu entgehen und das zentrale nicht-ökonomische Anliegen der Bibel hervorzuheben.

²³ Mk 1,16–2,17; Mt 4,18–22 und 19,27–29; Lk 5,11–28 f.

²⁴ Röm 16,23; Apg 10,1; Kol 4,14.

Das erste Buch Mose beginnt mit der Schöpfung. Zwar ruhte Gott am siebten Tage, aber man gewinnt nicht den Eindruck, daß hier eine bestimmte Knappheit vorlag, eher eine Bataillesche Überschußproduktion. Das Essen vom Baum der Erkenntnis (als eine besondere Form der Anmaßung von Wissen), der mitten im Garten stand, bedeutete nicht nur den Erwerb von Klugheit und Sachinformationen, sondern insbesondere die Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Böse, also normatives Wissen bei Strafe des Hinauswurfs aus dem Garten Eden und dem Ende der paradiesischen Leichtigkeit des Seins.

Der Situation haftet etwas Paradoxes an (*Oevermann 1994*), da die Plazierung des Baumes in der Mitte und das Verbot große Aufmerksamkeit auf sich ziehen mußte (warum ließ Gott den Baum überhaupt entstehen?) und die Menschen im Stadium der Unschuld mit ihrer Sünde eine ethisch eigentlich nicht zurechenbare Handlung vollzogen, da sie ja noch gar nicht zwischen Gut und Böse unterscheiden konnten.

Wären sie im vornormativen bewußtlosen Ur- oder Naturzustand verblieben: könnte dann davon die Rede sein, das Abbild Gottes vor sich zu haben? Wäre Gott mit diesem frühen Endzustand des Menschen zufrieden gewesen? Gott stellt hier anscheinend eine produktive Beziehungsfalle, die die Zukunftsoffenheit des Menschen und gleichzeitig eine fundamentale Entfremdung begründet, mit der die Verinnerlichung sittlicher Verpflichtungen korrespondiert und Sexualität zum das Körperliche transzendierenden, individuierenden Unterscheidungsmerkmal werden läßt. Dieser latenten Sinnstruktur der Zukunftsoffenheit, die die ganze Bibel durchzieht, liegt kein ökonomisches Knappheitsproblem oder die Logik zweckrational-instrumentellen Handelns als existentielle Befindlichkeit zugrunde. Sie thematisiert Geltungsansprüche kommunikativer Diskurse (*Habermas 1981*).

Als nächste Haupthandlung folgt die Zurückweisung des Opfers von Kain zugunsten des Opfers von Abel, dem Schäfer (Gen 4). Die Gründe der Bevorzugung erfährt man nicht. Kain erschlägt Abel nicht wegen eines ökonomischen Verteilungskonfliktes, sondern wegen seiner Frustration über die mangelnde Anerkennung Gottes. Nicht der ökonomische Überlebenskampf, sondern ein Kampf um Anerkennung steht im Vordergrund (*Honneth 1992*).

Nach einigen Generationen tritt Abraham auf, der auf Gottes Geheiß nach Kanaan und in Folge einer dortigen Hungersnot, d.h. eines ökonomischen Knappheitsproblems, nach Ägypten zieht (Gen 12). Der Pharao tat ihm Gutes um Abrahams schöner Frau willen. Abraham bekam Schafe, Rinder, Esel, Knechte, Mägde und Kamele. Aus dem Text geht hervor, daß seine Frau dem Pharao beiwohnte, ohne ihren Ehestatus preiszugeben. Man könnte dies als von Abraham gebilligte Hungerprostitution bezeichnen (Gen 12,14–20). Als der Pharao dies erfährt, bittet er um Wegzug Abrahams und der Seinen, die zurück nach Kanaan gehen.

Abraham gibt all sein Gut an seinen erstgeborenen Sohn Isaak (25,5), dessen Zwillingssöhne Jakob und Esau heißen. Die Bedeutung des Erstgeburtsrechts zeigt sich darin, daß es für Wert befunden wird, zu berichten, daß Esau, der Bauer und Jäger war, sein Erstgeburtsrecht an Jakob für ein Linsengericht verkauft (Gen 25) und Jakob den Erstgeburtssegen arglistig gegenüber dem Vater erschwindelt (Gen 27). In heutiger Terminologie handelt der Bericht von opportunistischem Verhalten zum Erlangen von Property Rights. Es wird über eine erneute Hungersnot berichtet, Isaak zieht daraufhin zu den Philistern.

Jakob hatte einige Söhne, einer der Spätgeborenen war Joseph, der sich den Haß der Brüder durch des Vaters Vorliebe für ihn zuzog, d.h. es liegt wiederum ein soziales Anerkennungsproblem vor. Die Brüder planen, ihn zu töten, verkauften ihn aber dann gegen Geld an eine Karawane, die Harz, Balsam und Myrrhe transportierte. Er landet schließlich in Ägypten und wird an den Kämmerer der Leibwache verkauft (Gen 37). Joseph interpretiert schließlich dank Gottes Hilfe die Träume des Pharaos, u. a. den Traum der sieben fetten und der sieben mageren Kühe (Gen 41). Joseph deutet ihn korrekterweise als Erntezyklus mit Überschüssen und Hungersnöten, gegen die nur die Anlage von Kornhäusern und das Speichern von Weizenreserven in den guten Jahren helfe.

Er wird vom Pharaos mit einem hohen Amt für diese Aufgabe bekleidet. Tatsächlich trat die Hungersnot wegen Mißernten ein und aus den Kornspeichern wurden die Weizenreserven verkauft. Zu den Käufern gehörten auch die Söhne Jakobs, seine Brüder, die zwecks Kauf nach Ägypten reisten, ihn aber nicht erkannten und angesichts der Tatsache, nichts bezahlen zu müssen, befürchteten, als Sklaven genommen zu werden (Gen 43,18 und 44,10). Nach der zweiten Reise gibt er sich den Brüdern zu erkennen, mit Einwilligung des Pharaos soll die ganze Familie Jakobs nach Ägypten ziehen, da die Not noch lange kein Ende hätte (Gen 45). Jakob siedelt sich in Ägypten an und stellt sich dem Pharaos als Viehhirte vor (Gen 47). Die anhaltende Hungersnot führte unter den Ägyptern zu einschneidenden sozioökonomischen Veränderungen; es „kaufte Joseph dem Pharaos das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein jeder seinen Acker, weil die Hungersnot schwer auf ihnen lag. Und so wurde das Land dem Pharaos zu eigen. Und er machte das Land leibeigen von einem Ende Ägyptens bis ans andere“ (Gen 47,20–21). Ausgenommen wurde der Landanteil der Priester. Die Bauern erhielten das Korn zur Saat, und ein Fünftel des Ertrages bekam der Pharaos (Gen 47,24 und 26).

Das zweite Buch Mose setzt mit Jakobs Tod ein. Die starke Vermehrung und Bevölkerungszunahme der Israeliten in Ägypten findet Erwähnung (Ex 1,7) und die Angst des Pharaos vor ihrer hierdurch bedingten (militärischen) Stärke. „Und man setzte Fronvögte über sie, die sie mit Zwangsarbeit bedrücken sollten. Und sie bauten dem Pharaos die Städte Pithom und Ramses als Vorratsstädte. Aber je mehr sie das Volk bedrückten, desto stärker mehrte es sich und breitete sich

aus. Und es kam sie ein Grauen an vor Israel. Da zwangen die Ägypter die Kinder Israel unbarmherzig zum Dienst und machten ihnen ihr Leben sauer mit schwerer Arbeit in Ton und Ziegeln und mit mancherlei Frondienst und dem Felde“ (Ex 1,11–14).

Am historischen Ursprung der Geschichte Israels kommt politökonomischen Ereignissen in Form quasi-feudaler Abhängigkeiten, Hungersnöten, der Auseinandersetzung über Property Rights, der Bevölkerungsvermehrung und der Angst der Herrschenden vor militärischer Bedrohung durch die Überlagerten, neben dem hier vernachlässigten Hauptthema des stetigen Glaubensabfalls im engeren Sinne, große Bedeutung zu. Die Schöpfungsgeschichte und der Konflikt Kains und Abels drehen sich allerdings nicht um ökonomische Probleme oder Sachverhalte, sie gelten vielmehr nicht strategischen, sondern kommunikativ-normativen Prinzipien und drehen sich insbesondere um Fragen der sozialen Anerkennung.

V. Individuelles und kollektives Eigentum, Steuern und Abgaben

Ein moderner Eigentumsbegriff im Sinne von nicht verwässerten Verfügungsrechten ist dem israelitischen und alttestamentlichen Verständnis im Prinzip fremd. Zwar kannte man die subjektive Verfügung über Gegenstände, es fehlten aber die Eigenschaften der Unbeschränktheit, Ausschließlich- und Ausschließbarkeit. „Ein eindeutiges Äquivalent für Eigentum kennt die Sprache der hebräischen Bibel nicht. Ebenso enthält das Alte Testament weder Begriffsdefinitionen zum Thema Eigentum noch eine Eigentumslehre ... Hebräische Worte für Eigentum, Besitz bezeichnen sowohl die Art der Aneignung als auch die Beziehung zwischen Besitzer und Besitz mit ... nahezu alle genannten Begriffe [weisen] anthropologische und theologische Dimensionen“ auf (*Ebach* 1982, 404–405, siehe auch *Ebach* 1991 und *Hengel* 1973).

Eigentumsverhältnisse sind im Polanyischen Sinne hochgradig „eingebettet“ (*Polanyi* 1979), einfache, nicht geregelte oder unbegrenzte Kaufbeziehungen spielten kaum eine Rolle. Eventuelle temporäre Eigentumsverluste waren von der Familien- und Sippenolidarität aufzufangen. Insbesondere Land war kein frei verfügbares Objekt, sondern kollektive Lebensgrundlage einer Familie oder Sippe (*Seebaß* 1991a). Menschliches Eigentum steht unter der gedanklichen Einschränkung, daß Gott letztendlicher Eigentümer des ganzen Landes ist (Lev 25,23). Der Konflikt Labans mit Jakob (Gen 31) zeigt, daß es sich anscheinend weniger um formaljuristische Beziehungen, als vielmehr um solche der Bluts-gemeinschaft mit mannigfachen Abstufungen (Personen, Sachen, Vieh, Geräte, Häuser, persönliche Bedarfsgüter, usw.) handelte. Die Kollektivbindung des Eigentums bezog sich neben Land vor allem auf Vieh (1. Sam 25,2). Sie zeigt

sich auch darin, daß die Nachlese eines abgeernteten Feldes oder Weinberges nicht mehr der Familie gehörte, sondern Allgemeingut wurde (Dtn 24,19–22)²⁵.

Darüber hinaus gab es eine Art Mundrecht: „Wenn du in deines Nächsten Weinberg gehst, so darfst du Trauben essen nach deinem Wunsch, bis du satt bist, aber du sollst nichts in dein Gefäß tun. Wenn du in das Kornfeld deines Nächsten gehst, so darfst du mit der Hand Ähren abrupfen, aber mit der Sichel sollst du nicht dreinfahren“ (Dtn 23,25–26).

Eine weitere Einschränkung privatwirtschaftlicher Verfügung und eigenlogischer Marktmechanismen bestand im Zinsverbot. „Wenn du Geld verleihst an einen aus meinem Volk ... so sollst du an ihm nicht wie ein Wucherer handeln; du sollst keinerlei Zinsen von ihm nehmen“ (Ex 22,24)²⁶. Als weitere gestaltende Regeln haben zu gelten die für das siebte Jahr geforderte Brache, die Durchführung eines Jubeljahres (vollständige Restitution) nach 50 Jahren²⁷, die Forderung des Schuldenerlasses nach sieben Jahren, die Freilassung der hebräischen Sklaven nach sechs Jahren, deren allgemeines Fluchtrecht und das Rückkaufrecht von Menschen und Dingen zur Wiederherstellung des Familien/Sip-peneigentums (siehe auch w. u.)²⁸.

Ziel der Regelungen war es, dank kollektiver Arrangements eine Polarisierung von Arm und Reich zu verhindern und den Konflikt zwischen reziproken Verpflichtungen und Markthandel durch – wenn auch radikale – Kompromisse zu neutralisieren oder abzuschwächen und eine Unterordnung der wirtschaftlichen Organisation unter gesellschaftliche Ziele zu erreichen. Allerdings wirkte der w. o. beschriebene Geschichtsverlauf auf eine Zersetzung der gewünschten Ordnung hin, wenngleich keine allgemeine Umwandlung einzelner Märkte in ein selbstregulierendes System von Märkten stattfand. „Auszugehen ist von der Polarität zw. dem israelit. Hirten- bzw. Bauernmilieu und der autochthon-städtischen Wirtschaft. Für Israel galt die familial-kollektive Bindung aller mobilen und immobilien Güter“ (*Seebaß* 1991b, Sp. 491).

²⁵ „Wenn du auf deinem Acker geerntet hast und eine Garbe vergessen hast auf dem Acker, so sollst du nicht umkehren, sie zu holen, sondern sie soll dem Fremdling, der Waise und der Witwe zufallen, auf daß dich der Herr, dein Gott, segne in allen Werken deiner Hände“ (Dtn 24,19). Es folgt die gleiche Regel für das Schütteln des Ölbaums.

²⁶ Es „wurden im Jahr 1179 (drittes Lateranenkonzil) alle Zinsen auf Darlehen verboten. Aber die Auswirkungen waren unheilvoll. Die Herrscher des Mittelalters luden sich Juden ... in ihren Herrschaftsbereich als Geldverleiher ein. Entsetzlicher Antisemitismus war das dämonische Ergebnis davon“ (*Sider* 1978, 88).

²⁷ Es „gibt ... keinerlei Hinweise darauf, daß das J.-Gesetz je in die Realität umgesetzt wurde ... Dennoch bleibt es als der detaillierteste Versuch der Bibel, vom Glauben her in die „Eigengesetzlichkeit“ der Wirtschaft humanisierend einzugreifen“ (*Albertz* 1995, Sp. 347).

²⁸ Ex 21,2–6; Lev 25, insb. 24–31 und 47–51; Dtn 15,1–18.

Die angesprochene Zersetzung bewirkte „indirekt das Königtum, das sich auf Städte als Zentren der Heeres-, Domänen- und (soweit eingeführt wie unter Salomo) Abgabewesens sowie als Zentren des internationalen Handels (I Kön 9,26–28 10,27–29 20,34²⁹) stützte. Dort sammelte sich königliches Personal, das zwar auch Landlehen hatte, aber mehr noch über Handel, Verwaltung und Handwerk Reichtümer erwerben konnte. Dieses *Personal* war tendenziell systemsprengend (I Sam 8,11–17). Wirklich aushöhlend wirkte die Anhäufung von Reichtum erst bei gleichzeitiger Verarmung der dörflichen Bevölkerung (Aramäerkriege), deren Kollektiv durch Notverkäufe und Schuldklaverei unwirksam wurde. Das alte Kollektivsystem blieb [aber] Programm der Jahwereligion“ (Seebaß 1991b, Sp. 492).

Obwohl auch in der nachexilischen Zeit das integrative Sozialideal weiter galt (Hiob 29,7–25), entwickelte sich das Auseinandertreten von Reich und Arm zum Dauerproblem und hervorgehobenen Thema prophetischer Sozialkritik. Eine Reihe von Gründen führte zu dieser Polarisierung. Zunächst hielten sich die Wirtschaftssubjekte offenbar nicht durchgängig an die aufgestellten Regeln, ferner wies die soziostrukturelle Entwicklung in eine andere Richtung angesichts des Königtums und der Latifundienbildung, des Wachsens der Verwaltung, der Städte und des Handels. Auch drang das Geld in viele Bereiche des Sozialgefüges ein (Schröder 1979). Ursprünglich im Umgang mit Fremden verwendet (Gen 37,28; Ri 16,5), wurden später Handwerker und Arbeiter neben Naturalien auch mit Geld bezahlt (2. Kön 12,12 f. und 22,5–9). Es wurde für Bauten und Tribute aufgewandt³⁰. Auch für internationale Wirtschaftsgeschäfte bedurfte es neben Naturaltauschbeziehungen gelegentlich des Geldes, und Steuern an den Königshof wurden neben Naturalabgaben (1. Sam 8,15; 1. Kön 4,7–20) teilweise ebenfalls in Geld (2. Kön 15,20) geleistet.

Hierzu beigetragen haben mag vielleicht auch, daß das idealtypische Wirtschaftsprogramm nicht in notwendiger Konsequenz entfaltet wurde, zu wenig zusammenhängende Beachtung erfuhr und durch Relativierungen (z. B. eine gewisse Akzeptanz persönlichen Reichtums) von vornherein geschwächt wurde, indem bspw. Eigentum und Reichtum nicht nur als Ergebnis kluger List, sondern auch als Ertrag guter Arbeit und Ausdruck des Segens Gottes ausgegeben wurde (Gen 26,12 ff. und 30,25 ff.).

Erstaunlicherweise erfährt der Bibelleser nicht viel über die großen Vermögen der Könige oder des Tempels (zu Ägypten siehe Gen 47,13 ff.). Die Einkünfte aus Domänen und Eroberungen dürften zu Beginn des Königtums zunächst ausgereicht haben, um keine Abgaben erheben zu müssen. In Israels vorstaatlicher Zeit sind Steuern nicht bezeugt, in Notsituationen mögen freiwillig-unregel-

²⁹ „(M)ache du dir Märkte in Damaskus, wie mein Vater in Samaria getan hat“ (20,34, dem Zitat hinzugefügt).

³⁰ 2. Kön 12,5–15 und 12,19 und 22,3–7 und 14,14 und 15,20.

mäßige Abgaben erfolgt sein. Unter Saul handelte es „sich um ein nationales Heerkönigtum, dessen zunächst einzige Aufgabe darin bestand, der philistäischen Bedrohung wirksam entgegenzutreten. Es sieht nicht so aus, als habe dieses Königtum nennenswerte innenpolitische Funktionen gehabt ... [Es scheint,] daß das Staatswesen Sauls eines Staatsapparates nicht bedurfte“ (*Donner* 1984, 180). Langsam aber merklich dürfte nach Einführung des Königtums die Abgabenschraube angezogen worden sein, beginnend mit spontanen Geschenken (1. Sam 10,27 und 16,20), die unter Saul, wenn auch mit vielfältigen Ausnahmen, zur Regelmäßigkeit neigten (1. Sam 17,25) und in das von Salomo geschaffene, weiter oben erwähnte Provinzsystem der Steuererhebung mündete (1. Kön 4,7–19).

Es dürfte vorrangig der Hofversorgung mit Naturalien gedient haben (1. Kön 4,7). Keine Berichte liegen über weitere Steuern im engeren Sinne vor, was ihre tatsächliche Existenz aber nicht ausschließt, berichtet wird u. a. vom ersten Heuschchnitt, der dem König zugestanden haben mag (Am 7,1). Eventuell ist auch der Zehnt(e) als permanente Steuer anzusehen (1. Sam 8,15 und 17). Berichtet wird des öfteren von „freiwilligen“ Beiträgen z. B. zum Tempelbau (Neh 7,70 ff.) und dem Eintreiben von Steuern, Abgaben und Zöllen bei den von den Königen unterworfenen Nichtisraeliten (Esra 4,20).

Wie erwähnt, führten die Abgabeforderungen nach Salomo, dem dritten König, zum Zerbrechen des Reiches. Die Gemeinde Israel sprach zum Nachfolger Rehabeam: „Dein Vater hat unser Joch zu hart gemacht. Mache du nun den harten Dienst und das schwere Joch leichter, das er uns auferlegt hat, so wollen wir dir untertan sein ... [Der Angesprochene] redete mit ihnen nach dem Rat der Jüngeren und sprach: Mein Vater hat euer Joch schwer gemacht, ich aber will's euch noch schwerer machen ... Also fiel Israel ab vom Hause David bis auf diesen Tag“ (1. Kön 12,4 und 14 und 19). Die Spaltung erfolgte im wesentlichen aus Skepsis gegen einen hierarchischen Abgabenstaat in der Regierungsform des Königtums. In gewissem Sinne entschied die Steuerfrage hier über den säkularen Geschichtsverlauf des Volkes Israel. Die Trennung war „die Stunde der Wiedergeburt eines Systems kleiner, selbständiger Staatsgebilde, wie sie vor David bestanden hatten“ (*Donner* 1986, 240).

Im Vorgriff sei bemerkt, daß die Debatte um das Entstehen des Königtums von großer wirtschaftsstilistischer Bedeutung ist. Das Volk verlangte danach aus Furcht vor der äußeren Bedrohung der Philister³¹ (und vor dem inneren Verfall durch die Rechtsbeugung der Söhne Samuels in ihrem Richteramt, 1. Sam 8,1–22) einen König. Gott fühlte sich verraten und empfahl Samuel, dem Wunsch dennoch nachzukommen, aber auch die negativen Folgen des Königtums klar zu benennen: „Eure Söhne wird er nehmen für seinen Wagen und seine Ge-

³¹ Zu einem nicht tendenziös-negativen Bild der Philister siehe *Niemann* (2002).

spanne, und daß sie vor seinem Wagen her laufen ... und daß sie ihm seinen Acker bearbeiten und seine Ernte einsammeln ... Eure besten Äcker und Weinberge und Ölgärten wird er nehmen und seinen Großen geben. Dazu von euren Kornfeldern und Weinbergen wird er den Zehnten nehmen ...“ (1. Sam 8,11 ff.).

Den Hintergrund dieser herrschaftskritischen Einstellung stellt die historische Tatsache der Bedrückung in Ägypten, die reale Erfahrung der Entstehung von Leibeigenschaft bei Dürre und Hungersnöten (Gen 47) und der Willkür bei Vorliegen von Überlagerungsstrukturen dar. „Da zwangen die Ägypter die Kinder Israels unbarmherzig zum Dienst und machten ihnen ihr Leben sauer mit schwerer Arbeit in Ton und Ziegeln und mit mancherlei Frondienst auf dem Felde“ (Ex 1,13–14). Diese Position ist auch deshalb beachtlich, weil im vorisraelitischen Palästina, insbesondere in den kanaanäischen Stadtstaaten, aber eben auch in Ägypten, Abgaben und Frondienste als selbstverständlich galten.

Der Verlust individueller und kollektiver ökonomischer Unabhängigkeit, sei es durch Frondienste und Steuerlasten (aber auch die Übervorteilung durch Kaufleute), spielte eine große Rolle, auch durch die Verklammerung mit der rechtlichen und kultischen Vollwertigkeit der Menschen. Die prophetische Kritik richtete sich daher vehement gegen Ausbeutung und Reichtumskonzentration, die im Widerspruch zur von Gott gewollten Gesellschaftsordnung stehe³² und der Abfall vom Glauben und die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen für den Untergang Israels und Judas verantwortlich sei.

Auch in der (nach)exilischen Literatur finden sich Aufrufe zur Wiederherstellung einer gerechten Eigentumsordnung, besonders markant dokumentiert in einem Verfassungsentwurf (Ez 40–48), der gleiche Landanteile der Stämme und die Unterbindung von neuerlichen Enteignungen und Latifundienbildung vorsah (Ez 45,8–9 und 46,16–18). „Doch ging die historisch-ökonomische Entwicklung über die Versuche der Wiederherstellung stammesgeschichtlicher Wirtschafts- und Eigentumsformen hinweg. Staatspacht und Privatwirtschaft traten an die Stelle der ... Sippenordnung“ (Ebach 1982, 406).

Auch von außen geriet das ideale Modell ins Wanken, da der Zugriff der Großmächte und der Verlust der Eigenständig- und Eigenstaatlichkeit das Land mit wechselnden, aber regelmäßigen Tributeleistungen belastete³³, die gelegentlich auf alle Vollbürger umgelegt wurden (2. Kön 15,20 und 23,35). Schließlich unterlag das Land erst dem Steuersystem der Babylonier und dann dem der Perser (Esra 4,13). Zwar erfreute sich das Tempelpersonal in Jerusalem der Steuerbefreiung (2. Kön 7,24; Esra 7,24–25), aber die Steuerlast scheint frühzeitig viele Familien in die Verschuldung geführt zu haben (Neh 5,4), so daß Ne-

³² Jes 1,21 ff. und 3,16 ff. und 5,8 ff.; Am 3,15 und 4,1 ff. und 5,11.

³³ 2. Kön 15, 19 und 17,3 und 18,14 f. und 23,33.

hemia sogar auf den ihm als Statthalter zustehenden Anteil verzichtete (Neh 5,15).

Zu berücksichtigen ist, daß neben den Staats- auch Kultabgaben wie der Tempelsteuer die Erstlingsfrüchte und Beiträge zur Armenfürsorge anfielen (Dtn 14,28 f.), was insgesamt zu einer Steuerekumulation führte. In der hellenistischen Zeit wurde die Steuerbelastung eher stärker, sie spielte in der Entwicklung des Seleukidenreiches und im Makkabäeraufstand eine zentrale Rolle.

Die Wirtschaftsvorgänge des AT lassen sich als ein Ringen zwischen den vier Polanyischen idealtypischen (Verteilungs)formen beschreiben (*Polanyi* 1979): der Haushaltung (Landwirtschaft für den Eigenbedarf), der Reziprozität (Austausch, eingebettet in Sozialstrukturen wie der der Familie und des Stammes), der Redistribution (zentrales Einsammeln durch ein Zentrum und Umverteilung, oft für Zwecke der herrschenden Schicht, z.B. zur Errichtung von Pyramiden oder Tempeln) und dem Marktaustausch (idealiter mit Land und Arbeit als frei verkäuflichen Gütern). Haushaltung und Reziprozität waren im AT positiv, Mobilisierung und Marktaustausch negativ besetzt.

Ein neues Kapitel der Diskussion um das Eigentum wird im NT aufgeschlagen. Eine Grundtönung des NT besteht in kritischen Aussagen zum Eigentum als etwas Gefährlichem und von Gott Wegführendem. Gottesdienst und Dienst am Mammon bzw. irdischem Besitz schließen einander nach oft geäußerter Ansicht aus³⁴. Dienst am Mammon erweist sich zumindest als sehr hinderlich (Mk 4,19). Das Irdische erfährt angesichts der erwarteten baldigen Gottesherrschaft eine gewisse Abwertung (Mt 6,32 f.; Lk 12,29–31). Die Rettung eines Reichen erscheint prinzipiell unmöglich (Mk 10,25), er verpasst den entscheidenden göttlichen Ruf (Mk 10,17–23). Gottes endzeitliches Handeln erfolgt zugunsten der Nicht-Besitzenden (Lk 1,52 f.). Den Begüterten wird konsequenterweise Unheil vorhergesagt (Lk 6,24–26), den auch materiell Armen das Heil versprochen (Lk 6,20).

Neben solchen Kritiken und Mahnungen stehen auch positive Aufrufe zum Ausgleich der Besitzverhältnisse (Lk 3,10 ff. und 14,12–14 und 16,9) und das Beispiel der Jesus unterstützenden Frauen (Lk 8,1–3). Jesus selbst erfreute sich völliger materieller Besitzlosigkeit (Mt 8,20; Lk 9,58), ein Existenzmodus, den er auch seinen Jüngern vorschlug³⁵. Tatsächlich wirkte Jesus als besitzloser Wandercharismatiker in einer Zeit stärkerer sozialer Spannungen. Seine Gemeinde war konsumasketisch orientiert und vom Armutsideal beeinflusst (*Merkel* 1982).

³⁴ Mt 6,24 und 6,19–21; Lk 12, 16–21 und 12, 33 f. und 16,13 und 19–31. Siehe auch *Jaros* (1991).

³⁵ Mt 10,9 f.; Lk 9,3 und 10,4; Mk 1,16–20.

Jesus lehnte aber auch das Fasten ab (Mk 2,19). Er ließ sich von Wohlhabenden zu Tische laden (Mk 2,15; Lk 7,36 ff.; Mt 11,19) und unterstützen (Mk 15,40 f.; Lk 8,1–3). Dies belegt einen gewissen Relativismus, der zeigt, daß Jesus weder strikten Asketizismus noch eine unabdingbare Eigentumsablehnung für alle ihn Unterstützenden forderte. Jesus hatte für diese Welt keine konsequente Eigentumsreform im Programm. Sehr wohl entspräche eine solche Reform aber dem Geist des NT, dem eine Hinnahme ausgeprägter Reichtumsdiskrepanzen widerspricht.

Die Aussagen der Bibel sind aber auch immer vor dem religiösen Bezugshintergrund zu lesen. Eine gewisse Gespaltenheit zeigt sich bei Markus, der einerseits stark besitzfeindlich argumentierte (Mk 10, 25), andererseits aber Beispiele von sich der Gemeinde anschließenden Besitzenden anführte (Mk 10,29 f.). Auch bei Matthäus zeigt sich diese Doppelung, indem er prinzipielle Reichtumskritik übte, sie aber durch die Seligpreisung der Armen spirituell erhöhte und dadurch hinsichtlich des realökonomischen Bedeutungsgehaltes entschärfte (Mt 5,3; siehe ferner die Einrahmung der Geschichte des reichen Jünglings, der nur dann allen Besitz aufzugeben habe, wenn er wirklich vollkommen sein wolle, Mt 19,21). Matthäus kennt neben besitzlosen Gemeindegliedern auch solche, die Eigentum besitzen und Almosen geben (Mt 6,1–6).

Lukas erscheint im Vergleich zu Matthäus etwas radikaler durch seine Forderung der Aufgabe allen Besitzes (Lk 5,11 und 28 und 14,33) und der wiederholten Ansicht, echte Buße setze die Aufgabe des Vermögens voraus (Lk 19,8). Auch die Verbindung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter und vom armen Mann und Lazarus (Lk 16) zeigt eine radikale Position auf. Seine Behauptung in der Apostelgeschichte, in der Jerusalemer Urgemeinde habe vollkommene Gütergemeinschaft vorgelegen³⁶, verallgemeinert nach Meinung der Sekundärliteratur radikalisiert Einzelbeispiele freiwilligen Eigentumsverzichts (Merkel 1982, 412): „Alle aber, die gläubig waren geworden, waren bei einander und hatten alle Dinge gemeinsam“ (Apg 2,44). Es mag offen bleiben, ob die Paulus von Lukas zugeschriebenen Worte, Geben sei seliger als Nehmen (Apg 20,35), zum Ausgleich oder zur Aufhebung der Eigentumsverhältnisse aufrufen soll.

Deutete sich über die Forderung des Almosengebens (Lk 11,41) und des Besitzverzichts eine gewisse Zweistufenethik zwischen Jüngern und Außenstehenden bereits in den Evangelien an, so findet dieser Ansatz eines altkirchlichen

³⁶ „Die Menge aber der Gläubigen war *ein* Herz und *eine* Seele; auch nicht einer sagte von seinen Gütern, daß sie sein wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam ... Es war auch keiner unter Ihnen, der Mangel hatte; denn wie viel ihrer waren, die da Äcker oder Häuser hatten, die verkauften sie und brachten das Geld des verkauften Gutes und legten es zu der Apostel Füßen; und man gab einem jeglichen, je nachdem einer in Not war. Joseph aber ... der hatte einen Acker und verkaufte ihn und brachte das Geld“ (Apg 2,32–37, siehe auch 2,44 und 4,32–35).

Liebespatriarchalismus in Form organisierter Armenpflege in Paulus einen starken Fürsprecher, der in der städtisch-hellenistischen Welt des Mittelmeerraumes missionierte, in der eine radikal egalitäre Position in Besitzfragen wohl eher chancenlos geblieben wäre. Einerseits fordert er endzeitliche Distanz zur Welt (1. Kor 7,29–31a) und verurteilt allgemein die Habsucht (1. Kor 5,10 f. und 6,10; Röm 1,29; 1. Thess 4,6). Andererseits findet sich bei ihm jedoch der Verzicht auf das w.o. angesprochene apostolische Unterhaltsrecht (1. Kor 9). Soziale Unterschiede in der Gemeinde werden einfach vorausgesetzt (1. Kor 1,26 ff.). Angesichts der Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem wird zwar zu freiwilliger gegenseitiger Hilfe aufgerufen, nicht aber zur prinzipiellen Egalität. „Euer Überfluß diene ihrem Mangel in der gegenwärtigen Zeit, damit auch ihr Überfluß hernach diene eurem Mangel und so ein Ausgleich geschehe“ (2. Kor 8, 14).

In der postpaulinischen Zeit setzt sich die nicht fundamentalistische Position fort. Natürlich wird wiederum von Habgier abgeraten³⁷ und Kritik am Reichtum geübt (1. Tim 6,9 ff.). Aber Besitz und Eigentum tauchen in den Quellen als etwas ganz Normales auf, sofern die Wohltätigkeit nicht vergessen wird³⁸. Selbst die Entlohnung der Amtsträger in Geld wird ohne Bedenken mitgeteilt (1. Tim 5,17 f.; 2. Tim 2,6) und es scheint bereits geraten, vor deren Profitgier zu warnen (1. Petr 5,2; 1. Tim 3,3 und 8).

Die M. Webersche Veralltäglicung des Charisma³⁹ setzte frühzeitig ein. Begüterte stießen zur Bewegung und Arme genossen anscheinend nunmehr mindere Wertschätzung, eine Entwicklung, die in der Apokalypse des Johannes und insbesondere bei Jakobus auf heftigen Widerstand stieß. Jakobus kritisiert die Reichen prinzipiell (Jak 1,10), er prangerte ihr unsoziales Verhalten an (Jak 2,5 f. und 6,4–6) und drohte ihnen mit dem Endgericht (Jak 5,1–11).

In Steuerfragen wird die Tempelsteuer von Jesus und seinen Anhängern – auch als Kritik an der Wirtschaftsmacht des Tempels (Mk 11,15) – kritisiert, aber dennoch gezahlt (Mt 17,24–27). Ihre Aufbringung scheint nicht allen leicht gefallen zu sein (Mt 17,27). Die Tempelbeamten werden aufgrund des von ihnen geforderten Agios von 4 oder 8%, eine Art Gehalt für ihre Dienste, wenig schmeichelhaft beschrieben⁴⁰. An anderen Stellen wird die römische Steuerlast – vor allem aus sozialen Gründen – kritisiert (Mt 17,27). Erstaunlicherweise schweigt die Bibel über den nach der Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. erhobenen „fiscus judaicus“, der auch von Frauen, Sklaven und Kindern ab drei Jahren zu zahlen war und – als zielgerichtete Demütigung – dem

³⁷ Kol 3,5; 1. Tim 6,17; Eph 4,19 und 5,3,5; Kol 3,5; Hebr 13,5.

³⁸ Hebr 13,16; Eph 4,28; 1. Tim 6,17 ff.

³⁹ Zur weiteren Entwicklung der christlichen Soziallehre ist nach wie vor instruktiv Troeltsch (1994/1912).

⁴⁰ Mt 21,12; Mk 11,15; Joh 2,15.

Jupiter Capitolinus galt. Er konnte als Bestätigung der Aussage Jesu: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten ihre Völker niederhalten, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt“ (Mk 10, 42) aufgefaßt werden. Auch keine Erwähnung findet in der Bibel der „tributum soli“, die römische Steuer auf Grundbesitz und Gewässer (Thiel und Schottroff 2001).

Von den jüdischen Abgaben ist der Zehnte oder Erste zu erwähnen, eine für alle landwirtschaftlichen Produkte zu zahlende Steuer (Mt 23,23; Lk 11,42 und 18,12), die keine prinzipielle Kritik erfuhr (Mt 23,23 ff.). Ferner wird die römische vermögensunabhängige Kopfsteuer, die Frauen ab dem 12. und Männer ab dem 14. Lebensjahr zahlen mussten, erwähnt (Lk 20,22 und 23,2; Röm 13,6 f.). Die Veranlagung erfolgte durch den Zensus (Lk 2,1 ff.; Apg 5,37). Als weitere (Natural)Steuer kann der als ungerechte Gewalt empfundene temporäre Frondienst angesehen werden (Mt 5,41; Mk 15,21). Mehrere Stellen in der Bibel zeugen von einer gewissen Loyalität der frühen Christengemeinde gegenüber den Steuerforderungen (Jesus: „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“, Mk 12,17). Von einer ausdrücklichen Steuerverweigerung und Widerstand aus religiösen oder politischen Motiven kann daher keine Rede sein⁴¹. Steuern wurden gezahlt, der Kaiser akzeptiert und keine Gesetzesübertretungen begangen, aber der eigentliche Mensch gehört(e) nur Gott.

VI. Armut und Soziales

Im AT gilt Gott als Beschützer der Armen (z.B. Ps 9,13.19; Spr 15,25). Unter Armen und sozial Schwachen verstand man insbesondere rechtlose Fremde, Waisen und Witwen, aber auch grundbesitzlose Tagelöhner (Mk 1,20; Lk 15,17). Recht früh ist von Überschuldungen die Rede, die zu (befristeter) Schuldklaverei (Ex 21,2–11; Dtn 15, 12–18), zur Flucht (1. Sam 25,10), zur Abdrängung in Randgebiete (Hiob 24,4b–8 und 30,1–8) oder zur Verdingung als Söldner (Ri 9,4 und 11,3; 1. Sam 22,2) führten.

„Die soziale Differenzierung, die sich im vorexilischen Israel seit Beginn der Königszeit rasch verschärfte, machte in zunehmendem Maße aus der Masse der Kleinbauern mit bescheidenem Auskommen abhängige Pächter und landlose Tagelöhner, und ließ ein verarmtes städtisches Proletariat entstehen. Deren Zustand veränderte auch die Einweisung der besitzlosen Landbevölkerung ... in die herrenlos gewordenen Landgüter, welche die babyl. Besatzungsmacht 587 vC nach der Einnahme Jerusalems und der Deportation der jüdischen Oberschicht vornahm, nicht grundsätzlich. Denn durch sie wurde wohl kein neuer Grundbesitz, sondern ... nur eine Klasse höriger Landarbeiter geschaffen (vgl. Kgl 5,2–5!). In nachexilischer Zeit verschärfen sich die Klassenauseinandersetzungen

⁴¹ Mk 12,13–17; Röm 13,1–7; 1. Petr 2,17.

zungen sogar noch (Sach 7,10 Mal 3,5 Neh 5,1–7). Sie führten im Ergebnis zur Entstehung einer breiten Unterschicht, deren Leben von bitterer A.[rmut] geprägt war“ (*Schottroff, W und L.*, 1991b, Sp. 171).

Wie bereits erwähnt, gibt es Stellen im AT, die Armut im Unterschied zu Reichtum als Übel ansehen⁴² und die (Selbst)Verschuldung der Armut auf Faulheit⁴³, Verschwendung (Spr 21,17 und 20 und 23,20 f.) und dumme Raffgier⁴⁴ zurückführen⁴⁵. Anders sehen es die Propheten, die soziostrukturelle Ursachen und die Bereicherung einer kleinen Oberschicht heftig kritisieren⁴⁶ und ein hart angewandtes Pachtrecht (Am 5,11), Betrug beim Getreidehandel (Am 8,4–6b), eine enge Auslegung des Schuldrechts (Am 2,6 und 8 und 8,6)⁴⁷ und allgemeine Rechtsbeugung gegenüber den Armen⁴⁸ als Ursachen anführen. Angeklagt wird der König, der seinem Ruf als Schützer der Armen (Ps 72,2–4 und 12–14) nicht gerecht wird (Jer 21,11–14 und 22,13–17). Das Recht der Armen wird vehement eschatologisch eingefordert (Jes 11,1–5; Jer 23,5 f.). Jesus macht ihnen später die Hoffnung, daß die Letzten die Ersten sein werden (Mt 20,16; Lk 13,30).

Als Maßnahmen gegen die schwache und ausbeutbare Position der Armen galten zum Beispiel ein gewisser Schutz bei Gericht⁴⁹, das im Altertum nur bei den Israeliten anzutreffende (*Thiel* 2001, Sp. 1217) Zinsverbot (z. B. Ex 22,24; Lev 25,35–38), Einschränkungen beim Pfandrecht (z. B. Ex 22,25 f.; Lev 25,35–38), karitative Maßnahmen und, wie bereits angesprochen, Schutzbestimmungen vor Ausbeutung⁵⁰, periodische Schuldenerlasse (Dtn 15,1–18; Lev 25,8–34 und 39–54) und die regelmäßige Freilassung der Schuldklaven, wobei an der Durchführung der letzten beiden Regeln gezweifelt werden darf (Jer 34,8–22; Jes 61,1–3; Neh 5).

Im NT werden unter Armen v. a. Bettelarme, aber auch arme Handarbeiter verstanden. Sie sind Teil des Gottesvolkes (Mt 4,24 und 11,28–30). Ihnen gilt Jesus besondere Beachtung⁵¹, der selbst, wie bereits erwähnt, in einem rein

⁴² Spr 14,20 und 18,23 und 19,4 und 7.

⁴³ Spr 6,9–11 und 10,4 f. und 11,16 und 29 und 20,13 und 23,21 und 24,30–34 usw.

⁴⁴ Spr 13,11 und 21,5 und 28,22 usw.

⁴⁵ Siehe zur Thematik insbesondere *Schottroff* und *Stegemann* (1986) und *Stegemann* (1981).

⁴⁶ Am 3,9–15 und 4,1–3; Jes 5,8–10; Mi 2,1–3 und 6,9–12. Zur Frage der Divergenz und Einheitlichkeit der Aussagen siehe *Michel* (1979).

⁴⁷ Eine sehr feinfühlig Interpretation des Propheten Amos findet sich bei *Beck* (1987, 46–74); siehe auch *Deissler* (1985).

⁴⁸ Am 2,7 und 5,7 und 10 und 12; Mi 3,1–3 und 9–11 und 7,1 und 4; Jes 1,10–17 und 21–26 und 5,1–7.23 und 10,1 f.

⁴⁹ Siehe z. B. Ex 23,1–8; Lev 19,15; Dtn 16,18.

⁵⁰ Ex 22,20–23; Lev 19,13 und 33 f.; Dtn 24,14 f.

ökonomisch-objektiven Sinne arm war, ein Mensch ohne festes Einkommen, ein Obdachloser⁵².

Gerade zu Beginn der Zeitrechnung scheint es dramatische Verelendungstendenzen gegeben zu haben, hervorgerufen durch die von Pompeius eingeleitete Umorganisation Palästinas, mit dem Verlust der Küstenstädte und der Dekapolis, d.h. den zehn Städten des Ostjordanlandes. Handelseinschränkungen und zusätzliche landlose Bauern waren die Folge. Hinzu kommen die Enteignungen Herodes d. Gr., dessen Ländereien später an kapitalkräftige Eigentümer verkauft wurden und zu Besitzkonzentration und abhängigem Pachtbauerntum führten, sowie die steigende römische Steuerlast und schließlich häufig auftretende Mißernten (Stegemann 1981, 13–14).

Die Lage der Armen wird vielfältig beschrieben: sie hungern (Lk 6,21 und 14,13) und trauern (Lk 6,21), sind politisch unterdrückt (Mt 10,42–45; Lk 1,51 f.), nackt, krank und durstig (Mt 25,31–36) und können Gott nicht loben (mit Maria als Ausnahme, Lk 1,46 f.). Zu erwähnen sind der öfter erfolgende Aufruf, auf Besitz zugunsten der Armen zu verzichten (Mk 10,17–22), die (einmalige) Kollekte des Paulus für die ärmere Jerusalemer Gemeinde⁵³ und die zum Teil radikalen Forderungen vollständigen Besitzverzichts in den frühen Gemeinden (Mk 10,17–22).

In ihnen kann der Versuch der innerweltlichen und ökonomischen Durchsetzung von Gerechtigkeit gesehen werden, wobei Gottes Parteilichkeit für die Ärmern außer Frage steht (1. Kor 1,26–31). Jesus und die Jünger scheinen eine gemeinsame Kasse gehabt zu haben (Joh 12,6 und 13,29). Allerdings war der Besitzverzicht nicht allgemein, da man sich weiterhin in Privathäusern traf (Apg 2,44 und 4,32). Die Güterteilung erfolgte anscheinend freiwillig, im Unterschied zur Qumran-Gruppe. Auch teilten die Frühchristen nur, was sie bereits besaßen, d.h. sie wurden nicht kollektiv produktiv tätig und ihre konsumkommunistische Praxis war eventuell auf die Jerusalemer Gemeinde beschränkt. Die Korinther Gemeinde scheint begüterter gewesen zu sein (indirekt belegt durch 1. Kor 11,22), die Christen Philemon und Stephanas besaßen Sklaven (1. Kor 1,16). Von Barnabas heißt es, er habe Land besessen (Apg 4,36 f.). Aus dem Jakobusbrief geht, wie gesehen, hervor, daß sich nicht wenige Gemeindemitglieder durch Reichtum beeindrucken ließen (Jak 2).

⁵¹ Mt 5,3 und 11,5; Lk 4,18 und 14,13 und 21, usw.

⁵² „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“ (Mt 8,20, siehe auch Lk 9,58).

⁵³ Röm 15,26; Gal 2,10, siehe auch 2. Kor 8,1 ff. Die Probleme der Jerusalemer Gemeinde dürften durch den Zustrom verarmter Bettler, Naturkatastrophen, aber auch die Verfolgungen hervorgerufen worden sein (Sider 1978, 96–97).

Aus den vielfältigen Aussagen der Bibel können zwei unterschiedliche Konklusionen gezogen werden. Die skeptische Folgerung lautet: Das Christentum „hat keine Sozialtheologie, d.h. keine aus seiner religiösen Idee unmittelbar entspringende Sozialtheorie, weder unmittelbar dogmatisch noch mittelbar durch logische Konsequenz ... [Die religiösen Zentralideen] gipfeln alle in der Idee des Reiches Gottes. Aber diese Idee ist von Hause aus keine Sozialtheorie für innerirdische Verhältnisse und ist es auch später nicht geworden, als das Reich Gottes zur Kirche wurde“ (*Troeltsch* 1922, 5–6).

Demgegenüber bemerken W. und L. Schottroff als positive Variante, „daß die Gemeinden eine Alternative zu bestehenden Gesellschaften mit ihrer Armut und Ungleichheit darstellten ... [Jesus] hatte ... durch seine eschatologische Ausrichtung eine gesamtgesellschaftliche Perspektive von ... Gerechtigkeit“ (1991 b, Sp. 174)⁵⁴.

Keck resümiert: „Jesus romantisiert die moralische Qualität der Armen nicht, noch idealisiert er die Armut oder verlangt selbstaufgelegte Verarmung als *conditio sine qua non* für das Eingehen in das Reich. Seine Warnungen, dem Reichtum nicht zu trauen, wendet sich an Arme und Reiche und setzen im ganzen voraus, daß die Hörer einen gewissen Besitz hatten ... [Es erschallt] kein Aufruf zu heiliger Armut, als dem wahrhaft gesegneten Stand. In der Jesus-Tradition gibt es nichts, was der harten Verurteilung der Klasse der Reichen in Jak 5,1–6 gleichkäme“ (*Keck* 1979, 79).

Nur kurz sei darauf hingewiesen, daß sich auch im Islam vielfältige Aufrufe zur Verringerung der Armut als sogenanntem fünften Pfeiler finden: Ein Frommer ist der, „der zur Läuterung seiner Seele sein Vermögen als Almosen hingibt und der von keinem Vergeltung seiner Wohltaten verlangt“ (Sure 92,19 f.). Kurz darauf heißt es: „Hat er [Allah] dich nicht arm gefunden und dich reich gemacht? Darum bedrücke nicht die Waise und verscheuche nicht den Bettler“ (Sure 93,9–11, zitiert nach *Wißmann* 1979, 71).

VII. Freiheit und Solidarität: Der normative Wirtschaftsstil des AT

„Dem Gott der Bibel ist es nicht einerlei, wenn Menschen andere versklaven und unterdrücken. Beim Auszug aus Ägypten führte er die Israeliten aus wirtschaftlicher Unterdrückung heraus und brachte den Sklaven die Freiheit ... Aber als sie zu Unterdrückern wurden, führte sie [die Leidenschaft Gottes] sie [die Israeliten] in die Zerstörung“ (*Sider* 1978, 52). An unzähligen Stellen der Bibel wird dieser Zusammenhang thematisiert. „Man findet unter meinem Volk

⁵⁴ Ein konsequent eschatologisches Verständnis der Christenheit in der modernen Gesellschaft entfaltet *Moltmann* (1966, insbesondere Kapitel V).

Gottlose, die den Leuten nachstellen und Fallen zurichten, um sie zu fangen, wie's die Vogelfänger tun ... Daher sind sie groß und reich geworden, fett und feist. Sie gehen mit bösen Dingen um; sie halten kein Recht, der Waisen Sache fördern sie nicht, daß ihnen ihr Recht werde, und helfen den Armen nicht zum Recht ... sollte ich mich nicht rächen an einem Volk wie diesem?" (Jer 5,26–29).

In den folgenden Abschnitten soll gezeigt werden, daß sich in der Bibel Idealmodelle guten Lebens und Wirtschaftens finden. Drei wirtschaftsstilistische Idealmodelle lassen sich in der Bibel unterscheiden: (a) das Modell des AT, (b) das Modell der Evangelien des NT und (c) die auf die frühe Gemeinde bezogenen Schriften des NT nach Jesu Tod. Sie sollen hier durch jeweils zwei Worte charakterisiert werden: Freiheit und Solidarität, Eschatologie und Opulenz, Warten und Geduld.

Als Subtext durchzieht das AT die Beschreibung der Folgen politökonomischer Abhängigkeitsverhältnisse und deren Eindämmung bzw. Überwindung. Die Grundwerte des idealtypischen Wirtschafts- und Sozialmodells des AT stellen Freiheit und Solidarität dar (*Crüsemann* 1992, 251–273). Unter Freiheit ist die Existenzsituation des freien Landbesitzers zu verstehen, der Grund, Boden und ein Haus besitzt. Unterschiedlichste Machthaber versuchen, ihn seines Besitzes zu berauben: „Sie reißen Äcker an sich und nehmen Häuser, wie sie's gelüftet“ (Mi 2,2).

„Das Deuteronomium spricht freie Landbesitzer an, und es setzt ihre effektive und reale Freiheit durchgängig voraus. Das geschieht zum einen in der historischen Fiktion einer Mosesrede nach der Befreiung aus Ägypten. Es ist aber auch systematisch und explizit Voraussetzung und Sinn aller Gesetze“ (*Crüsemann* 1992, 256). Das w.u. näher gekennzeichnete soziale Netzwerk, z.B. die Unterstützung der Witwen und Waisen, beruht auf dem Produktionsüberschuß dieser Grundbesitzer. „Die erfahrene Freiheit, für die Exodus und Landgabe theologisch stehen und die in der Freiheit der bäuerlichen Bevölkerung zutage tritt, schließt die Freiheit von (staatlichen) Abgaben und Fronarbeit ein“ (*Crüsemann* 1992, 273).

Interne Besitzdifferenzierung und Enteignungen, Handel und Verstärkerung sowie externe militärische Bedrohungen, die auf eine Hierarchisierung der politischen Instanzen hin wirkten, stellen das angestrebte Idealmodell des AT in Frage. Gott straft sein Volk wegen dessen Abfalls vom Glauben, ein wesentliches Element dieses Abfalls bestand in der Negierung des geforderten ökonomischen Miteinanders. Wie bereits angedeutet, liegt in der Bibel keine ausformulierte Eigentumstheorie vor. Hinzuweisen ist auf den ständigen Bruch des freiheitlichen und solidarischen Idealmodells durch das Volk Israel. Das ganze AT ist eine Abfolge von Regelbruch, Katastrophe und Errettung, auf die wiederum neue Regelbrüche folgen. Auch zeigte sich ein gewisser Erklärungspluralismus,

z.B. hinsichtlich der Entstehung von Armut im AT (Selbstverschuldung versus soziostrukturelle Verursachung) und eine gewisse Toleranz gegenüber uns heute fragwürdig erscheinenden sozialen Institutionen wie der Sklaverei, was an einigen nicht unbedeutenden Punkten zu einem gravierenden Revisionismus gegenüber dem eigentlichen Idealmodell führte. Vor der Veralltäglichen des Charisma war, wie gesehen, auch die (frühe) Christengemeinde nicht gefeit.

Zur Pointierung der Vorstellungen guter wirtschaftlicher Verhältnisse (nicht nur) im Volke Gottes sei zunächst auf die radikalste ökonomische Forderung des AT eingegangen: das Jubeljahr⁵⁵. „Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und sollt eine Freilassung ausrufen im Lande für alle, die darin wohnen; es soll ein Erlaßjahr für euch sein. Da solle ein jeder bei euch wieder zu seiner Habe und zu seiner Sippe kommen ... Darum sollt ihr das Land nicht verkaufen für immer; denn das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir“ (Lev 25, 10 und 23). Die Vorschrift besagt, daß nach 50 Jahren alles Land dem ursprünglichen Besitzer ohne Entschädigung zurückzugeben ist. Die Regel wurde zu einer Zeit relativer Gleichverteilung aufgestellt, in der die Bewirtschaftung und Verteilung des Bodens die allgemeine Sozialstruktur wesentlich beeinflusste. Was den Vertretern der Property Rights-Schule als wirtschaftliche Fundamentalsünde erscheinen muß, diente dem Ziel der regelmäßigen Herstellung annäherungsweise Gleichheit des Grundbesitzes. Das Land konnte der Mensch nicht eigentlich besitzen, es gehörte Gott, der Mensch war und ist nur eine Art Grundstücksverwalter. Kaufbar war zwischen den Jubeljahren nur eine bestimmte Anzahl von Ernten, es bestand also nur ein Nutzungsrecht. Die Durchführung des Jubeljahres führte zur Versöhnung mit Gott, dem Herrn auch über die Wirtschaft⁵⁶.

Das Jubeljahr setzt begrenzten und sozial gebundenen Privatbesitz voraus. Privateigentum wird in den zehn Geboten ausdrücklich anerkannt in der Forderung, nicht zu stehlen, und nicht des Anderen Haus, Land und Tiere zu begehren (Ex 20,15 und 17; Dtn 5,19 und 21). Aber die „Verwässerung“ bzw. Bindung oder Einbettung des Eigentums wird noch dadurch verschärft, daß selbst das Nutzungsrecht innerhalb der 50 Jahre deutlichen Einschränkungen unterlag. Wenn ein Verwandter des Verkaufenden selbst nach Vertragsschluß auftauchte und Ansprüche auf das Land anmeldete, so mußte die Transaktion rückgängig gemacht werden. Wenn ein Verarmter seine Zahlungsfähigkeit wieder erlangte, konnte er rechtens das Land zurückkaufen (Lev 25,25–28).

⁵⁵ Zu einer etwas abwegigen *economics of religion*-Erklärung des Jubeljahres als Antimonopolgesetz siehe *Rosenberg* und *Weiss* (2000).

⁵⁶ Siehe zum Jubeljahr auch Lev 27,16–25; Num 36,4; Hes 46,17; eventuell Jes 61,1 f.

Auch war es verboten, aus dem Verkauf der Ernte das Maximum herauszuschlagen. An die Stelle der Eigenlogik von Angebot und Nachfrage sollte ein angemessener Preis treten, der auch die Situation des Nächsten zu berücksichtigen hatte (Lev 25,16–17). Es handelt sich auch hier um ein Beispiel, den Mechanismus von Angebot und Nachfrage zu durchkreuzen und eine strukturelle Herauslösung und Ausdifferenzierung der Wirtschaft zu verhindern. Allerdings bleibt diese Regel wie einige andere recht allgemein und interpretationsfähig, zielgerichtete Preiskontrollen etwa finden keine Erwähnung.

Im gleichen Gesetz findet sich die Forderung, alle sieben Jahre die Felder nicht zu bewirtschaften, die Sklaven zu befreien und allgemein alle Schulden zu erlassen. Neben ökologischen (Brache) spielen wiederum humanitär-egalitäre Motive die entscheidende Rolle. Die Armen dürfen im siebten Jahr alles ernten, was von selbst in den Weinbergen und auf den Feldern wuchs. „Aber im siebenten Jahr sollst du es ruhen und liegen lassen, daß die Armen unter deinem Volk davon essen; und was übrigbleibt, mag das Wild auf dem Felde fressen“ (Ex 23, 11). In diesem Sabbatjahr sollten auch die hebräischen Sklaven freigelassen werden (Dtn 15,12–18), Menschen, die sich an wirtschaftlich besser Gestellte verdingen mußten. Interessant ist die Vorschrift, den mit ihrer Hilfe erwirtschafteten Ertrag bei ihrer Freilassung als eine Art Starthilfe zu teilen (Dtn 15,13–14). Beachtlich erscheint auch das Recht, als Sklave fliehen zu können und sich in der Ferne unbehelligt niederzulassen und ein neues Leben zu beginnen (Dtn 23,16).

Ein solches Leben konnte z. B. als landloser Lohnarbeiter neu begonnen werden. Allen Lohnarbeitern kam ein Recht auf unmittelbare Lohnauszahlung zu. „(Du) sollst ihm seinen Lohn am selben Tag geben, daß die Sonne nicht darüber untergehe“ (Dtn 24,15). Der Tageslohn bestand traditionell (nach Mt 20,2) in einem Denar; er konnte aber auch schwanken (Egger 2001, Sp. 773). Auch hier zeigt sich ein gewisser pragmatischer Realismus im AT: Lohnarbeit galt nicht als erstbeste Lebens- und Arbeitsweise, sie ließ sich aber in der realen Welt kaum ganz vermeiden, daher galt es, auch für sie bestimmte Regeln aufzustellen.

Radikal sind die Vorschriften über die Schuldentilgung im Sabbatjahr: Schulden werden alle sieben Jahre einfach gestrichen, und es wird ausdrücklich hinzugefügt, es sei Sünde, einem armen Menschen im sechsten Jahr ein Darlehen in Hinblick auf das siebte Jahr zu verweigern. „Wenn einer seinem Nächsten etwas geborgt hat, der soll's ihm erlassen und soll's nicht eintreiben von seinem Nächsten oder von seinem Bruder; denn man hat ein Erlaßjahr ausgerufen“ (Dtn 15, 2). Das letztendliche Ziel erfährt eindeutige Erwähnung: „Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein“ (Dtn 15,4), daher bedarf es eines institutionalisierten Mechanismus zur Verhinderung des Aufgehens der Schere zwischen Arm und Reich. Die stillschweigende Annahme hinter diesen Regeln lau-

tet: freigelassene Marktmechanismen wie der Kauf und Verkauf von Produktionsmitteln (Land) und Zins und Zinseszins führen zu sich verstärkender Ungleichheit unter den Menschen. Ein Nachhall der Zinsphilosophie des AT findet sich auch in der Bitte des Vaterunser: „Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern“ (Mt 6,12).

„Offenbar war den Autoren wichtiger als das Problem, wer dann noch leihen wird, ... ein anderes. Es geht darum, wozu und mit welcher Absicht überhaupt geliehen wird. Wer mit dem – versteckten oder offenen – Ziel leiht, dadurch Abhängigkeiten zu erzeugen, Mensch und Land in seine Hand zu bekommen, was die Regel gewesen sein dürfte, verliert durch ein solches Gesetz seine Grundlage. Nur der, der so großzügig leiht, daß für die Notleidenden innerhalb der Frist bis zum nächsten Sabbatjahr eine effektive Lageänderung eintritt, welche eine Rückzahlung erlaubt, hat Aussicht, sein Geld zurückzubekommen“ (Crüseemann 1992, 267–268).

Gleichzeitig wird im AT davon ausgegangen, daß es ausgesprochen schwierig ist, dem Sog der Verschuldung durch egalisierende Gegeninstitutionen zu begegnen. Die Konsequenz solle aber nicht darin bestehen, den Versuch des Ausgleichs aufzugeben, sondern sich dem Sog um so beherzter entgegenzustellen. „Es werden allezeit Arme sein im Lande; darum gebiete ich dir und sage, daß du deine Hand aufstest deinem Bruder, der bedrängt und arm ist in deinem Lande“ (Dtn 15, 11). Das Nichteinhalten des Sabbatjahres z.B. wird als wesentlicher Grund für die babylonische Gefangenschaft als Strafe Gottes genannt (Lev 26,34–36; 2. Chr 36,20–21).

Neben den fünfzig- und siebenjährigen Reformjahren lag auch ein Gesetz für jedes dritte Kalenderjahr vor. In ihm sollte der Zehnte von allen Tieren, Wein, Getreide und Früchten des Feldes als spezielle Abgabe entrichtet werden: „Alle drei Jahre sollst du aussondern den ganzen Zehnten vom Ertrag dieses Jahres und sollst ihn hinterlegen in dieser Stadt. Dann soll kommen der Levit, der weder Anteil noch Erbe mit dir hat, und der Fremdling und die Waise und die Witwe, die in deiner Stadt leben und sollen essen und sich sättigen“ (Dtn 14,29). Crüseemann deutet den Zehnten in den beiden Restjahren, in denen nicht diese erste bekundete Sozialsteuer anfiel, als Selbstverzehr, der am Heiligtum unter Einschluß der Landlosen erfolgte (1992, 254–255; Dtn 12,7). Die Priester erhielten anscheinend nur sehr begrenzte Opferanteile (Dtn 18,1 ff.). Sie verfügten über keinen Grundbesitz.

Als permanente Regel, die auch Leben retten konnte (Ruth 2), galt das alljährliche Gesetz der Nachlese. „Wenn du dein Land aberntest, sollst du nicht alles bis an die Ecken deines Feldes abschneiden, auch nicht Nachlese halten. Auch sollst du in deinem Weinberg nicht Nachlese halten ... sondern dem Armen und Fremdling sollst du es lassen; ich bin der Herr, euer Gott“ (Lev 19,9–10).

Eine weitere ständige Regel betraf, wie erwähnt, das Verbot der Zinsnahme. Kredite wurden in erster Linie in Notsituationen (schlechte Ernte) und als Konsumentenkredit aufgenommen; sie konnten bei Vorsehen von Zinszahlungen, die oft 25% p.a. betrug, den ersten Schritt in dauerhafte Abhängigkeit bedeuten. „Du sollst von deinem Bruder nicht Zinsen nehmen, weder für Geld noch für Speise noch für alles, wofür man Zinsen nehmen kann“ (Dtn 23, 20)⁵⁷. Mit dieser Regel nahm man den Kampf gegen den „Urzins“ auf (Mises 1980/1940, 474 ff.). Die nicht von der Hand zu weisende Problematik der destabilisierenden Logik und des permanenten Wachstumszwangs eines Wirtschaftssystems mit Zinseszins wird heute nur noch in Randgruppen der ökonomischen Theoriediskussion vorgetragen (*Senf* 2001, 168 ff.), deren Argumente aber die Frage aufwerfen, ob sich hinter dem Zinsverbot nicht tiefere Einsichten in ökonomische Wirkungsmechanismen verbergen, als es der das Zinsphänomen als selbstverständlich und unabdingbar hinnehmenden Gegenwart erscheinen mag.

Zur Verhinderung von Ungleichheit und Abhängigkeit sollte ein zentraler ökonomischer Mechanismus außer Kraft gesetzt werden. Man kann argumentieren, daß eine deutliche Anhäufung von Zinslasten die Wirtschaft lähmt und stagnieren läßt, oder aber man argumentiert, daß die Unterbindung des Zinses stagnative Wirkungen entfaltet. Das letzte Kleid der Witwen darf ebensowenig gepfändet werden wie die für die tägliche Arbeit unentbehrlichen (Produktions) Gegenstände wie Mühlsteine (Dtn 24,17 f. und 24,6). Schon bevor das verheißene Land betreten wurde, warnte Gott vor der Arroganz des Reichtums. „Wenn du nun gegessen hast und satt bist und schöne Häuser erbaut und darin wohnst und deine Rinder und Schafe und Silber und Gold und alles, was du hast, sich mehrt, dann hüte dich, daß dein Herz sich nicht überhebt ... Du könntest sonst sagen in deinem Herzen: Meine Kräfte und meiner Hände Stärke haben mir diesen Reichtum gewonnen ... Wirst du aber ... andern Göttern nachfolgen und ihnen dienen und sie anbeten, so bezeuge ich euch heute, daß ihr umkommen werdet“ (Dtn 8,12–19). Mit Habsucht, dem Streben nach materiellem Besitz und der Forderung eines ständig steigenden Lebensstandards bei sich verschärfender (heute globaler) Ungleichheit spricht die Bibel ein bleibendes Thema an.

Alle angeführten Regeln dienen der Herstellung von Gerechtigkeit, verstanden als Verhinderung von Verarmung und dem Entstehen einer Kluft zwischen Arm und Reich. Sie lassen sich unter den Wertbegriffen der Freiheit und Solidarität zusammenfassen. Ihre Erreichung erschöpft sich nicht in individueller Wohltätigkeit. Aus der Bibel des AT geht der Auftrag hervor, die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Beziehungen neu zu ordnen, der erwünschte Wirtschafts- ist ein integraler Bestandteil des allgemeinen Lebensstils. Stets

⁵⁷ Wir vernachlässigen hier die Insider-Outsider-Problematik. „Von dem Ausländer darfst du Zinsen nehmen“ (Dtn 23,21), siehe auch die klassische Studie von *Nelson* (1949).

aufs Neue fordert Gott seine Einhaltung. Die Wirtschaft ist kein glaubensneutraler Bereich, sich selbst überlassen, tritt aus ihr schnell das ökonomische strukturelle „Böse“ hervor.

Entgegen Nauturrechtstheorien des Eigentums war das Besitzrecht des AT von vornherein eingeschränkt und der Autonomie des seit A. Smith beschworenen freien Waltens der Marktkräfte und der unbegrenzten Unterwerfung der Produktionsfaktoren unter die Logik des freien Marktes klare Grenzen gesetzt. Die Chance, eigenständig den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, hatte Vorrang vor der Gewinnerzielung in Markttransaktionen. Die Lebenschancen jedes (auch armen) Menschen waren wichtiger als materielle Güterproduktion und Tauscheffizienz. Den Eigentumsregeln kam auch die Funktion zu, ein sich autonomisierendes dynamisches Wirtschaftssystem zu verhindern. Bedeutsamer als die Zunahme materieller Güter war die Etablierung von Strukturen, die Selbstachtung und ökonomische Freiheit sicherten. Tausch wurde in einigen Bereichen zugelassen, aber seine Verteilungswirkungen sollten nach einer bestimmten Zeit rückgängig gemacht werden.

Die Bibel kennt keine Akkumulations- und Wachstumsperspektive, sie beruht gedanklich auf einer Bedarfsdeckungswirtschaft (*Sombart* 1927). Für das Glück der Menschen scheint weniger der Güterreichtum, als vielmehr eine dem Menschen angemessene Sozialstruktur wichtig zu sein, eine These, die das AT mit der neueren ökonomischen Glücksforschung (*Easterlin* 2001) teilt.

VIII. Eschatologie und Opulenz: Der Wirtschaftsstil des NT

Mit dem NT tritt eine neue lebensphilosophische Gesamtperspektive auf, die sich auch mit einem neuen biblischen Wirtschaftsstil verband. Sie ist bedingt durch Jesu Leben und seine Botschaft des bald nahenden Endes („das Himmelreich ist nahe herangekommen“, Mt 4,17; s.a. 10,7). Wie bereits erläutert, bestand Jesu zentrales Ziel nicht in einer Sozialrevolution, dem Aufstellen einer Armee, oder der Gründung eines neuen Staates. Dies war auch nicht nötig, da das Ende der Welt kurz bevorzustehen schien.

„Seine Kritik an den Reichen ... kommt ... aus einer Glaubenshaltung, nämlich aus der Erkenntnis, daß der Reichtum für dessen Besitzer praktisch ein Hindernis zur Gottes- und Nächstenliebe, ein Hindernis zum Reich Gottes ist“ (*Bienert* 1954, 197). Es gibt Wichtigeres als die Subsistenzsicherung oder die Geldanhäufung, denn „(d)er Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (Mt 4,4, in Anlehnung an Dtn 8,3). Eine detaillierte Diskussion und einheitliche Haltung gegenüber den ökonomischen Strukturen im Diesseits erschien daher zweitrangig, woraus in der Bibel des NT die weitgehende Akzeptanz – zumindest was das öffentliche Verhalten betrifft – eigentlich kritisiert Zustände wie der Steu-

erlast und -ausgestaltung unter den Römern folgt bis hin zu gewissen widersprüchlichen Haltungen, etwa gegenüber der Sklaverei in den eigenen Reihen (*Lipinski und Schottroff* 2001, Sp. 619).

Richardson hat Recht, wenn er resümiert: „Sehr oft hören wir, wie das Christentum als eine Art Patentmedizin für die Krankheiten der Gesellschaft, der Industrie oder der Wirtschaftsbeziehungen empfohlen wird. Nichts im Neuen Testament legt einen solchen Gedanken nahe. Seine Lehre von der Arbeit hat nichts mit Wirtschaftssystemen, politischen Allheilmitteln oder sozialen Techniken zu tun. Man kann sie nicht an Massen oder Klassen ausgeben; sie gilt nur für christliche Arbeiter *als Einzelne* ... (S)ie wird es ihm überlassen, sein eigenes Urteil über den Kapitalismus, die Gewerkschaften, ... die Managergesellschaft oder irgend eine andere Gestalt politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Organisation zu fällen“ (1953, 35).

Allerdings gibt es jenseits konkreter Gestaltungsvorschläge bestimmte, wirtschaftsstilistisch eindeutige Aussagen in den Evangelien. Der eigentumslose Jesus, der im Unterschied zu Fuchs und Vogel weder Grube noch Nest besitzt (Lk 9,58) und aus Platzmangel in einer Krippe zur Welt kam (Lk 2,7–8), nicht anders als Johannes, der mit Kamelhaaren bekleidet war und Heuschrecken und wilden Honig aß (Mk 1,6), sammelt eher einfache Leute wie Fischer um sich.

Er heilt und verkündet, z.B. in der Bergpredigt, neben Gottes- auch die Fremden- und sogar Feindesliebe, das Geben von Almosen, usw. Zwar enthält das NT keine dem AT entsprechenden Vorschläge wie das Jubeljahr, es findet sich aber etwa die klare Aussage zum *trade-off* zwischen Ethik/Glauben und Reichtum(sorientierung): „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, wo sie die Motten und der Rost fressen ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon ... Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme“⁵⁸. Ökonomischer Reichtum und politische Macht spielen in der Hierarchie der Wertebenen eine untergeordnete Rolle, denn: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ (Mt 16,26; Mk 8,36; Lk 9,25). Über die Zustände in der Welt herrscht Realismus⁵⁹. Der Steuergroschen wird gezahlt⁶⁰. Konsequenz wird aber das Prinzip der Sittlichkeit gegenüber dem ostentativen Lebenswandel und der Heuchelei der Pharisäer betont (Mt 23; Mk 12,38–40; Lk 20,45–47 und 11,39–52) und der Tempel vom Kommerz befreit (Jesus „stieß um der Wechsler Tische und die Stühle der Taubenkrämer“, Mt 21,12;

⁵⁸ Mt 6,24 und 19,24; Mk 10,25; Lk 16,13; ähnlich auch Mk 4,19; Lk 6,24–26. Siehe auch das Beispiel des reichen Kornbauern und die Warnung vor Habsucht (Lk 12,13 ff.).

⁵⁹ Siehe das Beispiel der bösen Weingärtner (Mt 21 ff.; Mk 12,1–12; Lk 20,9–19). Um Jesus Kleider wird nach der Kreuzigung das Los geworfen (Mk 15,24).

⁶⁰ Mt 22,15–33; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26.

Mk 11,15). Jesus rät den Jüngern: „Ihr sollt nicht Gold noch Silber noch Kupfer in euren Gürteln haben, auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zwei Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken“ (Mt 10,9–10; Lk 9,3).

Fand im AT Salomos Reichtum fast bewundernde Anerkennung, so heißt es nun, „daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist wie derselben [der Lilien auf dem Felde] *eine*“ (Mt 6,29; Lk 12,27). Das Sombartsche Motiv des Erwerbsstrebens findet keine Unterstützung im NT, selbst Judas gibt das für seinen Verrat gezahlte Geld (Lk 22,5) zurück (Mt 27,4–5). Armut, z. B. der Witwen (Mk 12,41–44; Lk 21,1–4), gibt es auch im NT. Arme werden ausdrücklich nicht ausgegrenzt („Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer“, Lk 6,20). Sie sollen wie die Krüppel, Lahmen und Blinden zum Mahl geladen werden (Lk 14,13). Jesus antwortete auf die einfache Frage des Volkes: „Was sollen wir tun? ... Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat“ (Lk 3,11). Als großes verhaltensmäßiges Vorbild dient das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Mt 22,35–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–37).

Ein Fremdkörper stellt das Gleichnis des anvertrauten Zentners dar (Mt 25,14 ff.; Lk 19,12–27), sofern es wörtlich genommen wird, d. h. in ihm eine unmittelbare Mahnung zur Geldanlage gesehen wird⁶¹ und nicht ein verklausulierter religiöser Missionsauftrag, daß ihm nämlich mit Gottes Beistand Erfolg beschieden sein kann und keine lineare Beziehung zwischen Aufwand und Ertrag bestehen muß („daß ich schneide, wo ich nicht gesät habe, und sammle, wo ich nicht ausgestreut habe“, Mt 25,26). Auch die nicht ganz einfach zu interpretierende Stelle der Arbeiter im Weinberg (Mt 20) mit der viel gedeuteten Stelle: „So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein“ (Mt 20,16) ist wohl eher im übertragenen Sinne mit Bezug auf die vorhergehende Stelle über den Lohn der Nachfolge Jesu zu interpretieren (Mt 19,27–30; als Fremdkörper kann auch Lk 16,1–9 über den ungetreuen Haushalter angesehen werden).

Aber selbst die Jünger mußten ernährt werden und temporäre Behausung finden (Mt 10,11 ff.). Im NT herrscht hinsichtlich der Produktionsseite ein unverkennbarer quasi-physiokratischer Nahrungs- und Bedarfsdeckungsoptimismus vor⁶². In der Bergpredigt findet sich die an alle Menschen gerichtete, bereits zitierte Aussage: „Sehet die Vögel unter dem Himmel an: sie säen nicht, sie ernten nicht und sie sammeln nicht in die Scheunen; und euer himmlischer Vater nährt sie doch ... Und warum sorget ihr für die Kleidung? Schauet die

⁶¹ „(S)o solltest du mein Geld zu den Wechslern getan haben, und wenn ich gekommen wäre, hätte ich das Meine zu mir genommen mit Zinsen“ (Mt 25,27).

⁶² Er steht in einem gewissen Gegensatz zu den z. B. in Mk 13,8 bezugten Erdbeben und Hungersnöten (s. a. Apg 11,28) und den realhistorischen Zeitphänomenen einer allgemeinen Überbevölkerung, Besitzkonzentration und intensivierten Verteilungskämpfen (*Theißen* 1997, 41–46).

Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen: sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht ... Darum sorget nicht für den anderen Morgen, denn der morgende Tag wird für das Seine sorgen“ (Mt 6,26 und 28 und 34). Der dahinter liegende Gedanke besteht nicht im Aufruf, keine systematische Arbeit mehr zu verrichten, sondern in der guten Hoffnung reichlichen Ertrages, so wie es über das Senfkorn heißt, es werde als ganz Kleines auf dem Acker gesät und dank des Wirkens der Natur wüchse es bis es schließlich größer als alle Sträucher und groß wie ein Baum sei (Mt 13,31–32).

An die Stelle der dramatischen Hungersnöte des AT treten die Speisungen der 5000 und der 4000, bei denen alle satt wurden⁶³. Eine gewisse Opulenz und problemlose oder großzügige Ressourcennutzung⁶⁴ spricht auch aus Jesu Befürwortung der Salbung in Bethanien⁶⁵, bei der es um die Verwendung des Wassers ging. Allgemeine Großzügigkeit spricht auch aus der Aufforderung: „Gebt, so wird euch gegeben“ (Lk 6,38) und dem Gleichnis des verlorenen Sohnes (Lk 15,11 ff.). Die Apostelgeschichte des Lukas liegt ganz auf der wirtschaftsstilistischen Linie der Evangelien: „Alle aber, die gläubig waren geworden, waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. Auch verkauften sie Güter und Habe ...“ (Apg 2,44; siehe zur Gütergemeinschaft auch Apg 4,32–37). Petrus läßt keinen Zweifel an der weiter bestehenden kritischen Haltung Reichtum und Geld gegenüber: „Daß du verdammt werdest mitsamt deinem Gelde, weil du meinst, Gottes Gabe werde durch Geld erlangt“ (Apg 8,20; siehe des Näheren die instruktive Studie von *Theißen* 1997).

Wenn man alle aufgeführten wirtschaftsstilistischen Regeln des AT und des NT im Zusammenhang betrachtet, verwundert es, wie aus diesem symbolischen Boden unmittelbar der kapitalistische Geist hätte sprießen können, da doch nach der These Max Webers der neuzeitliche Kapitalismus und eine alle Lebensbereiche umfassende Rationalisierung dank der Religion als Weichensteller nur im christlichen Okzident seine große Chance hatte. Weder im AT noch im NT finden sich direkte Motivationshilfen, um zum großen ökonomischen *take-off* anzusetzen. Statt dessen führt Jesus über falsches und rechtes Sorgen aus: „Das Leben ist mehr als die Speise und der Leib mehr als die Kleidung. Sehet die Raben an: sie säen nicht, sie ernten auch nicht, sie haben auch keinen Keller noch Scheune und Gott nährt sie doch ... Nach Solchem allem trachten die Heiden in der Welt ... Verkauft, was ihr habt, und gebet Almosen. Macht euch Beutel, die nicht veralten ...“ (Lk 12,23–33).

⁶³ Mt 14,13 und 15–20 und 32–27; Mk 6,31–44 und 8,1–10; Lk 9,10–17; Joh 6,1–13.

⁶⁴ Siehe auch „etwas fiel auf ein gutes Land; und es ging auf und trug hundertfältig Frucht“ (Lk 8,8).

⁶⁵ Mt 26,6–13; Lk 7,36–50; Joh 12,1–8.

Zwar akzeptiert Jesus wie gesehen Besitzende, aber das entfaltete Rollenbild guten Lebens, Handelns und Denkens zeigt unzweideutig antikapitalistische⁶⁶ bzw. unkapitalistische Züge. In seiner interessanten Studie über Islam und Kapitalismus, die erstaunliche Parallelen zwischen radikaleren und gemäßigten Äußerungen in der Bibel und im Koran aufweist, resümiert *Rodinson* hinsichtlich der gerade zitierten Stelle, „daß die mögliche Entwicklung einer Tendenz zum Fatalismus und zur Inaktivität in den heiligen Büchern dieser Religion ebenso viele wenn nicht mehr Quellen zu ihrer Rechtfertigung finden kann als im Islam“ (1986/1966, 136).

IX. Warten und Geduld: Der paulinische Wirtschaftsstil

Mit dem Paulusbrief an die Römer wird das dritte wirtschaftsstilistische Kapitel der Bibel aufgeschlagen, das u.E. deutlich von den Evangelien einschließlich der Apostelgeschichte des Lukas divergiert. Beim ehemaligen Saulus treten die soziostrukturellen Mißstände deutlich in den Hintergrund. Seine Kritik und seine Besorgnis gilt in erster Linie und in steten Wiederholungen der menschlichen sündigen Fleischeslust und Unzucht in allerlei Variationen (1. Paulus 1,24–28)⁶⁷. Körperliche Lust ist die größte Verführung Satans, absolute Enthaltensamkeit der beste Lebensmodus. „Den Ledigen und Witwen sage ich: Es ist ihnen gut, wenn sie auch bleiben wie ich. Wenn sie aber sich nicht können enthalten, so laß sie freien; es ist besser freien, als von Begierde verzehrt werden“ (1. Kor 7,8–9, siehe auch 7,39–40). Zur ansonsten weder im AT noch im NT anzutreffenden Lustfeindlichkeit tritt auch eine neue Dichotomisierung des Fleisches versus den Geist. „Aber fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben ... Die aber fleischlich sind, können Gott nicht gefallen ... Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber ist Leben“ (Röm 8,5–6 und 8 und 10)⁶⁸.

Schicksalsergebenheit (Phil 2,14–16), das Hoffen auf Erbarmen, und die Akzeptanz von hierarchischen Verhältnissen wird propagiert. Hierzu gehört die Unterwerfung der Frau unter den Mann und die Behauptung ihrer mehrfachen Minderwertigkeit, „der Mann ist nicht geschaffen um des Weibes willen, sondern das Weib um des Mannes willen“ (1. Kor 11,9)⁶⁹. Hinsichtlich politischer und wirtschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse wird Schicksalsergebenheit ge-

⁶⁶ Noch einmal: Wir können „nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt 6,24).

⁶⁷ Es handelt sich um (nicht nur) Paulus Lieblingsthema, dem gegenüber die Verwerfung des Götzendienstes fast in den Hintergrund tritt, siehe z.B. 1. Röm 7,5; 1. Kor 7, 1–8 und 10,8; 2. Kor 7,1; 2. Tim 3; 2 Petr 1,4 und der Brief des Judas.

⁶⁸ Siehe als weitere Beispiele für die Leib/Geist-Dichotomie aus dem Brief an die Korinther: 1. Kor 3,2–3 und 5,5–6 und 15,50.

⁶⁹ Siehe auch 1. Kor 14,34–36; 1. Tim 2,11–13; Titus 2,4–5; 1. Petr 3,7.

predigt, der Christ habe der Obrigkeit zu gehorchen, die schließlich von Gott stamme. „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt Gottes Ordnung ... Darum ist's not, untertan zu sein, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen. Derhalben gebet ihr ja auch Steuern ...“ (Röm 13,1–3 und 5–6).

Der frühe kritische Stachel gegenüber politischer Obrigkeit wird hier in sein Gegenteil verkehrt. Auch für ökonomische Abhängigkeiten gilt diese neue legitimierende Perspektive: „(W)er als Sklave berufen ist in dem Herrn, der ist ein Freigelassener des Herrn“ (1. Kor 7,22). Allgemein gilt: „Ihr Knechte, seid gehorsam euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens ... nicht mit Dienst allein vor Augen, um den Menschen zu gefallen, sondern als Knechte Christi, die den Willen Gottes tun von Herzen“ (Eph 6,5–6; s. a. 1. Tim 6,1–2; Titus 3,1–2). So werden die Reformüberlegungen des AT auf den Kopf gestellt und eine gefügte Sanftmütigkeit gepredigt. „Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen es sei dem König als dem Obersten oder den Statthaltern, als die von ihm gesandt sind“ (1. Petr 2,13–14).

Auch wird ein still-ergebenes Arbeitsethos unter ausdrücklichem Einschluß arbeitsfähiger Witwen (1. Tim 5,11 ff.) propagiert, damit diese nicht auf dumme Gedanken kommen. „(W)ir hören, daß etliche unter euch wandeln unordentlich und arbeiten nichts, sondern treiben unnütze Dinge. Solchen aber gebieten wir ..., daß sie mit stillem Wesen arbeiten und und ihr eigen Brot essen“ (2. Thess 3,11–12). Besonders den Griechen, um deren Einbezug es wesentlich geht (Röm 2,9–11), wird Antiintellektualismus (1. Kor 2) und die Einfalt des Herzens (Kol 3,22) abgefordert. Auch ist eine gewisse Infantilisierung der Gemeindemitglieder festzustellen, so wenn diese als Kindlein angesprochen werden (2. Kor 6,13; 1. Joh 2). Die soziostrukturelle Kritik tritt fast vollständig in den Hintergrund, nur gelegentlich wird im Kanon der Verwerflichkeiten auch die Geldgier genannt⁷⁰.

Die Reichen werden, sofern sie überhaupt Erwähnung finden, mit Samthandschuhen behandelt und Reichtum als nicht bedenklich für die Gesellschaft und den Glauben angesehen. „Den Reichen dieser Welt gebiete, daß sie nicht stolz seien, auch nicht hoffen auf den ungewissen Reichtum, sondern auf Gott ... daß sie Gutes tun, reich werden an guten Werken, gerne geben, behilflich seien“ (1. Tim 6,17–18). An anderer Stelle wird den Knechten nachdrücklich Gehorsam gepredigt und den Herren dann kurz geraten: „Ihr Herren, was recht und billig ist, das erweist den Knechten, und bedenket, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt“ (Kol 4,1). Die Mehrzahl der Menschen soll mit Christus an-

⁷⁰ 1. Tim 3,3; 2. Tim 3,2; Titus 1,7; 1. Petr 1,7.

gesichts des baldigen Endes (1. Petr 4,7; 2. Petr 3) leiden (Hebr 11,36–37) und sich in Geduld üben⁷¹.

Die große Ausnahme der nach der Apostelgeschichte folgenden Briefe und der aus ihnen sprechende neue (Wirtschafts)Geist stellt der Brief des Jakobus dar. Jakobus kritisiert die neue Mentalität in den Gemeinden, in denen Reiche durch Staturemulation (mit goldenem Ring und herrlichem Kleid, Jak 2,2) ein besseres Ansehen als die Armen genössen. „Ihr aber habt dem Armen Unehre getan. Sind es nicht die Reichen, die Gewalt an euch üben und ziehen euch vor Gericht?“ (Jak 2,6). Zwar ruft auch er zur Geduld auf, aber er spricht beherzt Gericht über die Reichen: „Euer Reichtum ist verfault, eure Kleider sind von Motten zerfressen ...“ (Jak 5,2).

Den Abschluß der Bibel bildet die Offenbarung des Johannes, in der in phantasievollen Bildern die Heraufkunft des Gerichts ausgemalt wird. Als Kritik steht auch in ihr die Unzucht und der Götzendienst im Vordergrund (Off 2,20 und 17). Gelegentlich finden ökonomische Motive bei der Öffnung der Siegel Anklang, denen aber keine tiefere inhaltliche Aussage zukommt (Off 6,6 und 14,18). Nach wie vor scheint in der Endzeit soziale Stratifikation vorzuliegen, alle sozialen Schichten sind gleich vom Endgericht betroffen⁷². Über den Untergang Babylons klagen besonders die Unzucht treibenden Könige und die Kaufleute, aber auch Steuerleute, Seefahrer und Handwerker, die dank der Üppigkeit der Stadt reich wurden. „Weh, weh, du große Stadt Babylon, du starke Stadt, in einer Stunde ist dein Gericht gekommen!“ (Off 18,10).

Als Handelswaren finden Erwähnung: Gold, Silber, Edelsteine, Perlen, Leinwand, Purpur, Seide, Scharlach, wohlriechendes Holz, Elfenbein, Erz, Eisen, Marmor, Zimt, Salbe, Myrrhen, Weihrauch, Wein, Öl, Weizen, Tiere, Sklaven, Obst, usw. (Off 18,12 ff.). Aus dem Text geht indirekt hervor, daß die frevelnden Könige es eigentlich verdienten, für die Kaufleute taucht keine Selbstverschuldungsannahme auf. Im neuen Jerusalem wird Gott abwischen „alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz“ (Off 21,4). Als Motiv der ökonomischen Wiederversöhnung, die den Sündenfall und den Zwang zu anstrengender Arbeit rückgängig macht, läßt sich die Stelle lesen: „Ich will dem Durstigen geben von dem Brunnen des lebendigen Wassers umsonst. Wer überwindet, der wird es alles erben“ (Off 21,6–7, ähnlich 22,17). Die Nahrung spendet der Baum des Lebens. „Auf beiden Seiten des Stromes mitten auf der Gasse ein Baum des Lebens, der trägt zwölfmal Früchte und bringt seine Früchte alle Monate, und die Blätter des Baumes dienen zur Heilung der Völker“ (Off 22,2).

⁷¹ 2. Kor 4,8–9; Gal 5,22; Hebr 10,36–37.

⁷² „Und die Könige der Erde und die Großen und die Obersten und die Reichen und Gewaltigen und alle Knechte und alle Freien verbargen sich in den Klüften und Felsen an den Bergen“ (Off 6,15).

X. Gegenwart und Zukunft

Noch jenseits des Revisionismus der Kirchenväter (*Viner* 1978) steht eine in der Neuzeit besonders von Nordamerikanern vertretene Position⁷³, die die christliche Ethik mit dem Geist des Kapitalismus gleichschaltet (*Novak* 1996; siehe auch die Kritik an *Novak* von *Roberts* 1993 und *Preston* 1991, sowie die Diskussion in *Davies* [Hg.] 1993). Abgeklärte Varianten berufen sich gerne auf die Parabel der Talente (Mt 25,25) und die Tatsache des fundamental Bösen im Menschen (Gen 8,20), mit dem man rechnen müsse. Verwiesen wird auf das nicht hintergehbare Faktum einer komplex-pluralen, nicht christlich strukturierten Welt und die Annahme, daß das kapitalistische System und eine Wachstumsgesellschaft eine Mehrzahl ethischer Ziele annähernd erfüllt, verknüpft mit der Annahme, daß ‚a rising tide lifts all boats‘. Ferner wird argumentiert, daß sich über die konkrete Ausgestaltung der Verteilungsgerechtigkeit kaum Übereinkunft erzielen lasse und schließlich Samuels Warnung vor dem Königtum (1. Sam 8) als ein Plädoyer für einen Minimalstaat aufgefaßt werden könne (*Bainbridge* 2001).

Am Beispiel der Diskussion um ein von den amerikanischen Bischöfen vorgeschlagenes *stakeholder*-Modell kommt *Bainbridge* zu dem Ergebnis: „(I)t is consistent with the Christian world view to insist that a realistic social order must be designed around principles that fall short of Christian ideals ... absent the shareholder wealth maximization norm, both boards and courts will lack a determinate metric for assessing options. Instead, stakeholder decisionmaking models inevitably lead to indeterminate results ... Absent clear standards, directors will be tempted to pursue their own self-interest“ (2002, 22–23). Jegliche Einbettungen im Stile des AT erhöhen in dieser Sicht nur die Agency-Kosten.

Den Gegenpol bilden die Vertreter einer strukturkonsequenten Erneuerungsbewegung. Nach ihrer Ansicht dürfen sich Christen heute ruhig angesprochen fühlen als Korinther der Gegenwart, als reiche Christen, die es sich gut gehen lassen ohne größere Rücksicht auf die Armen und Verdammten dieser Welt (1. Kor 11,20–29; *Freire* 1971; *Gutiérrez* 1992; *Cardenal* 1985; *Boff* 2002; *Miranda* 1974 und *Monz* 1995).

Als Beispiel einer radikalen Gegenwartsreform im Geiste der Bibel schlägt *Sider* das folgende Gedankenexperiment vor, das heute auch z.B. in Form der ‚Jubilee for Africa‘-Initiativen Wiederhall findet: „Es dürfte kein schlechter Gedanke sein, das Jubeljahr einmal auszuprobieren. Es dauerte etwas über fünfzig Jahre, bevor das Volk Gottes seinen Besitz gleichmäßig unter sich verteilt hatte. Wir können uns das Jahr 1980 [sein Buch erschien zuerst 1977] wählen, um

⁷³ Zur US-amerikanischen widersprüchlichen Doppelorientierung (Gott und Mammon) siehe die interessante empirische Studie und soziologische Deutung von *Wuthnow* (1994).

uns ein wenig Zeit für die Vorbereitungen zu lassen. 1980 würden die Christen in der ganzen Welt ihre Aktien, Wertpapiere und ihr Einkommen, das sie aus ihrem Besitz und Geschäft beziehen, in einen Topf werfen und es gleichmäßig neu verteilen ... Zweifellos würde ein solches Handeln eine Menge Verwirrung stiften und Spaltungen hervorrufen. Aber gute Absichten sind selten leicht in die Tat umzusetzen“ (*Sider* 1978, 86).

Es besteht kein Zweifel, daß christliche Motive auch in der gegenwärtigen internationalen Bewegung der Globalisierungsskeptiker eine zentrale Rolle spielen, geht es ihnen – fast in biblischer Formulierung – auch darum, „den Kranken zu helfen, die Opfer der Diskriminierung zu schützen und allen Leidenden ein besseres Leben zu ermöglichen“ (*Moore* 2003, 277). Die große Hoffnung vieler bedeutender Ökonomen bestand darin, das ökonomische Problem in den Hintergrund treten lassen zu können, für den Fall der Befriedigung der absoluten Bedürfnisse und der Überwindung der relativen ökonomischen Emulationsbedürfnisse (*Veblen* 1994/1899).

Der Mensch wäre dann frei, „to return to some of the most sure and certain principles of religion and traditional virtue – that avarice is a vice, that the exaction of usury is a misdemeanour, and the love of money is detestable, that those walk most truly in the paths of virtue and sane wisdom who take least through the morrow. We shall once more value ends above means and prefer the good to the useful ... the delightful people who are capable of taking direct enjoyment in things, the lilies of the field who toil not, neither do they spin“ (*Keynes* 1972/1928–1930, 330–331). Trotz aller Skepsis über den Einfluss der Bibel auf die säkularisierte Gesellschaft (*Fuhrmann* 2002): Die das Ökonomische transzendierende Hauptbotschaft des alten und neuen Testaments⁷⁴ ist auch nach dem Jahr der Bibel (2003) weiterhin lebendig.

Abstract

The Economy in the Bible

The paper presents and discusses the economic elements in the Old and New Testament. It first delineates the political and socio-economic development of the Israelites in the early transitory stage of hunting/gathering and agriculture. Second, the normative aspects of work (including God's creation of the world) are described. Third, the concepts of individual and collective property and taxes are discussed. Fourth, the social problem and poverty is highlighted. Fifth, it is shown that a normative economic style can be extracted from the Old Testament with the key elements of freedom and solidarity. To guarantee a

⁷⁴ Siehe als Beispiel die Initiative „erlassjahr.de“.

certain social homogeneity the measures to tame the distributional effects of the free play of market forces are described (the jubilee, etc.). Sixth, the eschatological economic style of the New Testament with the central motive of opulence is highlighted. Seventh, the different vision of Paulus (waiting and patience) and its implications for the implicit economic style are presented. Finally, the visions of the Old and New Testament are briefly related to present-day problems and programs.

Literaturverzeichnis

- Albertz, R.* (1995): „Jubeljahr“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 2. Zürich, Sp. 346–347.
- Anderson, G. M.* (1988): „Mr. Smith and the preachers: The economics of religion in the wealth of nations“. *Journal of Political Economy*, 96, S. 1066–1088.
- Aristoteles* (1981): Politik, Hrsg. O. Gigon. 4. Aufl. München.
- Atherton, J.* (1992): Christianity and the market. London.
- Azzi, C./Ehrenberg, R. G.* (1975): „Household allocation of time and church attendance“. *Journal of Political Economy*, 83, S. 27–56.
- Bainbridge, S. M.* (2001): „Law and economics: An apologia“. Christian perspectives on legal thought, Hrsg. McConnell, C. et al. New York, S. 208–223.
- Bainbridge, S. M.* (2002): „The bishops and the corporate stakeholder debate“. *Villanova Journal of Law and Investment Management*, 4, S. 3–27.
- Beck, E.* (1987): Gottes Traum: Eine menschliche Welt (Hosea, Amos, Micha). 2. Aufl. Stuttgart.
- (Die) Bibel/Die Ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der Übersetzung M. Luthers. Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1964 ff.
- Bienert, W.* (1954): Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Stuttgart.
- Boff, L.* (2002): Die Botschaft des Regenbogens. Düsseldorf.
- Braidwood, R. J.* (1967): Prehistoric men. 2. Aufl. Glenview.
- Brinitzer, R.* (2001): „Mentale Modelle und Ideologien in der Institutionenökonomik: Das Beispiel Religion“. Neue Institutionenökonomik: Anwendung auf Religion, Banken und Fußball, Hrsg. Prinz, A. et al. Münster, S. 135–185.
- Calwer Bibelatlas (2000): Erarbeitet von W. Zwickel. Stuttgart.
- Cardenal, E.* (1985): Die Freude der Armen. Gütersloh.
- Claessen, H. J. M./Skalník, P.* (1978): „Limits: Beginning and end of the early state“. The early state, Hrsg. Claessen, H. J. M. und Skalník, P. The Hague, S. 619–635.
- Crüsemann, F.* (1992): Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes. München.
- Davies, J.* (Hrsg.) (1993): God and the marketplace. London.

- Dean, J. M./Waterman, A. M. C. (Hrsg.) (1999): *Religion and economics: Normative social theory*. Boston.
- Deissler, A. (1985): *Zwölf Propheten (Hosea, Joel, Amos)*. Leipzig.
- Dietrich, W. (1991): „Frondienst“. *Neues Bibel-Lexikon*, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 709–710.
- Donner, H. (1984–86): *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*. 2 Bde. Göttingen.
- Easterlin, R. A. ((2001): „Income and happiness: Towards a unified theory“. *Economic Journal*, 111, S. 465–484.
- Ebach, J. (1991): „Bodenrecht“. *Neues Bibel-Lexikon*, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 313–314.
- Ebach, J. (1982): „Eigentum I: Altes Testament“. *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 9. Berlin, S. 404–407.
- egger, P. (2001): „Tag(e)löhner“. *Neues Bibel-Lexikon*, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 3. Zürich, Sp. 772–773.
- Ekelund, R. B. et al. (1996): *Sacred trust: The Medieval church as an economic firm*. New York.
- Freire, P. (1971): *Pädagogik der Unterdrückten*. Stuttgart.
- Fritz, V. (1990): *Die Stadt im alten Israel*. München.
- Fuhrmann, M. (2002): *Bildung: Europas kulturelle Identität*. Stuttgart.
- Gordon, B. (1994): „Theological positions and economic perspectives in ancient literature“. *Economics and religion: Are they distinct?*, Hrsg. Brennan, H. G. und Waterman, A. M. C. Boston, S. 19–40.
- Gordon, B. (1989): *The economic problem in biblical and patristic thought*. Leiden.
- Griswold, C. L. (1999): *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge.
- Gutiérrez, G. (1992): *Theologie der Befreiung*. Mainz.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt.
- Hengel, M. (1973): *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*. Stuttgart.
- Hesiod (1990): „Werke und Tage“. Hesiod, *Vergil, Ovid*. *Werke und Tage, Vom Landbau, Liebeskunst*. München, S. 27–50.
- Honecker, M. (1984): „Geld II: Historisch und ethisch“. *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 12. Berlin, S. 278–298.
- Honneth, A. (1992): *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt.
- Iannaccone, L. R. (1998): „Introduction to the economics of religion“. *Journal of Economic Literature*, 36, S. 1465–1495.
- Janowski, B./Lohfink, N. (Hrsg.) (1995): *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Neukirchen*.

- Jaros, K. (1991): „Geld“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 773–774.
- Keck, L. E. (1979): „Armut III: Neues Testament“. Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 4. Berlin, S. 76–80.
- Keynes, J. M. (1972): „Economic possibilities for our grandchildren“. Essays in persuasion. The collected writings of John Maynard Keynes. Bd. 9. Cambridge, (1928–1930). S. 321–332.
- Kinder, H./Hilgemann, W. (1964): Dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Bd. 1. 25. Aufl. München.
- Kippenberg, H. G. (1982): Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. 2. Aufl. Göttingen.
- Knauf, E. A. (1994): Die Umwelt des Alten Testaments. Stuttgart.
- Lang, B. (2001): „Wirtschaft“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 3. Zürich, Sp. 1117–1118.
- Levin, C. (2001): Das alte Testament. München.
- Lipinski, E./Schottroff, L. (2001): „Sklave, Sklavin“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 3. Zürich, Sp. 616–620.
- Lohse, E. (1983): Die Entstehung des Neuen Testaments. 4. Aufl. Stuttgart.
- Lutz, C. P. (Hrsg.) (1987): God, goods, and the common good. Minneapolis.
- Matthews, V. H./Benjamin, Don C. (1993): Social world of ancient Israel 1250–587 BC. Peabody.
- Mayer, A. (1996): Fegefeuer und Bettelorden: Päpstliches Marketing im 13. Jahrhundert. Marburg.
- Merkel, H. (1982): „Eigentum III: Neues Testament“. Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 9. Berlin, S. 410–413.
- Michel, D. (1979): „Armut II: Altes Testament“. Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 4. Berlin, S. 72–76.
- Miller, J. M./Hayes, J. H. (1986): A history of ancient Israel and Judah. London.
- Miranda, J. P. (1971): Marx and the bible. New York.
- Mises, L. (1980): Nationalökonomie. München.
- Moltmann, J. (1966): Theologie der Hoffnung. München.
- Montgomery, J. D. (1996): „Contemplations on the economic approach to religious behavior“. American Economic Review, P & P, 86, S. 443–447.
- Monz, H. (1995): Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel. Baden-Baden.
- Moore, M. (2003): Stupid White Men: Eine Abrechnung mit dem Amerika unter George W. Bush. 16. Aufl. München.
- Müller-Armack, A. (1944): Genealogie der Wirtschaftsstile. 3. Aufl. Stuttgart.
- Nelson, B. N. (1949): The Idea of Usury, Princeton.

- Nelson, R. H.* (1991): *Reaching for heaven on earth: The theological meaning of economics.* Savage.
- Niemann, H. M.* (2002): „Nachbarn und Gegner, Konkurrenten und Verwandte Judas: Die Philister zwischen Geographie und Ökonomie, Geschichte und Theologie“. *Kein Land für sich allein*, Hrsg. Hübner, U. und Knauf, E. A. Göttingen, S. 70–91.
- Novak, M.* (1993): *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* Trier.
- Nutzinger, H. G.* (Hrsg.) (2003): *Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik.* Marburg.
- Oberlinner, L.* (1991): „Eigentum“. *Neues Bibel-Lexikon*, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 491–493.
- Oevermann, U.* (1994): *Ein Modell der Struktur von Religiosität: Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit.* Mimeo. Frankfurt.
- Peukert, H.* (1994): *Wirtschaftssystem und -stil der Wildbeuter und früher Landwirtschaftsökonomien.* Mimeo. Frankfurt.
- Polanyi, K.* (1979): *Ökonomie und Gesellschaft.* Frankfurt.
- Preston, R. H.* (1991): *Religion and the ambiguities of capitalism.* London.
- Preuß, H. D.* (1978): „Arbeit I: Altes Testament“. *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 3. Berlin, S. 613–618.
- Richardson, A.* (1952): *Die biblische Lehre von der Arbeit.* Zürich.
- Roberts, R. H.* (1993): „The spirit of democratic capitalism: A critique of Michael Novak“. *God and the marketplace*, Hrsg. Davies, J. London, S. 64–81.
- Rodinson, M.* (1986): *Islam und Kapitalismus.* Frankfurt.
- Rosenberg, J./Weiss, A.* (2000): *Clean slate proclamations, the jubilee, and anti-monopoly laws.* Mimeo. Juni.
- Samuelsson, K.* (1957): *Religion and economic action: The Protestant ethic, the rise of capitalism, and the abuse of scholarship.* Toronto.
- Schefold, B.* (1994): *Wirtschaftsstile.* Bd. 1. Frankfurt.
- Schelkle, K. H.* (1978): „Arbeit III: Neues Testament“. *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. Krause, G. und Müller, G. Bd. 3. Berlin, S. 622–624.
- Schmidt, W. H. et al.* (1989): *Altes Testament.* Stuttgart.
- Schmidchen, D./Mayer, A.* (1993): „Ökonomische Analyse der Religion“. *Ökonomische Verhaltenstheorie*, Hrsg. Ramb, B.-T. und Tietzel, M. München, S. 311–341.
- Schottruff, L./Stegemann, W.* (1986): *Jesus and the hope of the poor.* Maryknoll.
- Schottruff, W. und L.* (1991 a): „Arbeit“. *Neues Bibel-Lexikon*, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 151–154.
- Schottruff, W. und L.* (1991 b): „Armut“. *Neues Bibel-Lexikon*, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 171–174.
- Schröder, H.* (1979): *Jesus und das Geld: Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament.* Karlsruhe.

- Seebaß*, H. (1991a): „Bodenrecht“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 313–314.
- Seebaß*, H. (1991b): „Eigentum“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 1. Zürich, Sp. 491–493.
- Senf*, B. (2002): Die blinden Flecken der Ökonomie. 2. Aufl. München.
- Sider*, R. J. (1977): Der Weg durchs Nadelöhr. Wuppertal, 1978.
- Silver*, M. (1983): Prophets and markets: The economy of ancient Israel. Boston.
- Smock*, A. C. (Hrsg.) (1987): Christian faith and economic life. New York.
- Sombart*, W. (1927): Die Ordnung des Wirtschaftslebens. Berlin.
- Stegemann*, W. (1981): Das Evangelium und die Armen. München.
- Theißen*, G. (1997): Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. Gütersloh.
- Thiel*, W. (1985): Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit. 2. Aufl. Neukirchen.
- Thiel*, W. (2001): „Zins und Zinsverbot“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 3. Zürich, Sp. 1216–1217.
- Thiel*, W./Schottroff, L. (2001): „Steuer(n)“. Neues Bibel-Lexikon, Hrsg. Görg, M. und Lang, B. Bd. 3. Zürich, Sp. 699–702.
- Troeltsch*, E. (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 2 Bde. Tübingen.
- Troeltsch*, E. (1922): Die Sozialphilosophie des Christentums. Gotha.
- Veblen*, T. (1899): The theory of the leisure class. New York.
- Viner*, J. (1978): Religious thought and economic society: Four chapters of an unfinished work by Jacob Viner, Hrsg. Melitz, J. und Winch, D. Durham.
- Weber*, M. (1920): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bde. 1–3. Tübingen, 1971 und 1972.
- Wißmann*, H. (1979): „Armut I: Religionsgeschichtlich“. Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. Krause, G. und G. Müller. Bd. 4. Berlin, S. 69–72.
- Wuthnow*, R. (1994): God and mammon in America. New York.
- Zenger*, E. et al. (1995): Einleitung in das alte Testament. Stuttgart.

Die Wirtschaft in der Bibel

Kommentar zu dem Beitrag von Helge Peukert*

Von *Hans G. Nutzinger*, Kassel

I. Das Prinzip der „Sinneinheit“ der Bibel

Ich stimme uneingeschränkt dem von Helge Peukert im Anschluss an *Griswold* (1999) hervorgehobenen Prinzip der „hermeneutical charity“ zu, mit dem der Autor zwei gleichermaßen unfruchtbare Extrempositionen vermeidet: Zum einen verfällt er nicht der Verlockung des unmittelbaren „biblizistischen“ Zugriffs auf einzelne Textstellen, die dann ohne Rücksicht auf den zeitlichen und inhaltlichen Kontext und die Architektur unterschiedlicher Gesichtspunkte, die jeweils zur Geltung kommen, als unmittelbare Rezepte für die Ausgestaltung individuellen Lebens und kollektiven Zusammenlebens herauspräpariert werden sollen. Zugleich erliegt er auch nicht der umgekehrten Gefahr, die verschiedenen biblischen Texte einfach als beliebige historische Dokumente aufzufassen, denen über den jeweiligen konkreten Anlass keinerlei generelle Bedeutung zukommt; gegen eine solche historisierende Auflösung in kontingentes Archivmaterial spricht schon die Tatsache, dass es sich ja bei der Bibel um einen Kanon bestimmter ausgewählter Texte handelt, die einen besonderen Status beanspruchen: Über den jeweils konkreten Anlass hinaus wird etwas allgemein Gültiges gesagt, „wie es denn geschrieben steht“, aber was das in der konkreten historischen Situation bedeutet, muss jeweils neu bestimmt werden.

* Für hilfreiche Diskussionen nicht nur dieses Beitrages, sondern der biblischen Botschaft allgemein, und das über einen Zeitraum von mehr als zwölf Jahren, danke ich besonders Herrn Pfarrer Rudolf Kremers (Heidelberg). Weiterhin bin ich meiner Schwester Verena Nutzinger (Neckargemünd), Herrn Dekan i.R. Gerhardt Langguth (Mosbach) und meinem emeritierten Kölner Kollegen Hans Willgerodt sowie Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg), Prof. Dr. Heinz Frisch (Frankfurt/M.), Dr. Károly Henrich (Frankfurt/M.), PD Dr. Thomas Petersen (Heidelberg), Herrn Oberlandeskirchenrat Röhrling (Kassel) und weiteren, hier nicht namentlich aufgeführten Leser(inne)n für hilfreiche Hinweise und Anmerkungen zu Dank verpflichtet. Verbleibende Fehler gehen leider trotzdem allein zu meinen Lasten. – Da ich im vorliegenden Kommentar vor allem die unterschiedlichen Perspektiven skizzieren möchte, die das Alte und das Neue Testament jeweils im Hinblick auf den Sachbereich „Wirtschaft“ einnehmen, verzichte ich auf eine eingehende Auseinandersetzung mit der theologischen Literatur sowie einen umfangreichen textkritischen Apparat.

Auf das generelle Thema Helge Peukerts „Wirtschaft in der Bibel“ angewendet, bedeutet dies: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments liefert keine unmittelbaren Rezepte für die konkrete Ausgestaltung einer Wirtschaftsordnung, sondern nur bestimmte ethische Maximen, an denen die Qualität einer Wirtschaftsordnung gemessen werden kann. Sie ist aber gegenüber wirtschaftlichen Erscheinungen keineswegs indifferent und aussagenlos, sondern entwickelt immer wieder bestimmte Gesichtspunkte, unter denen wirtschaftliches Handeln sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene zu betrachten und zu bewerten ist.¹ Dass dies allerdings im Alten Testament in grundsätzlich anderer Weise geschieht als im Neuen Testament, ist mein wesentlicher Einwand gegen Helge Peukerts ansonsten außerordentlich eindrucksvolle Behandlung der Thematik und wird in Abschnitt 4 näher dargelegt.

II. Gerechtigkeit als Zentralbegriff des Alten Testaments

Mit der Darstellung wirtschaftlicher Vorgänge und wirtschaftlicher Leitideen im Alten Testament, die Helge Peukert auch in ihrer Entwicklung und in ihrem inneren Zusammenhang sehr gut illustriert, bin ich nicht nur im Wesentlichen einverstanden, sondern ich finde sie, von einigen wenigen, eher marginalen Punkten abgesehen (vgl. dazu den folgenden Abschnitt), insgesamt sehr gut gelungen und inhaltlich überzeugend. Etwas stärker könnte man den Begriff der Gerechtigkeit (*zedaqa*) als Zentralbegriff des Alten Testaments herausarbeiten. Das neutestamentliche Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 37–40) ist eine konzentrierte Zusammenfassung des Gebotes der Gottesliebe („Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr. Und du sollst dem Herrn dienen, deinen Gott liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen“, Dtn 6, 4–5) und der Nächstenliebe („Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn ich bin der Herr“, Lev 19,18). Offenkundig wird hier die Selbstliebe der Menschen als problemlos vorausgesetzt, denn sie wird zum Maßstab der geforderten Nächstenliebe, die nicht einfach ethisches Gebot ist, sondern Bestandteil des Bundes, den Gott mit seinem Volk Israel schließt. Anders ausgedrückt: Der Bund Gottes mit dem Volk Israel muss sich in den Beziehungen zwischen den Angehörigen dieses Volkes bewähren.²

Nächstenliebe ist also nicht einfach ein ethisches, sondern ein göttliches Gebot, und sie nicht zu praktizieren, ist nicht nur individuelle Sünde, sondern gefährdet zugleich den sozialen Zusammenhang der Gesellschaft. In diesem Sinne

¹ Diese Einschätzung wird prinzipiell von fast allen Theologen und Ökonomen vertreten; vgl. etwa *Willgerodt* (2001, bes. 89 f.).

² Im Anschluss an die zitierte Textstelle wird die Nächstenliebe auch ausgedehnt auf den Fremdling, der im Land wohnt (Lev 19, 34).

heißt es in den Sprüchen Salomos: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk, aber die Sünde ist der Leute Verderben“ (Spr 14, 35). Ganz entsprechend deuten die Propheten den Niedergang des Nordreichs Israel und des Südreichs Juda als Strafe Gottes für die andauernde Verletzung der Gerechtigkeitsregeln zwischen den Angehörigen des Gottesvolkes. Gerechtigkeit ist daher weder abstrakte Norm noch unverbindliches Leitbild, sondern erhebt direkten Anspruch auf die Gesellschaftsgestaltung: Soziale Differenzen hinsichtlich Eigentum und Macht dürfen nicht so groß werden, dass sie den inneren Zusammenhang des Volkes, dessen Mitglieder ja zugleich Genossen des Bundes mit Jahwe sind, gefährden oder gar zerstören. In der Fremdherrschaft, unter die das Nord- und später das Südreich geraten, und im babylonischen Exil manifestiert sich ganz offenkundig das Scheitern der sozusagen „göttlich verordneten“ Solidarität innerhalb des Bundesvolkes.

Dabei ist das Alte Testament realistisch genug, darauf hinzuweisen, dass „Solidarität“ (zedaqa) keine Einbahnstraße darstellt, denn wiederholt wird vor Faulheit als Quelle späteren Hungers gewarnt (vgl. etwa Spr 19, 15), zugleich wird aber auch das Erbarmen des Gerechten gegenüber dem Armen eingefordert (Spr 14, 31). In der israelitischen Gemeinschaft hat also der schuldlos in Not Geratene Anspruch auf die Hilfe seiner Verwandten und seiner sozialen Umwelt, aber er muss umgekehrt auch nach Maßgabe seiner Kräfte zu seinem eigenen Lebensunterhalt beitragen. Ist er auf die Hilfe anderer angewiesen, so erfährt er das „Erbarmen“ des „Gerechten“, und darin spiegelt sich – als Bestandteil des Bundes – das Erbarmen Jahwes mit seinem eigenen Volk wider. Der Gerechte seinerseits wird als Gegenleistung für seine Wohltätigkeit auf das Erbarmen Gottes mit ihm – sozusagen auf „Gottes Lohn“ – verwiesen („Wer sich des Armen erbarmt, der leihet dem Herrn; der wird ihm wieder Gutes vergelten“, Spr 19, 17).³

Die hier betonte Bedeutung von Gerechtigkeit als in der Gesellschaft praktizierte Solidarität einerseits, andererseits aber zugleich als Ausdruck von Gottes Erbarmen, das ja zentraler Bestandteil seines Bundes mit dem Volk Israel ist, steht in keinerlei Widerspruch zu den kenntnisreichen Ausführungen von Helge Peukert über die politische und soziostrukturelle Entwicklung Israels (Abschnitt 2 seines Beitrags), zu seinen Ausführungen über Schöpfung und Arbeit (Abschnitt 3), über die Bedeutung des Ökonomischen im frühen Alten Testament (Abschnitt 4) sowie zu den Formen des Eigentums und der Zwangsabgaben (Abschnitt 5). Ich stimme auch dem zu, was er zum Themenkreis „Armut und Soziales“ (Abschnitt 6) und zum normativen Wirtschaftsstil des Alten Testaments sagt, den er richtig von „Freiheit und Solidarität“ geprägt sieht (Abschnitt 7). Ich glaube nur, dass die zentrale Stellung des Gerechtigkeitsbegriffs

³ Zur zentralen Stellung der Gerechtigkeit als gesellschaftsgestaltende Solidarität vgl. *Ebach* (1998, bes. S. 160) sowie *Nutzinger* (2002).

(zedaqa) im Alten Testament als praktizierter Ausdruck von Jahwes Bund mit seinem Volk noch etwas pointierter hervorgehoben werden sollte. Auch in den Einzelheiten stimme ich fast uneingeschränkt zu, mit Ausnahme der im folgenden Abschnitt erwähnten Details.

III. Zwei Kritikpunkte im Detail

1. Zum „Sündenfall“

Im Anschluss an *Oevermann* (1994) wird der Verzehr der Früchte vom Baum der Erkenntnis als eine von Gott gestellte „produktive Beziehungsfalle“ gedeutet, „die die Zukunftsoffenheit des Menschen und gleichzeitig eine fundamentale Entfremdung begründet, mit der die Verinnerlichung sittlicher Verpflichtungen korrespondiert und Sexualität zum das Körperliche transzendierenden, individuierenden Unterscheidungsmerkmal werden lässt“. Diese Interpretation ist selbstverständlich möglich, aber sie fängt nicht die eigentliche Intention des biblischen Berichtes ein: Der Mensch wird sich durch und nach dem Sündenfall nicht nur seiner selbst als Individuum oder Person bewusst, sondern er verfällt auch dem – aus biblischer Sicht „irrigem“ – Glauben, er sei in der Tat Gott selbst gleich (Gen 3, 5), und vermeint, er sei nicht mehr auf Gott angewiesen, er könne sein Leben ohne Gott ganz allein führen; deshalb wird er mit der Realität des Todes konfrontiert („Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden“, Gen 3, 19). Während die Erkenntnis des Guten und des Bösen den Menschen nach dem Sündenfall in dieser Hinsicht Gott gleich macht, wird er mit einem wesentlichen Unterschied konfrontiert, nämlich der Begrenztheit menschlichen Daseins gegenüber einem Gott, der „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ herrscht. Die von Helge Peukert zu Recht hervorgehobene „latente Sinnstruktur der Zukunftsoffenheit“ wird also begrenzt und relativiert durch die Sterblichkeit des Menschen und die Notwendigkeit, diese begrenzte Existenz durch Einsatz eigener Arbeit aufrecht zu erhalten und demzufolge im Schweiß seines Angesichts sein Brot zu essen (vgl. Gen 3, 19). Auf dieser Ebene gibt es also durchaus ein, wenn auch nicht ausgesprochen ökonomisches, Knappheitsproblem.

2. Der Schuldenerlass

Richtig weist Helge Peukert auf die strengen Vorschriften der Schuldentilgung im Sabbatjahr hin (Dtn 15, 2), und er versäumt auch nicht, sofort auf die auch in der Bibel unmittelbar anschließend genannte Zweckbestimmung dieser Vorschrift aufmerksam zu machen: „Es sollte allerdings kein Armer unter euch sein“ (Dtn 15, 4). In diesem Kontext werden auch andere – meist nur unzureichend, oftmals gar nicht praktizierte – wirtschaftliche Regelungen im alten Is-

rael verständlich, wie das Verbot der Zinsnahme „unter Brüdern“, die Einschränkungen bezüglich des Kaufs und Verkaufs von Land sowie bei der Landnutzung und nicht zuletzt das „Jubeljahr“ nach „sieben mal sieben Jahren“, in dem die ursprüngliche Landaufteilung wieder hergestellt werden sollte, was allerdings historisch aus naheliegenden Gründen wohl nie der Fall gewesen ist. Dagegen gibt es historische Zeugnisse für die Beachtung des alle sieben Jahre praktizierten „Sabbatjahres“, soweit es eine Brache in der Bestellung von Feldern verlangte. Schwieriger stellt es sich mit der Einhaltung des Schuldenerlasses dar (ebenfalls nur „unter Brüdern“, „Fremdlinge“ haben darauf keinen Anspruch, vgl. Gen 15, 3): Die von Peukert angedeutete Vorschrift – sie findet sich in Gen 15, 9 –, wonach man auch noch im sechsten Jahre leihen soll und nicht im Hinblick auf das anstehende Erlassjahr einen Kredit verweigern darf, was ausdrücklich als „Sünde“ gebrandmarkt wird, verweist offensichtlich auf ein Problem: dass genau dieses schon im alten Israel geschah. Offenbar hat auch diese Stigmatisierung einer naheliegenden Reaktion der potenziellen Gläubiger auf die drohende Entwertung ihrer Forderungen – nämlich die Darlehensverweigerung ex ante – historisch wenig Wirksamkeit gehabt, so dass der bekannte jüdische Rabbi Hillel im ersten Jahrhundert vor Christus die Möglichkeit einführte, den Verfall der Forderung durch formelle Deponierung des Schuldbriefs vor Gericht (προς βουλην) zu vermeiden.⁴ Dieser *Prosbol* oder *Prosbul* war also eine Ausweichreaktion, erfunden von einem bedeutenden jüdischen Religionsgelehrten und danach erfolgreich praktiziert, die erkennbar dem Umstand Rechnung trug, dass das Erlassjahr kontraproduktive Wirkungen für die Kreditnehmer entfaltete, die ja eigentlich geschützt werden sollten: Es ergab sich die naheliegende Konsequenz, dass die Kreditbedürftigen, je näher das Erlassjahr kam, immer geringere Chancen hatten, ein Darlehen, dessen sie oft dringend bedurften, überhaupt noch zu erhalten. Die Außerkraftsetzung des Erlassjahres durch formelle Deponierung vor Gericht war also faktisch eine Verbesserung der Lage Kreditbedürftiger, die so nun wieder eine reelle Aussicht auf ein Darlehen hatten, das sie allerdings dann auch – Erlassjahr hin oder her – zurückzahlen mussten.

Der Umstand, dass offenbar das Jubeljahr nach 49 Jahren praktisch nie beachtet wurde und dass der Schuldenerlass im siebten, dem Sabbatjahr, durch den *Prosbul* umgangen werden konnte und tatsächlich auch umgangen wurde, verweist auf ein Problem, das sich bereits in der agrarisch geprägten, überschaubaren Gesellschaft des alten Israel manifestierte (und unter den Bedingungen der „Moderne“ noch eine weit größere Bedeutung erlangt hat), nämlich darauf, dass bestimmte soziale Schutzregeln, solange das Prinzip der Vertragsfreiheit und damit auch der Vertragsverweigerung gilt, denen, die eigentlich be-

⁴ Vgl. dazu auch die Diskussion bei *Segbers* (1999) und *Nutzinger* (2002).

günstigt werden sollen, oder auch anderen, zuvor nicht klar identifizierten Personen und Gruppen am Ende mehr Schaden als Nutzen zufügen können.⁵

IV. Die Perspektive des Neuen Testaments

Während Helge Peukert die Intentionen des Alten Testaments richtig erkennt, wird er nach meiner Einschätzung den Perspektiven des Neuen Testaments nicht in gleichem Maße gerecht. Die Ideale einer sozial gerechten Gesellschaft ohne allzu große soziale Unterschiede, zumindest für das Volk Israel, können tatsächlich im Alten Testament als ideale Maximen einer zu gestaltenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung betrachtet werden, wie er das tut, doch ein entsprechender Zugriff auf die Lehren und Gleichnisse des Jesus von Nazareth erscheint wenig sinnvoll. Es wird dort nicht nur, wie Helge Peukert richtig feststellt, auf den Entwurf einer umfassenden Wirtschaftsordnung verzichtet, es ist auch höchst problematisch, aus den Gleichnissen und Begegnungen Jesu mit anderen Menschen „wirtschaftsstilbildende“ Elemente herauszudestillieren (was er immerhin versucht). Das Neue Testament ist im Unterschied zum Alten durch einen radikalen Wechsel der Perspektive geprägt: Jesus stellt in seinen Gleichnissen und in seinen Begegnungen mit Menschen den Einzelnen radikal vor den wirklichen Gott; dabei geht es gerade nicht um die Entwicklung von Sozialmodellen und nicht einmal um die beispielhafte Erwähnung von Elementen eines Wirtschaftsstils, sondern eben um das „Reich Gottes“, das sich auf einer ganz anderen Ebene bewegt als die irdischen Reiche. Vorhandene ökonomische Realitäten werden zwar zur Kenntnis genommen und als faktische Gegebenheiten akzeptiert; so soll, wie auch Peukert betont, man etwa dem Kaiser geben, was des Kaisers ist (Mt 22, 21), aber entscheidend ist eben doch: Gott zu geben, was Gottes ist.

In dieser neuen Perspektive werden einige Hinweise Helge Peukerts auf vermeintliche „Fremdkörper“ problematisch, wenn nicht gar hinfällig. Das Gleichnis von den „anvertrauten Zentnern“ (Mt 25, 14–30; Lk 19, 12–27) darf eben nicht wörtlich genommen werden als „unmittelbare Mahnung zur Geldanlage“, aber er sollte auch nicht als „ein verklausulierter religiöser Missionsauftrag“ aufgefasst werden (für den ihn Peukert in nachösterlicher Deutung hält); am sinnvollsten erscheint es, ihn einfach als Aufforderung an die Menschen zu sinnvollem Gebrauch ihrer Gaben und Talente zu betrachten; tatsächlich hat das Wort *ταλαντων* („Zentner“) in der Matthäus-Version der Geschichte schon im frühen Mittelalter zu einer Doppelbedeutung von Geldgewicht und eben auch Begabung, Talent geführt.⁶

⁵ Naheliegende Bezüge zur gegenwärtigen Diskussion etwa um die Wirkung von Arbeitnehmerschutzrechten auf die Beschäftigungschancen von „Outsidern“ seien hier nur angedeutet.

Dass die Arbeiter der letzten Stunde die gleiche Entlohnung erhalten wie diejenigen, die den ganzen Tag über gearbeitet haben (Mt 20, 8–16), wird am besten als Hinweis darauf verstanden, dass die Gerechtigkeit Gottes über die rechenhafte Äquivalenz der *iustitia commutativa*, aber auch über die menschlich begründeten Ansprüche einer verdienst- und leistungsorientierten *iustitia distributiva* weit hinausgeht und sich in seiner gnädigen Zuwendung an die Menschen erweist, die das erhalten sollen, dessen sie bedürfen. Verkörpert wird diese Zuwendung in der Botschaft und den Taten des Jesus von Nazareth, der Gott seinen Vater nennen kann. Es geht also gerade nicht um ein Ordnungsprinzip normaler menschlicher Beziehungen.

Dies gilt auch für einen weiteren von Peukert vermuteten „Fremdkörper“: Das auf den ersten Blick rätselhafte Gleichnis vom ungetreuen Haushalter, der sozusagen Verträge zu Lasten Dritter abschließt, indem er den Schuldner einen Teil der Naturalverpflichtungen erlässt, die sie nicht ihm, sondern seinem Herrn schulden, damit sie nun ihn aus Dankbarkeit für den (unrechtmäßigen) Schuldenerlass in ihre Häuser aufnehmen – und dieser Fürsorge bedarf er ja in Zukunft, nachdem er gerade von seinem Herrn als Haushalter abgesetzt worden ist –, hat zunächst einmal ein unerwartetes, ja verblüffendes Ende: Der Herr lobt ihn dafür (Lk 16, 8). Das führt aber auch zur naheliegenden Deutung, dass es eben im Reich Gottes ganz anders zugeht als in normalen menschlichen Beziehungen, so dass auch aus dem Unrecht der „Kinder dieser Welt“ Gutes entstehen kann: Gott bedient sich des ungetreuen Haushalters (der aber dadurch nicht etwa tugendhaft wird), um den Menschen eine drückende Schuldenlast abzunehmen, und beweist so seine „herzliche Barmherzigkeit“ (Lk 1, 78). Natürlich bietet die reichhaltige theologische Literatur alle möglichen Interpretationen, auf die sich Helge Peukert berufen könnte; aber viele der von ihm erwähnten Schwierigkeiten und Unklarheiten verlieren eben an Bedeutung, wenn man hinter den Erzählungen und Gleichnissen der Evangelien keine Elemente eines Wirtschaftsstils sieht, sondern Hinweise auf die Andersartigkeit des Reiches Gottes, mit dem Jesus die Menschen seiner Zeit konfrontiert.

⁶ Gleichwohl bleibt vor allem in der lukanischen Version des Gleichnisses die Gestalt des hartherzigen und wucherischen Herrn, der erntet, wo er nicht gesät hat, ein rechtes Skandalon, das nicht leicht „wegerklärt“ werden kann. Plausibel erscheint immerhin die Annahme von *Jeremias* (1996, 42 f.), „daß Jesus das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden ursprünglich zu den Schriftgelehrten sprach. Großes ist ihnen anvertraut: Gottes Wort. Aber wie die Knechte im Gleichnis werden sie in Bälde Rechenschaft ablegen müssen, wie sie das anvertraute Gut verwendet haben: ob sie es nach Gottes Willen genutzt haben oder ob sie, dem dritten Knechte gleich, durch Selbstsucht und leichtfertige Mißachtung der Gabe Gottes verleitet, das Wort Gottes um seine Wirkung gebracht haben.“

V. Vorzugswürdigkeit von Armut gegenüber Reichtum?

Helge Peukert scheint die Evangelien auf seiner Seite zu haben, wenn er die Vorzugswürdigkeit der Armut gegenüber dem Reichtum mit vielen Textstellen zu belegen sucht. Unverkennbar zeigen der persönliche Lebensstil Jesu, seine Handlungen und Reden eine reichtumskritische Tendenz: Reichtum, Geld und Besitz werden durchgängig als Gefahr für den Glauben gesehen (vgl. Mt 6, 19–33). Der konzentrierte Reichtum weniger bei massenhaftem Elend vieler ist sicherlich mit der Botschaft des Neuen Testaments so wenig vereinbar wie mit der des Alten. Man könnte also durchaus, wie Peukert es tut, das Evangelium insgesamt als Warnung vor den Gefahren des Reichtums und als ethische Höherbewertung der Armut verstehen. Diese Sicht der Dinge findet sich auch bei einem Teil progressiver Theolog(inn)en.⁷

Gerade in Verbindung mit der Aufforderung zur Nächstenliebe und zum Teilen mit Anderen kann dann diese Sicht von Armut und Reichtum als Element eines neutestamentlichen Wirtschaftsstils der Armut (miss-)verstanden werden. Da es aber Jesus in den Evangelien eben nicht um Elemente eines neuen Wirtschaftsstils geht, sondern darum, den Einzelnen radikal vor die Wirklichkeit Gottes zu stellen – was natürlich durchaus Auswirkungen auf dessen Verhalten zu seinen Nächsten haben wird –, geht es in seiner Botschaft wohl nicht um Reichtum und Armut *per se*, sondern um die Warnung davor, dass man sein Herz an den Reichtum statt an Gott hängt. Gleiches ist von der Armut nicht zu erwarten, die insofern harmloser, aber keinesfalls ethisch höherwertig ist. Während der Reiche stets in der Versuchung steht, sein Herz an den Reichtum – statt an Gott – zu hängen, steht kaum zu befürchten, dass der Arme sein Herz an die Armut hängt. Dieser steht eher in Gefahr, vom Neid auf den Reichtum der Reichen aufgeessen und so von seiner Gottesbeziehung abgeschnitten zu werden. Zwei von Peukert erwähnte Texte aus den Evangelien, nämlich die Geschichte vom reichen Jüngling und das Gleichnis vom reichen Kornbauern, mögen zeigen, dass die hier vorgeschlagene Perspektive fruchtbarer ist als die von ihm eingenommene.

Vom reichen Kornbauern (Lk 12, 16–21) meint Peukert, er habe sein Leben „verwirkt“; der Tod erscheint in dieser Beleuchtung als Strafe für die Anhäufung der Ernte in immer größeren Scheunen. Das verfehlt m.E. den Sinn des Gleichnisses: Der Kornbauer, der glaubt, durch seine reichen Erntevorräte auf Jahre hinweg vorgesorgt zu haben und seiner Seele zuspricht „Habe nun Ruhe, iss, trink und habe guten Mut“ (Lk 12, 19), wird mit der Realität des Todes konfrontiert, vor dem ihn kein noch so großer Getreidevorrat bewahren kann. Das scheint mir eine ganz realistische Beschreibung von Menschen zu sein, die

⁷ Vgl. etwa die zusammenfassende Kurzdarstellung in Kairos Europa (2002).

mit ihrer Reichtumsanhäufung dem Tod glauben entrinnen zu können und zwangsläufig scheitern, und nicht die warnende Darstellung einer göttlichen Bestrafung für Reichtum als solchen.⁸

Ähnlich ist es mit dem reichen Jüngling (Mk 10, 17–27; vgl. auch Mt 19, 16–30⁹, und Lk 18, 18–30): Dieser reiche Jüngling ist nämlich ehrlich bemüht, im Hinblick auf das „ewige Leben“ sein irdisches Leben nach Gottes Geboten zu führen. Deswegen gewinnt Jesus diesen Jüngling lieb (Mk 10, 21), denn er sieht die Ernsthaftigkeit seines Bestrebens; aber genau deswegen konfrontiert er ihn auch mit einer radikalen Forderung, die er von anderen kaum verlangt: Der junge Mann soll nicht nur – wie dies Jesus öfters fordert – Barmherzigkeit üben und seinen Reichtum mit anderen teilen – dazu wäre der ernsthaft bemühte reiche Jüngling nur allzu gerne bereit –, sondern er wird aufgefordert: „Gehe hin, verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen ...“ (Mk 10, 21). Gerade diesen *vollständigen* Verzicht vermag der Jüngling nicht zu leisten, und genau aus diesem Grunde wird er ihm abgefordert, denn damit wird ihm gezeigt, dass er bei allem redlichen Bemühen sein Herz immer noch an den Reichtum hängt. Der Evangelist schildert plastisch die Reaktion des reichen Jünglings auf die Forderung nach *völliger* Vermögenslosigkeit und *unbedingter* Nachfolge mit den Worten: „Er aber wurde unmutig über das Wort und ging traurig davon; denn er hatte viele Güter“ (Mk 10, 22).

Es geht also hier nicht um eine soziale Regelung oder ein Element eines von Jesus durchgängig propagierten Wirtschaftsstils, sondern darum, dass sich im Unvermögen dieses jungen Mannes, sich gänzlich von seinem Reichtum zu trennen, seine trotz allen redlichen Bemühens gestörte Gottesbeziehung offenbart: Hätte er wirklich die Barmherzigkeit Gottes in seinem eigenen Leben erfahren und wahrgenommen, dann hätte er aus dem Reichtum der empfangenen Gnade leben und seinen materiellen Reichtum aufgeben können; so bleibt es bei löblicher, aber doch begrenzter Rechtschaffenheit. In diesem Sinne ist auch die anschließende viel zitierte Textstelle zu verstehen, wonach ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr geht als dass ein Reicher in das Reich Gottes kommt (vgl. Mk 10, 25): Es geht nicht um eine Heiligsprechung „der Habenichtse [...], die [...] – mager, wie sie nun einmal sind – durch jenes schmale Öhr schon kommen werden“ (Röhring, 1991, 247). Deutlich zeigt sich hier die in Abschnitt 4

⁸ *Jeremias* (1996, 111) weist überzeugend auf den „Gesamttenor sämtlicher Warnrufe und Warngleichnisse Jesu“ hin, nämlich die Warnung vor der bevorstehenden endzeitlichen Katastrophe und das bevorstehende Gericht. Dieser endzeitliche Kontext schließt aber m.E. die obige Deutung nicht aus.

⁹ Nur Matthäus spricht explizit von einem „Jüngling“, aber da diese Erzählung generell unter der Rubrik „reicher Jüngling“ verhandelt wird und da ihre zentrale Aussage ohnehin nicht altersabhängig ist, wende ich die Bezeichnung „Jüngling“ und „junger Mann“ auch auf den Bericht des Markus an, der ebenso wie Lukas keine Altersangabe macht.

unserer Überlegungen zum Neuen Testament skizzierte Perspektive: Jesus stellt den reichen Jüngling radikal vor die Wirklichkeit Gottes, indem er ihn – und gerade ihn – mit der radikalen Forderung nach absoluter Vermögenslosigkeit konfrontiert und ihm in seinem Unvermögen, Reichtum mit anderen nicht nur zu teilen, sondern ihn gänzlich aufzugeben, vor Augen führt, dass dieser Reichtum – oder genauer: jener Rest des Reichtums, den er nicht aufzugeben vermag – ihn von Gott trennt.

VI. „... εντος υμων εστιν“ (Lk 17, 21)¹⁰

Helge Peukerts Beitrag enthält noch weitere interessante Aspekte zum Verhältnis zwischen den Evangelien und den dann folgenden Schriften (Apostelgeschichte, Briefe, Offenbarung), die er im Hinblick auf den von ihm vermuteten Wirtschaftsstil mit den Gegensatzpaaren „Eschatologie und Opulenz“ für die Evangelien (Abschnitt 8) und „Warten und Geduld“ speziell für den „Paulinischen Wirtschaftsstil“ (Abschnitt 9) zu veranschaulichen sucht. Hierzu könnte viel im Detail gesagt werden, was aber sowohl die Kompetenz als auch die verfügbare Zeit eines nichttheologischen Kommentators gewaltig überschreiten würde. Ich möchte hier nur generell meinen Hinweis verdeutlichen, dass es im Neuen Testament eben nicht darum geht, aus verschiedenen Begebenheiten und Gleichnissen einen Wirtschaftsstil herauszufiltern, sondern darum, den Menschen radikal vor die Wirklichkeit Gottes zu stellen.¹¹

Zum Abschluss möchte ich deshalb zwei Möglichkeiten andeuten, wie man aus dem Neuen Testament trotz der hier befürworteten Perspektive, in der der Einzelne und die Gemeinschaft unmittelbar mit dem Reich Gottes konfrontiert werden, doch noch indirekt zu möglichen Einsichten über Wirtschaft und Gesellschaft kommen kann. Ich spreche hier bewusst von „Einsichten“, denn die beiden vorgeschlagenen, sich nicht zwangsläufig widersprechenden Folgerungen aus der „Königsherrschaft Gottes“ (βασιλεια του θεου), die im Zentrum von Jesu Botschaft steht, können zweifellos nicht den Status einer unmittelbaren

¹⁰ Der Titel dieses Abschnitts ist inspiriert von dem gleichnamigen Beitrag von Alexander Rüstow (1960) in der „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ (ZNW). Die Herausgeber dieser theologischen Zeitschrift leiten den Abdruck von Rüstows Exegese von Lk 17, 20–21 mit der Feststellung ein: „Die ZNW rechnet es sich zur Ehre an, ihre Seiten dem um die Wirtschafts- und Sozialwissenschaft hoch verdienten Verfasser, Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Alexander Rüstow, öffnen“ (Rüstow 1960, 19).

¹¹ Nur ein kleiner Detailhinweis sei hier gestattet: Die von Helge Peukert hervorgehobene Sonderstellung des Jakobus-Briefes mit seiner (im Verhältnis etwa zu Paulus) eindeutigen Verurteilung des Reichtums und der Herausstellung der praktischen Werke als Zeugnis des Glaubens ist natürlich richtig beobachtet, verliert aber wohl dadurch an grundsätzlicher Bedeutung, dass sich Jakobus in diesem Brief an eine judenchristliche Gemeinde wendet und demzufolge sehr viel stärker als andere Apostelbriefe auf das den Adressaten wohlbekannte Alte Testament Bezug nimmt.

Textinterpretation beanspruchen. Es geht um die anscheinend rätselhafte Antwort, die Jesus den Pharisäern auf ihre Frage nach dem Kommen von Gottes Reich gibt: „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in (oder: mitten unter) Euch“ (Lk 17,20). Der griechische Urtext „εντος υμων“ lässt mehrere Übersetzungen zu: Überträgt man diese Stelle mit „mitten unter euch“, so könnte dieser Satz so verstanden werden, dass die Ankunft des Gottesreichs kein singular sichtbar Ereignis ist, dass vielmehr dieses Reich schon immer vorhanden ist und sich zeichenhaft in Taten der Barmherzigkeit, der Nächstenliebe und der Solidarität erweist. In dieser Deutung könnte man eine Fortgeltung der Vorstellung des Alten Testaments über „Gerechtigkeit“ (zedaqa) als zentrales gesellschaftliches und wirtschaftsgestaltendes Grundprinzip in der Botschaft Jesu verstehen. Der Perspektivenwechsel des Neuen Testaments hätte also keine entscheidenden Konsequenzen für die Ideale einer gerechten Wirtschaftsordnung, die zu große soziale Unterschiede zu vermeiden trachtet und solidarische Barmherzigkeit gegenüber jenen zeigt, die im ökonomischen Prozess „zu kurz kommen“.

Luther wählt eine andere, gleichfalls mögliche Deutung, welche die Ankunft von Gottes Reich als inneren Prozess beschreibt, wenn er Lk 17,21 übersetzt mit „... das Reich Gottes ist inwendig in euch“: Durch die unmittelbare Begegnung mit Gott wird der Mensch in seinem Herzen von Grund auf verändert. Es geht also – zumindest zunächst – nicht um eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern um eine innere Umkehr, um eine *μετανοια*, also eine durchgreifende Änderung der inneren Einstellung. Diese Umkehr ist aber kein bloß innerpsychischer Vorgang, sie hat vielmehr notwendigerweise auch Konsequenzen für das äußere Verhalten.¹²

Diese *metanoia* hat also das Potential einer „stillen Revolution“ von innen heraus. Wer von Gott wirklich ergriffen ist, so diese Lesart, ändert sich nicht nur in seinem Inneren, sondern auch in seinem Verhalten zu anderen Menschen; in diesem Sinne ist das Reich Gottes gegenwärtig und zukünftig zugleich.¹³

¹² Eine weitere, von Alexander Rüstow (1960, 214) vorgebrachte Interpretation deutet diesen Ausdruck als „in eurem Einflussbereich“, „in eurem Verfügungsbereich“, „in eurem Wirkungsbereich“, „in eurem Machtbereich“ usw. Diese Übersetzung ist ebenfalls möglich, erscheint mir aber im Hinblick auf das menschlich nicht herbeizwingbare Kommen dieses Gottesreiches ein wenig zu aktivistisch. Der Hinweis darauf, dass Menschen „zeichenhaft“ Elemente dieses Gottesreiches schon heute verwirklichen können, nicht jedoch dieses Gottesreich selbst, ist daher bei dieser Interpretation unverzichtbar. Ähnlich zurückhaltend äußert sich auch *Bovon* (2001, bes. 167). – Die aus Rüstows Übersetzungsvorschlag resultierenden Konklusionen unterscheiden sich indessen nicht wesentlich von den Folgerungen, die ich aus den beiden üblichen Übersetzungen von *εντος υμων* ziehe, dass es eben auch auf das Handeln der Menschen und die von ihnen geschaffenen Strukturen ankommt.

¹³ Johannes Weiss (1964, S. 88–118) weist dezidiert auf den beständigen „Wechsel zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen in der Verkündigung Jesu“ vom Reiche Gottes hin, das „dem dramatischen Charakter der neuen Religion und dem allgemei-

Und daher könnte diese innere Umkehr zumindest langfristig auch Konsequenzen für die Gestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen haben, über die das Neue Testament, wie Helge Peukert richtig bemerkt, kaum etwas aussagt. Dass zumal Paulus die bestehende politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung bis hin zur Sklaverei rechtfertigt, das betont er richtig und in Übereinstimmung mit einer umfangreichen theologischen Literatur, die er zu einem beträchtlichen Teil rezipiert und zitiert hat; der deutlichste Beweis dafür ist wohl das umstrittene Kapitel 13 des Römerbriefes, das zumal in der Tradition des deutschen Luthertums schwerwiegende Folgen gezeitigt hat, da es Widerstand auch gegen ungerechte, ja menschenverachtende diktatorische Herrschaft, wie etwa das Nazi-Regime, theologisch unendlich schwierig machen kann und wohl auch gemacht hat. Es besteht die Gefahr, Luthers „inwendig in euch“ dahingehend zu verengen, dass es sich nur um innerpsychische Vorgänge handelt, die keine gesellschafts- und wirtschaftsgestaltenden Wirkungen entfalten können.¹⁴ Aber die so stattfindende „stille Revolution“ kann natürlich auch „subversive“ Konsequenzen für bestehende äußere Ordnungen haben, die Paulus im Hinblick auf die Ausbreitung des Christentums im römischen Reich und auch auf die Naherwartung von Gottes Herrschaft zweifellos zunächst einmal als gegeben annimmt und keineswegs in Frage stellt.

Allerdings, selbst dieser „ordnungsliebende“ Paulus zeigt in seinem Brief an Philemon, dem sein Sklave Onesimus davon gelaufen ist, dass die Botschaft Christi auch reale Konsequenzen haben kann: Auch wenn die Sklaverei als Institution nicht in Frage gestellt wird, gibt es doch praktische Wirkungen der christlichen Botschaft auf die Beziehungen zwischen Herren und Sklaven. Paulus ermahnt Philemon nämlich nicht nur, den entlaufenen und nun zu ihm zurückkommenden Onesimus anzunehmen wie sein eigenes Herz (Phlm 12), und er billigt Philemon nicht nur das Recht auf Schadensersatz für den zeitweiligen Verlust seines Sklaven zu (Phlm 18–19), sondern er relativiert bereits die vorfindliche (Eigentums-)Ordnung, wenn er davon spricht, dass Philemon den Onesimus nach seiner Rückkunft nun „ewig wieder“ hätte, aber „nun nicht mehr wie einen Knecht, sondern mehr als einen Knecht, als einen lieben Bruder ...“

nen Weltbilde, das sie aus dem Judentum herübergenommen hat“, entspreche: „Schließlich ist es das Wesen der Religion selbst, das sich hier geltend macht. Keine kraftvolle Religion kann auf die Dauer nur von der Hoffnung leben, wie andererseits ein Element der Hoffnung auch nie ihr fehlen wird“ (S. 99). Ein besonders augenfälliges Zeichen für diese Ankunft des Reiches Gottes ist die Austreibung der bösen Geister, welche die Macht des Satans zurückdrängt. So verweist Weiss (1964, 88) auf Lk 11, 20 als „einzige klare und unzweifelhafte Stelle“, an der Jesus „von einer Gegenwart des Reiches Gottes“ redet: „Wenn ich aber durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe, so ist das Reich Gottes zu Euch gekommen.“ Das ist allerdings ein wenig übertrieben: Auch die Krankenheilung wird von Jesus als Zeichen für die Nähe von Gottes Reich gedeutet (Lk 10,9).

¹⁴ Eine derartige Engführung in das rein Innermenschliche kritisiert m.E. zutreffend Rüstow (1960, bes. 208).

(Phlm 16). Onesimus wird also zum „Genossen“ des Philemon, was keine bloße Redensart sein kann, und Paulus versieht auch den prinzipiell eingeräumten Schadensersatzanspruch des Philemon mit dem dezenten Hinweis, dass er, Philemon, sich selbst dem Apostel schuldig sei (Phlm 19). Natürlich handelt es sich hier nur um Andeutungen und um Erwägungen in einem Einzelfall – und keineswegs um entfaltete Überlegungen zur generellen gesellschaftlichen Umgestaltung. Diese spielen für Paulus aus den angedeuteten Gründen (noch) keine Rolle. Paulus aber kann und will auch nicht ausschließen, dass die Begegnung mit Gott, die *metanoia*, den Menschen so verändert, dass er auch sein Verhalten in Bezug auf wirtschaftliche und soziale Ordnungen überdenkt.

Das Reich Gottes, eine zunächst „stille Revolution“, die sich nach Luther „inwendig in euch“ vollzieht, kann also – vor allem längerfristig – nicht ohne Wirkungen auf die äußeren Verhältnisse bleiben. Und so könnte auch diese Lesart vom Kommen des Gottesreiches Konsequenzen haben, die denen der anderen Übersetzung nicht unähnlich sind, wonach das Reich Gottes „mitten unter euch“ ist, so dass nicht nur in einzelnen Handlungen, sondern auch in Strukturen des sozialen Ausgleichs schon Elemente dieses Gottesreiches sichtbar werden können.

Es ist daher nicht von ungefähr, dass gerade die „Gründerväter der Sozialen Marktwirtschaft“ und bedeutende „Ordoliberaler“ wie Alfred Müller-Armack¹⁵, Franz Böhm, Walter Eucken und Wilhelm Röpke sich als Christen verstanden oder wie Alexander Rüstow¹⁶ sich ernsthaft mit dem Christentum auseinandergesetzt haben (vgl. auch *Nutzinger/Müller* 1997). Denn eine Soziale Marktwirtschaft, die eine sinnvolle Balance zwischen dem „Menschengerechten“ und dem „Sachgemäßen“ anstrebt, kann bei aller Unvollkommenheit und allen schwierigen Abwägungen und Kompromissen doch auch als eine wirtschaftliche Ordnung verstanden werden, die vieles von den ethischen Intuitionen des Alten und des Neuen Testaments aufnimmt (vgl. *Rich*, 1990, 343 f.). Dies könnte von einem entfesselten und schrankenlosen Kapitalismus, der sich alle anderen Lebensordnungen unterjocht,¹⁷ ebenso wenig gesagt werden wie von einer zentra-

¹⁵ Siehe insbesondere dessen religionssoziologische Aufsatzsammlung: *Müller-Armack* (1959). So schreibt er im Abschnitt „Das Jahrhundert ohne Geld und ohne Gott“ (S. 371–512): „[Der Mensch] besitzt aus der Natur die Fähigkeit, über diese endliche Welt hinauszugehen und im denkenden Erfassen und gläubigen Erfahren eines höchsten Heilswesens innezuwerden. Diese Freiheit zu Gott schließt aber die Freiheit, seinen Ruf nicht zu vernehmen oder sich vom Glauben abzuwenden, mit ein [...] Seine Freiheit, Gott zu leugnen, erkaufte der Mensch mit dem Zwang, seine Welt mit Götzen und Gespenstern zu bevölkern [...] Der Entschluß des Menschen, sein Leben nach eigenen Maßen zu leben und sich rein im Irdischen einzurichten, hat bestimmt nicht seinem Glücke gedient“ (S. 405).

¹⁶ Vgl. dazu die vorangegangenen Fußnoten 12 und 14.

¹⁷ Die Notwendigkeit zur Begrenzung des Tauschprinzips betont z.B. auch *Willgerodt* (1982, S. 21): „Kein freiheitliches System und so auch kein freiheitliches Wirtschaftssystem kann auf die Dauer funktionsfähig bleiben, wenn es nicht einen Bereich

listisch organisierten Planwirtschaft, die das eigenverantwortliche Handeln der Menschen ebenso untergräbt wie ihre Fähigkeit, nach neuen, ökonomisch und sozial produktiven Lösungen zur Gestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zu suchen.

Abstract

In discussing Helge Peukert's illuminating investigation of "The Economy in the Bible", I start by elaborating the differing perspectives of the Old and the New Testament with respect to economic relationships and situations. A specific biblical "style of economy", it is argued, cannot be extracted out of the different writings of the Holy Scripture. In addition, it is not possible to rely directly upon biblical statements taking into account the quite different conditions of old Palestine and modern world. However, certain general principles for an economic and social order can be derived from the Old Testament which is oriented along the idea of a just social order as well as from the Gospel which is determined by the idea of "God's Kingdom". Finally, the notion of a "Social Market Economy" is presented as an attempt to reconcile the efficiency of a market economy with the biblical idea of solidarity.

Literaturverzeichnis

- Bovon, François* (2001): Das Evangelium nach Lukas, 3. Teilband (Lk 15, 1–19, 27). Düsseldorf/Zürich: Belziger Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Burkhardt, Helmut* (2000): Wirtschaft ohne Ethik? Biblische Beiträge zu Grundfragen des Wirtschaftslebens. Gießen/Basel: Verlag Brunnen.
- Ebach, Jürgen* (1998): Weil das, was ist, nicht alles ist. Theologische Reden 4. Frankfurt/Main: Verlagsgemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik.
- Jeremias, Joachim* (1996): Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe. 11. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kairos Europa e.V.* (2001): Kurz und knapp: Wirtschaft und Finanzen als Glaubensfrage. Heidelberg: Kairos Europa e.V., Dezember.
- Müller-Armack, Alfred* (1959): Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Nutzinger, Hans G.* (2000): „Globalisierung und garstiger galiläischer Graben“. (Besprechungsaufsatz zu Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora). Zeitschrift für Evangelische Ethik. 44, S. 231–235.

von Handlungen und Entscheidungen gibt, in dem andere Verfahren gelten als das Prinzip des Tausches.“

- Nutzinger, Hans G.* (2002): „Freiheit – Gerechtigkeit – Effizienz: Gesellschaftliche Leitvorstellungen oder Konfliktfelder?“ Normative und institutionelle Grundlagen der Ökonomik, Jahrbuch 1: Gerechtigkeit als Voraussetzung für effizientes Wirtschaften. Marburg: Metropolis Verlag, S. 97–131.
- Nutzinger, Hans G./Müller, Eckardt* (1997): „Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft“. Ordnungskonforme Wirtschaftspolitik in der Marktwirtschaft, hg. von Sylke Behrends. Berlin: Duncker & Humblot, S. 27–64.
- Rich, Arthur* (1990): Wirtschaftsethik. Band II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Röhring, Klaus* (1991): „... dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe“. Vom unmöglichen und möglichen Leben“. Wirtschaft und Ethik, hg. von H. G. Nutzinger. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag, S. 245–258.
- Rüstow, Alexander* (1960): „Entos Ymon Estin. Zur Deutung von Lukas 17, 20–21“, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd. 51, S. 197–224.
- Segbers, Franz* (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 7). Luzern: Edition Exodus.
- Schlatter, Theodor* (Hrsg.) (1989): Calwer Bibellexikon. 6. Aufl., Stuttgart: Calwer Verlag.
- Weiss, Johannes* (1964): Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 3. Aufl. (1. Aufl. 1892, 2. Aufl. 1900). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Willgerodt, Hans* (1982): Wirtschaftsfreiheit als moralisches Problem. Vortrag vom 6. Mai 1982 auf der Generalversammlung der Bank für Kirche und Diakonie in Duisburg. o.O. (Duisburg).
- Willgerodt, Hans* (2001): „Christliche Ethik und wirtschaftliche Wirklichkeit“. Schlesien auf dem Weg in die Europäische Union, hg. von Lüder Gerken und Joachim Starbatty. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 89–108.

Zu den Sekundärhinweisen auf die im Hauptbeitrag von Helge Peukert verwendete Literatur siehe die dortigen bibliographischen Angaben.

Ökonomie und Religion. Vom Mittelalter bis zu Adam Smith

Von Birger P. Priddat, Friedrichshafen

I. Einleitung

„Religion“ ist im europäischen Mittelalter die Idee des Himmels, der das irdische Leben umfängt und trägt. Das Erdenleben ist ‚embedded‘. Anfang und Ende sind in Gott: das war nicht nur eine metaphysische, sondern eine alltagspraktische Maxime. Was wir heute – nach der Aufklärung – ‚Glaube‘ nennen, war im Mittelalter eine epistemologische Grundgestimmtheit, die, als Glaubensgewißheit, ontologischen Charakter hatte. Gott war kein *transzendentum*, wie Kant uns aufklärte, sondern *realitas*. Der Himmel ist präsent, mitten im Leben. Folglich ist er entscheidungsbegleitend. Jede *rational choice*, falls wir sie rekonstruieren wollten, wäre zweidimensional ausgelegt: auf den irdischen wie auf den himmlischen Nutzen.

Es geht hier nicht um Theologie, sondern um die Frage, wie eine Theoriegeschichte der Ökonomie mit diesem Faktum der Realität des Glaubens umgeht. Mein Vorschlag läuft auf eine Zwei-Welten-Theorie hinaus: eine Parallelwelten-theorie, mit schwachen, aber gültigen Interferenzen. Das klingt kompliziert, ist aber ein einfaches Schema, das wir am besten nach dem Muster einer Transzendental-Buchhaltung einführen: nennen wir den Ort dieser Bank klassisch ‚Himmel‘, die übliche Sphäre des Wirtschaftens ‚Erde‘.

Die Buchhaltungs-Theorie, die ich vorschlage, geht von einem schöpfungstheoretischen Fundament aus. Sie gilt lediglich für das Abendland. Gott hat uns geschaffen und gibt uns das Leben, wie er es nimmt. Der irdische Durchgang ‚durch das irdische Jammertal‘ ist kurz, das Leben der Seele, so sie gottgefällig war, ewig. Wenn man die Menschen nun so nimmt, wie sie sind, ist die Wahrscheinlichkeit, die Seele im Himmel zu plazieren, gering. Im 12. Jahrhundert wurde eine *clearing*-Instanz kreiert: das Fegefeuer. Das *purgatorium* reinigt die Seelen von Sünden, so daß die Chance, über die Kosten der Qual der Reinigung, in den Himmel zu gelangen, steigt. Nach diesem Muster ist es bald verständlich, daß die Kirche in dieses Geschäft einsteigt und Ablaßgutscheine verkauft, in denen man sich durch aktuelle Transaktionen von zukünftigen Fegefeuerqualen freikaufen kann. Wenn wir, wie Le Goff nachgewiesen hat¹, davon ausgehen können, daß die Kirche diese Zwischenhölle wegen der Wucherpraxis

im 12. Jahrhundert erfunden hat, hat sie ein intelligentes Reallokationsinstrument geschaffen, das die Legitimation, auf Erden Kapital zu erwirtschaften, gibt, wenn es als Zahlung an die Kirche zum Behufe der Entlastung der individuellen Sünderseele eingesetzt wird.

Ablaßzahlungen mindern die Transaktionskosten des Himmelszuganges. Nicht der *deal*-Charakter ist bedeutsam, sondern die damit verwobene Tatsache, daß der Wucher, der vorher harsch sanktioniert war, jetzt indirekt legitimiert wird, wenn das Geld, das man im Leben ansammelt, letztlich auf gute Zwecke verwendet wird. Hier entsteht, in einem eigenartigen theologischen Kontext, der Stiftungsgedanke des christlichen Abendlandes. Doch ist die Fegefeuertheorie nur eine Verstärkung einer bereits vorhandenen Konzeption: der der *caritas*.

Jeder Mensch bekommt ein Konto in der Transzendental-Buchhaltung bei seiner Geburt. Für gute Taten wurden Einzahlungen notiert, böse Taten werden in dieser einfachen doppelten Buchhaltung als Abzüge eingetragen. Nach dem Tode wird eine erste Bilanz gezogen und die Fegefeuerfrage geklärt. Beim jüngsten Gericht, dem Finaltermin, wird die Gesamtbilanz gezogen: Himmel/Hölle-Selektionen.

Das Konto kann jederzeit präsent gemacht werden im irdischen, damit auch im wirtschaftlichen Leben: welche Qualität hat diese Handlung? Welche ethische Dimension? Wir können gelassen von einer Transaktionskostenkonzeption der Externalitäten reden. Jede Handlung hat externe Effekte: gute wie böse, jeweils für andere. Wenn die Handlungen positive Externalitäten mit einrechnen, sind sie, auf eine einfache Weise, moralisch. Sie senken die Transaktionskosten des finalen *deals*, in den Himmel zu kommen. Böse Taten – gleich nun, ob absichtlich oder ungewollt – mindern das Guthaben. Da man wissen kann, daß diese Kosten entstehen, weiß man auch, welche Transaktionskosten der Himmelspassage gelten: man weiß im irdischen Leben, was man für den Himmel investieren muß, um seine üblen Taten kompensieren zu können: Stiftungen z. B.

Die ‚Bilanz des Lebens‘ ist, außerhalb buchhalterischer Überlegungen, aber doch sie vorwegnehmend, an ein Investitionstheorem geknüpft. Jeder Mensch hat zu überlegen, wie er ein gottgefälliges bzw. gnadengefälliges Leben zu führen habe. Führt er es *in toto*, wird er allem Gewinnbegehren sowieso entsagt haben. Seine Handlungen sind bescheiden, maßvoll und gut, und also investiert dieser Mensch *in christo* lebenslang in die Himmelsplazierung. Andere Menschen, die dem *amor habendi sceleratus* nachgeben und reichtumssüchtig sind, versündigen sich, aber indem sie irdischen Reichtum ansammeln, bekommen sie die Chance ihres Lebens, davon abzugeben oder ihn ganz zu stiften für die Armen, so daß sie ihr erst einmal sündiges Leben *post rem* kompensieren können durch reuiges Bekenntnis der Sünden mit praktischer Umverteilung. Die Strafe,

¹ *Le Goff* 1988.

die sie bekommen, daß sie ihr Liebstes, ihren Reichtum, wenigstens vor dem Tod noch aufgeben, mag wenig sein, aber dafür haben sie ein gottgefälliges Leben verfehlt und keinen Seelenfrieden auf Erden. Hier werden andere Nutzenkategorien verhandelt.

II. Die mittelalterliche Basisökonomie: *caritas*

Im Mittelalter bleibt die Ökonomie auf ihrer aristotelischen Basis bestehen.² Die christliche Liebeslehre (die jesuanische *agape*) nötigt aber, gewisse Umstellungen vorzunehmen, die auf der aristotelischen Güterlehre (insbesondere der der Tugendgüter) aufbauen können. Thomas von Aquin konstruiert die Synthese. In der thomasischen arm/reich-Topik sind Reichtum und Armut eine weltliche Ungleichheit der vor Gott im Prinzip gleichen Menschen. Thomas von Aquins System der Güter ist wie folgt gegliedert:

- jeder Christ hat Anspruch auf das Lebensnotwendige (*extrema necessitas*);
- jeder aber auch auf standesgemäßes Auskommen (*necessarium*).
- Folglich hat jeder das Einkommen, das über das standesgemäß notwendige hinausgeht (*superfluum*), denen zu geben, die das Lebensnotwendige nicht erhalten (*caritas*).³

„Gott hat den Reichtum, hat das über das standesgemäße Auskommen hinausgehende nur zu dem Zweck zugeteilt, damit der Besitzer sich durch gutes Austeilen der Güter ein Verdienst erwerben könne. Was über das *necessarium* hinausgeht, darf nicht für sich selbst verwendet werden und andererseits darf auch wieder nicht soviel hergegeben werden, daß der Lebensstandard des Schenkers unter das *necessarium* sinkt“ (*Steuer* 1936: 69).

Armut ist definiert als Arbeitslosigkeit, d.h. als Zustand, kein Einkommen aus einer Beschäftigung zu ziehen. Der Konsum tendiert folglich gegen Null, wenn die reichen Christen nicht durch Almosen einen ständigen Sozialtransfer ermöglichen.

Durch *Caritas* wird die arm/reich-Differenz nicht aufgehoben, aber die Existenz der Armen wird durch ein über Sozialtransfer geleistetes Minimaleinkommen gesichert. In dieser *Caritas*-Ökonomie ist der Bedarf der Armen zwar ein Christenanspruch, aber die Höhe dieses Einkommens bleibt unbestimmt, allein durch das *superfluum* definiert. Die Armut des Bruders in Christo verpflichtet wohl den Reichen, einen ständigen Sozialtransfer zu leisten, aber die Höhe seines Transferbeitrages richtet sich nicht allein danach, was die Armen bedürfen, sondern auch danach, was er selber an *superfluum* erübrigen kann.

² *Taeuber* 1933; *Langholm* 1984, 1998.

³ *Steuer* 1936: 34 ff.

Wenn alle Reichen die karitative Norm befolgten, ihr *superfluum* an die Armen zu verteilen, handelten sie moralisch an ihren „Nächsten“, und der Bestand der Christenheit wäre ebenso gesichert wie der Erhalt der Gnade Gottes. Niemandem wäre die Teilhabe an der menschlichen Gesellschaft verwehrt, nur weil er einen schwereren Stand auf Erden hat. Die Christenpflicht, als Reicher seinen Überschuß abzugeben, wird beim jüngsten Gericht belohnt. Gegen die Tendenz der *avaritia*, der Selbst- oder Habsucht, die den ganzen Reichtum für sich selbst verwenden will, wird ein langfristiger Nutzen darin postuliert, durch tätige Nächstenliebe sich einen guten Stand im Paradies erkaufen zu können. *Caritas* ist, in ökonomischen Begriffen, eine Investition in ‚transcendental capital‘.

Der ‚Gott Gefällige‘ erhöht durch seine ‚guten Werke‘ seine Reputation vor Gott; d.h. beim jüngsten Gericht bekommt er Pluspunkte ausbezahlt. Gott führt ein imaginäres Konto für jede Seele. Die Reputationsökonomie ist ein gewaltiges Seelen-Buchhaltungssystem. Aus der Sicht der Gläubigen sind ‚gute Werke‘ Investitionen in ein Kapital, das sich ‚auf Erden‘ nicht auszahlt (oder nur kontingent, durch besondere Gnade), aber später Früchte trägt, durch gute Platzierung ‚im Himmel‘, oder als Auslassung des Fegefeuers etc.

Doch ist die *Caritas*-Distribution kein ökonomisches Verhalten i. e. S.: Es setzt die moralische Entscheidung voraus, den Zukunftsnutzen des Paradiesstandes höher zu gewichten als den Gegenwartsnutzen eines Lebens in Reichtum. Das Handlungsmotiv ist moralisch, der Anspruch der Armen auf Almosen abstrakt, solange nicht die Reichen sich freiwillig für den Sozialtransfer entscheiden. Die Kirche – vornehmlich die Predigt als öffentlich-moralischer Appell – fungiert hierbei als sittliche Institution, die die moralische Zahlungsbereitschaft der reichen Gläubigen weckt (nachdem sie sie für ihre eigene Unterhaltung und für ihren eigenen Reichtum genutzt hat).

Da die Reichen freiwillig zahlen, könnte die *Caritas* willkürlich wirken und dann die unchristliche Eigenschaft haben, den Konsum der Armen unter das notwendige Transferniveau (*extrema necessitas*) fallen lassen zu können. In dieser normativ-radikalen Version determiniert der Anspruch der Armen auf *Caritas*-Transfer die Höhe des karitativ zulässigen Konsums der Reichen bzw. den Teil ihres Einkommens, der das *superfluum* umfaßt.

In dem Sinne reicht die freiwillig moralische Entscheidung der Reichen nicht aus, die Armenversorgung effektiv zu gewährleisten. Es müßte ein *Caritas*markt installiert werden, der den effektiven Bedarf der Armen offenbart, um ein effektives *superfluum*-Angebot zu tätigen. Solange die moralische Freiheit besteht, bleibt die Verteilung des *superfluum* unbestimmt, so daß nicht gesichert ist, für alle Armen die *extrema necessitas* zu erlangen.

Es gibt in dieser *Caritas*-Ökonomie kein allgemeines Wohlfahrtskriterium, da es keinen kollektiven Fond aller Reichen gibt. Der individuelle Almosen-Transfer bevorzugt im Prinzip einen oder eine Gruppe von Armen vor anderen.

Die spezifische Pareto-Optimalität der Caritas-Ökonomie besteht darin, den unverschuldeten Nutzen des gottgewollten, gnadengeschenkten Reichtums nicht zum Nachteil der unverschuldet (aus Gottes weisem Entschluß) in Not Geratenen zu verwenden. Da es keine ökonomische Beziehung außer der moralischen Distributionsregel zwischen arm und reich gibt, ist die pareto-optimale Teilhabe der Armen am Wohlstand der Reichen eine moralische Norm, die den Nachteil aufweist, kein Effizienzmaß außerhalb der moralischen Schuldentilgung zu haben.

Die Caritas-Ökonomie ist statisch. Alle Einkommenszuwächse werden moralisch verteilt. „Investitionen“ sind, wiederum statisch, dem notwendigen, standesgemäßen Einkommen zugeschlagen. Die gesellschaftliche Ordnung der Hierarchie der Stände erlaubt nicht, die Einkommenszuwächse so neu zu definieren, daß sie das Niveau des standesgemäßen Einkommens ohne weiteres heben können. Die Gerechtigkeit – *iustitia distributiva* – verlangt eine Proportionalität der Standeseinkommen. Problematisch wird dieses Konzept durch den zunehmenden Handelsreichtum im späten Mittelalter und in der Neuzeit.

Die im Handelsreichtum offenbarte Fähigkeit, klug Gewinne zu erwirtschaften⁴, wird durch die Caritas-Distribution erschwert: Je reicher ein Kaufmann wird, desto größer ist auch sein *superfluum*, d.h. sein moralischer Umverteilungsfond. Die nötigen Investitionen sind kein besonderes Problem; sie zählen zum notwendigen Aufwand seines Standes. Wenn aber die Gewinne größer ausfallen als die Reinvestitionssummen, entsteht das Problem, den Stand aufzuwerten, damit sein ‚standesgemäßes Einkommen‘ größer ist als in der tradierten Sozialontologie definiert. Würden (risikoreiche) Fern-Handelsgewinne nur das *superfluum*, nicht aber das privat verfügbare Einkommen erhöhen, würden sie nicht oder nur im geringen Maße getätigt. Solche Handelsinvestitionen, die Gewinn und *superfluum* erhöhen, brauchen Incentives für legitime private Einkommenserhöhungen, damit schließlich auch der Almosentransfer sich erhöhen kann.

Je bedeutsamer der Handelsstand in der gesellschaftlichen Ordnung wird, desto größer wird sein ihm als standesgemäß zugeschriebener (ostentativer) Konsum. Andererseits sind die relativ größeren Gewinnmöglichkeiten dieses Standes auch Gewissensgrund genug, sich schuldig zu fühlen vor seinen Brüdern in Christo, um auch den karitativen oder Almosentransfer zu erhöhen. Doch bleibt diese Interdependenz von Gewinn, Investition und karitativer Umverteilung ein noch nicht systematisierter Zusammenhang: eine Version der Protoökonomie, deren moralische Freiheitsgrade nicht garantieren, daß das Verteilungsverhältnis von arm und reich effizient gelöst wird. Die karitative *superfluum*-Distribution nimmt *kein Maß am Bedarf der Armen, sondern am Schuldigkeits-Bedarf der Reichen*.

⁴ *industria et diligentia*: Langholm 1984: 100–103.

Die Caritas-Ökonomie hat ein einseitiges Incentive-System entwickelt: Die Armen erhalten Minimaleinkommen und Realtransfers, die sie nehmen, aber über die sie nicht frei verfügen können. Die Reichen geben, definieren aber auch die Zwecke der Gabe. Sie halten dadurch die Armen abhängig, mit der Konsequenz, daß sie die Armen nicht „reicher“ machen dürfen als sie im *status ante quo* ihrer Armut sind. Hypothetisch senkt jedes Almosen, das den Armen eigene Einkommensmöglichkeiten eröffnet, den Nutzen der Reichen, den sie aus ihrer Schuldigkeitszahlung ziehen. Logisch wäre ein Transfer, der alle Armen in den Stand der Einkommensselbstständigkeit setzte, ein Zustand, der es den Reichen verunmöglichen würde, weiterhin Demut und Barmherzigkeit beweisen zu können. Sie wären, in der Logik der Caritas-Ökonomie, ganz auf die *avaritia*, den Eigennutz festgelegt, d.h. aller Moral entkleidet.

Die Folge heißt, daß der Nutzen der Barmherzigkeit oder *caritas* für die Reichen um so größer wird, je geringer ihre Almosenzahlungen ausfallen, da somit allein garantiert ist, daß die Chance der Barmherzigkeitsnachfrage – und damit die Ent-Schuldigung vor Gott für ihren Reichtum – kontinuierlich erhalten bleibt.

Die Armen, als passive Rezeptoren der *caritas*, haben selbst keinen Einfluß auf die Superfluidität der Reichen, außer durch die ostentative Darstellung ihrer Armut und durch die strategische Reflektion der Reichen, daß sie in dem Falle, wenn Gott ihnen seine Gnade entzöge, ebenso auf barmherzige Unterhaltung angewiesen wären. Hinter dem „veil of mercy“ verbirgt sich die Fügung Gottes, gegen die durch Almosenzahlungen Versicherungsleistungen gegen Standesverlust erkaufte werden können.

Wir können die Caritas-Ökonomie als ein transzendental-pragmatisches Versicherungssystem auffassen, das angesichts des Risikos des jederzeit möglichen Gnadenentzugs Gottes die Reichen Transferbeiträge an die Armen zahlen läßt, die sie im Falle ihrer (zukünftigen) Armut aus dem *superfluum* anderer Reicher zurückerstattet bekämen. In dieser Interpretation wäre das Motiv der Reichen, barmherzig ihr *superfluum* umzuverteilen, völlig unabhängig von der Nachfrage der Armen nach Lebensunterhalt definiert – es wäre einzig eine doppelte Investition der Reichen gegen die Möglichkeit der eigenen Armut und für die Erringung einer guten Ausgangsposition beim jüngsten Gericht.

Doch ist hier genau zwischen der Struktur dieser Ökonomie und den zulässigen Handlungsmotiven zu unterscheiden: die ‚Versicherungseffekte‘ werden wohl wahrgenommen, allein haben sie im ‚rechten Glauben‘ zu geschehen, d.h. aus reuiger Buße, nicht strategisch klug kalkulierend. Beim jüngsten Gericht zählen die wahren Motive, nicht nur die Resultate.

Die scholastische Theologie ist klug genug, eine Hilfestellung einzurichten: die allfällig falschen, egoistischen Motive der Handlungen der Reichen konnten durch spätere Reue und Einsicht in die wahren Motive zum Teil kompensiert

werden. Le Goff rekonstruiert die Wucherdebatte der Scholastik in diesem Sinne⁵: daß das Fegefeuer als zwischengeschaltetes *purgatorium* zwar zur Strafe für ökonomische Sünder erfunden worden sei, aber mit dem guten Zweck verbunden ist, danach den Platz im Paradies garantiert zu bekommen. Folglich bleibt das Transfereinkommen der Armen kontingent, abhängig vom Schuldenbewußtsein der Reichen.

Da – aus Gottes weisem Ratschluß – auch die Einkommen der Reichen nicht konstant sind, schwankt natürlicherweise der Verteilungsfond. Des Geschäftes Blüte mag reichlich Stiftungen bringen; der Niedergang der Reichen läßt die Armen verhungern, während die Reichen selbst ihr Auskommen – wenn auch keinen Gewinn mehr – haben mögen.

Unter der idealen Annahme, daß das *superfluum* vollständig als Almosen an die Armen transferiert wird, ist die Gewähr für die Einhaltung der *extrema necessitas*, des lebensnotwendigen Transfereinkommens der Armen, nur dann gegeben, wenn das Einkommen der Reichen genügend über ihrem *necessarium*, dem standesgemäßen Konsum liegt. Der Bereich subeffizienten Transfers vergrößert sich, wenn das *superfluum* nicht vollständig transferiert wird, d.h. weniger Arme werden am Leben bleiben können bzw. dieselbe Anzahl muß mehr hungern.

Eine Lösung bot die Institution der Stiftung (aus dem Erbe nach dem Tode), die den Vorteil hatte, den Almosentransfer nicht aus den laufenden Geschäften bezahlen zu müssen, d.h. der ständigen Entscheidung zwischen ökonomischem und karitativem Kalkül enthoben zu sein, ohne sich der Christenpflicht zur Barmherzigkeit völlig zu entziehen.

Zum anderen bot die Stiftung eine gewisse Transfer-Angebots-Kontinuität, d.h. ein Vermögen, dessen Transfervolumen prospektiv berechnet werden konnte (bei relativ konstantem Zinsniveau). Dennoch blieben die Einrichtung der Stiftungen sowie ihre Vermögensausstattung kontingent, d.h. nur indirekt bedarfsorientiert. Eine Koordination der verschiedenen Spenden- und Stiftungsaktivitäten wurde durch die kirchliche Verwaltung geleistet, der städtische Institutionen bald beiseite standen, so daß eine gewisse organisatorische Effizienz erreicht werden konnte, aber kein ökonomisches System, das die Ursachen der Armut, den Beschäftigungsmangel, behebt.

Im Wesentlichen blieb die karitative Almosenökonomie aber auf ‚small groups‘, auf einen überschaubaren Nahbereich der Städte oder Herrschaften begrenzt, innerhalb dessen der superfluide Transfer und der Armenbedarf überblickt werden konnte. Solange die Caritas-Ökonomie die Barmherzigkeitszahlungen als „Nächsten“-Liebe betreiben konnte, konnte ein gewisses lokales Gleichgewicht entstehen.

⁵ Le Goff 1988.

Erst in der Landes- oder Territorial-Ökonomie des 17. Jahrhunderts, mit der Verarmung ganzer Landstriche und mit der Armutsagglomeration in den größeren gewordenen Städten begann die Armenfrage eine Dimension zu erlangen, die – wie das anfängliche Marperger-Zitat gut belegt – eine ‚Polizey‘, d.h. Vorsorge und Koordination der Armenpflege nötig machte (*vom Bruch* 1988). Doch von größerer Bedeutung wurde die Frage, wie der neuen Dimension großer Armenkollektive begegnet werden konnte. Die freiwilligen, bußegelenkten Spenden reichten nicht mehr aus, der Christenpflicht effizient zu genügen. Man begann, über die Frage der Armenversorgung hinaus die Frage der Armutsbeseitigung zu reflektieren, d.h. Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen.

III. Mundanisierung – Ökonomie anstelle von Moral: John Locke

Wenn wir in die Naturrechtsökonomie John Lockes wechseln, sind ein paar Anmerkungen zum Thema ‚protestantische Ethik‘ voranzuschicken. Die „protestantische Ethik“ – unabhängig von der Debatte über die Reichweite ihres historischen Einflusses – ist ein Sondermodell der ethischen Allokation, die wir als *Caritas*-Ökonomie eingeführt hatten, welche die äußeren Güter mehrt, um die inneren zu erlangen (gleichsam eine asketische Prüfung, trotz Reichtums „arm vor Gott“ zu bleiben). Der erworbene Reichtum ist entweder gleichfalls nach dem *caritas*-Modell zu verteilen oder, und das ist der von M. Weber registrierte Übergang zur modernen Kapitaltheorie, durch Investition, die Beschäftigung und Einkommen verschafft – d.h. anstelle von Distribution Allokationseffizienz. Die „Armen“ erscheinen fortan nicht mehr als Almosenempfänger, sondern als abhängig Beschäftigte, deren Leistungsbereitschaft notfalls durch die Bildungsanstalt des Arbeits-Zucht-Hauses zu fördern sei.

Noch werden die Zinsen auf das investierte Kapital im Himmel ausgezahlt, aber als Nebeneffekt entsteht ein modifiziertes *caritas*-Modell, das die Verteilung der Almosen nicht mehr von der Tugend der barmherzigen Spender abhängig macht, sondern in ihrem ökonomischen Handeln von selbst mitbesorgt. Die „Armen“ werden gegen Lohn beschäftigt, nicht mehr mit Sozialtransfers bedacht. Distribution und Allokation fallen tendenziell zusammen. Die göttlichen Ressourcen werden nicht mehr unabhängig von der – individuell verschiedenen – Leistungsfähigkeit alloziiert. Die andere Folge ist, daß die *caritas*-Liebe nunmehr vollständig privat wird, nur noch dem Gewissen folgt, ohne sich gesellschaftlichen Anforderungen stellen zu müssen, die an das ökonomische System delegiert sind.⁶

⁶ Vgl. die Ausführungen bei *Kittsteiner* 1990.

Doch ist unbedingt auf die Voraussetzungen solcher Liebesfähigkeit zu achten: die eigene, kontinuierliche Selbsterhaltung.⁷ Die ökonomische Kompetenz, sich klug zu reproduzieren, determiniert die Liebeskompetenz. Die Tugendfähigkeit steht fortan unter Eigentumserwerbsvorbehalt.

John Locke arbeitet diese Transformation heraus; sein entscheidender Schritt zur Transformation der Caritas-Ökonomie in die spätere „klassische“ *political economy* wird durch seine Arbeit/Eigentum-Regel geleistet.⁸ Beider – der Reichen wie der Armen – Status wird an ihre Leistungsfähigkeit gebunden. Folglich wendet sich Locke ausdrücklich gegen die Caritas (*charity*), wenn sie nicht gerecht die Leistungen berücksichtige (*justice*-Aspekt) (Priddat 1988: 106 ff.):

„Denn für einen besitzenden Mann wäre es stets eine Sünde, wenn er seinen Bruder durch mangelnde Unterstützung aus dem eigenen Überfluß (*plenty*) umkommen läßt. Wie die Gerechtigkeit (*justice*) jedem einen Anspruch auf den Ertrag seines ehrbaren Fleißes (*honest industry*) gibt (...), so gibt die Barmherzigkeit (*charity*) jedem Menschen, der sonst keine Mittel für seinen Lebensunterhalt hat, einen Anspruch auf den Teil vom Überfluß des anderen, der notwendig ist, ihn vor äußerster Not zu bewahren“ (Locke 1977: I § 42; Locke 1982: I § 42).

Beide – *justice* wie *charity* – sind gottgefällige Handlungen, die aus dem Überfluß, dem Reichtum erfolgen; aber *charity* wird auf den Fall äußerster Not reduziert. Der Normalfall ist der Lohn für den Fleiß der Arbeit.

Das *superfluum* bleibt bestehen, wandelt aber seinen Charakter: es wird nicht mehr selbstverständlich an Arbeitslose verteilt, sondern nach strengen Kriterien. Nicht mehr der Mensch als bloßer Christ, sondern der, der – als tätiger Christ – arbeitet, hat Ansprüche auf das *superfluum*. Die menschliche Würde ist kein Maß mehr an und für sich, sondern gebunden an die Kompetenz der Arbeit, die eine doppelte Bedeutung erhält: zum einen als Mit-Arbeit am Schöpfungsprozeß der Vollendung der Erdenherrschaft der mit Vernunft ausgezeichneten Geschöpfe, zum anderen als tätige Selbsterhaltung durch Arbeit (Priddat 1998). Damit sind neue Maßstäbe gestellt: wer arbeitet, schafft Eigentum. Die Armen erscheinen als Kooperateure, die das *superfluum* der Reichen, d.h. der Eigentümer mitschaffen, das ihnen aber jetzt als Einkommen für ihre Arbeit zufließt.

Die rechtliche Basis ändert sich. Die Christen erscheinen in Lockes Konzeption (im I. und II. *Treatise of Government*) als Usufructuare Gottes, die die

⁷ Vgl. Priddat 1998.

⁸ In seinem berühmten 5. Kap. der II. *Treatise of Government* definiert Locke, daß das Eigentumsrecht nur durch die dafür aufgewendete Arbeit legitimiert werden kann. Damit trennt er das Recht der *occupatio* vom Recht der *appropriatio*. Genauer siehe: Priddat 1988, Brocker 1992, Priddat 1998, besonders aber: Locke 1977: II, Kap. 5.

Erde im Maße ihrer eigenen Bearbeitungsleistungen in Pacht übernehmen.⁹ Die Ökonomie enthält eine produktionstheoretische Basis. Einkommen ist kein Gnadengeschenk Gottes mehr, sondern Ergebnis der eigenen Arbeit.

Das thomatische *superfluum* behält bei Locke z. T. seinen Namen, bekommt aber eine andere Bedeutung: es ist jener Teil des Gewinns, der in Löhne ‚investiert‘ wird, d. h. in die Mitarbeit zur Erhaltung des eigenen Eigentums. Ein hoher Konsum der Reichen ist beschäftigungsmindernd, d. h. ein Verstoß gegen die Neudefinition der Christenpflicht, sich und die anderen zu erhalten. Locke verweist ausdrücklich auf die Maxime aus Gen. 1, 26: „Seid fruchtbar und mehret Euch, und machet Euch die Erde untertan“ (Locke 1977: I § 33 und 41).

Das *superfluum* ist bei Locke kein Abzug vom Konsum der Reichen, sondern fast ausschließlich Investition in Lohnarbeit, die das caritative Almosen substituiert. Die Einkommensentstehung ist auf autonome Faktorleistungen: auf Arbeit, rückführbar. Das Einkommen der Arbeiter ist nicht mehr, wie das der Armen der Caritas-Ökonomie, aus Transfers, sondern aus Leistungsentgelten, Lohnneinkommen bezogen. Das *superfluum* ist zwar bei Locke noch ein „overplus“ (Locke 1982: II § 50)), aber kein Verteilungs-, sondern ein Investitionsfond.

Damit wird die moralische Entscheidung der Reichen, zwischen Standesgemäßheit ihres Konsums und karitativem Almosentransfer das richtige Maß zu finden, in eine ökonomische verwandelt, die die Höhe der ‚Investition‘ in Beschäftigung nach dem erwarteten Gewinn aus der Arbeit bemißt.

Doch verwendet Locke den Investitionsbegriff nicht, ebensowenig hat er einen Kapitalbegriff. Auch fehlt eine Arbeitsmarkttheorie. Das hängt mit Lockes ‚merkantilistischer‘ Außenhandelsbilanzüberschußtheorie zusammen,¹⁰ die den Reichtumszuwachs der Nation aus den Handelsgewinnen erklärt. In dem Maße, wie die Kaufleute und Händler durch Welt- und Seehandelsausweitungen ihre Gewinnmöglichkeiten verbessern, verbessern sich auch die Beschäftigungsmöglichkeiten, die Nachfrage nach inländischen Arbeitskräften steigt, und die positive Handelsbilanz erzeugt Vollbeschäftigung.

In dieser Handels-Wachstumsökonomie gibt es keinen Angebotsüberschuß an Lohnarbeitern bzw. Nicht-Eigentümern. Gewinne und Reichtumssteigerungen sind vollständig legitim, wenn sie nicht den „amor sceleratus habendi“,¹¹ die *avaritia* der thomasischen Caritas-Ökonomie, fördern, sondern tätig für die Erhaltung der Eigentumsnutzung verwendet werden. Arbeitslosigkeit, d. h. Lockesche Armut, ist fortan nicht mehr ein moralisches Problem der Konsum-

⁹ Priddat 1988. Der *ususfructus* erlaubt die Abschöpfung der Früchte eines Ackers, bei gleichzeitiger Gewährleistung des Erhalts seiner Fruchtbarkeit.

¹⁰ Priddat 1988: 187 ff.; vgl. auch Brems 1980.

¹¹ „das böse Begehren“: Locke 1977: II § 111.

einschränkung der Reichen, sondern ein ökonomisches Problem des Investitionsmangels.

Denn auch der Gebrauch des Geldeigentums aus Gewinnen unterliegt der Eigentum/Arbeit-Regel. Das Geld soll nicht als Schatz gehortet (*hoarding, idle money*), sondern tätig in Umlauf gebracht werden: durch reale Anlage oder Geldanlage. Im ersten Fall tätigt man den Gebrauch selbst, im zweiten gibt man anderen die Gebrauchsgelegenheit. Folglich muß der Zins sich frei bilden können, damit das Geldangebot die verschiedenen Gewinnchancen bedienen kann, die weder eine Zinspolitik noch der Geldverleiher überblicken kann.¹²

Die Arbeiter sind bei Locke im Status der Eigentumslosigkeit, nicht aber der Armut. Als Eigentumsloser ist der Arbeiter nicht einkommenslos. Die Eigentümer sind auf die Arbeiter angewiesen, denn nach der Eigentumslegitimationsregel Lockes darf nur derjenige als Eigentümer gelten, der es durch tätige Bearbeitung erhält. Da die eigene, persönliche Arbeit nur ein gewisses, limitiertes Maß an (Grund-)Eigentum erhalten kann, ist es für die Eigentümer dann nötig, andere zur Mit-Arbeit anzustellen, wenn sie ein größeres Eigentum besitzen, als sie selbst bearbeiten können.

Die Standesaufteilung in arm und reich ist durch die von Eigentum/Arbeit ersetzt. Die Eigentümer nehmen die Stelle der Reichen ein, die Arbeiter aber nicht die Stelle der Armen. Arm ist nur noch jemand, der nicht arbeitet. Gibt es Gründe für seine Arbeitsinkompetenz, muß ihm – nach den Regeln der Caritas-Ökonomie, die in diesem Fall weiterhin gelten – brüderlich geholfen werden; gibt es aber keine legitimen Gründe, ist der Arme entweder zur Arbeit zu zwingen oder aber nicht der Caritas wert. Seine Weigerung, den christlichen Stand der Arbeit einzunehmen, ist eine Versündigung gegen das Selbsterhaltungsgebot, das Gott in Gen. 1,26 ausgesprochen hat.

Die (alten) Armen der Caritas-Ökonomie erscheinen in Lockes Konzeption als ungerechte Beansprucher des allgemeinen Reichtums, da sie nicht arbeiten wollen, obwohl sie können. Sie gelten – am neuen Arbeits-Ethos gemessen – als faul, im Status gleich den Indianern Amerikas, die sich nicht in die Pflicht nehmen, ihr Land effizient und umfassend zu kultivieren, weshalb den englischen Christen geboten sei, deren Ländereien zu kolonialisieren oder durch intensiven Handel zu nutzen. Der faule Arme – gegenüber den „industrious men“ – rückt in die gefährliche Nähe der Heiden, die Gottes Schöpfungspläne mißachten. Locke interpretiert die Kolonialisierungen als konform mit dem Schöpfungsplan.

Lockes Ökonomie beschreibt eine expansive Handelswirtschaft. Handelsmöglichkeiten gibt es auf der Welt genügend; die internen Restriktionen aber müssen aufgelöst werden, besonders die politische Zinstaxierung. Ein politisch nied-

¹² Priddat 1988: Kap. III.

rig gehaltener Zins schützt zwar die Darlehensnehmer vor Überforderung. Doch ist diese Art des Wucherverbots in einer expansiven Handelsökonomie kontraproduktiv, da es die Gelder liquide halten läßt, warten lassend auf gute eigene Gewinnmöglichkeiten, anstatt sie, parallel zur steigenden Nachfrage durch die Kaufleute und Seehändler, für deren Investitionen bereitzustellen (*Priddat* 1988: 127 ff., 236 f.).

Das – in der Scholastik hochbedeutsame – Wucherverbot bezog sich weniger auf Investivkredite, sondern vornehmlich auf private Darlehen. Deren Rückzahlungsmöglichkeiten waren begrenzt, solange sie nicht durch Aussicht auf gute Gewinnmöglichkeiten gesichert werden konnten. Die Darlehenszinshöhe sollte in einem gerechten Verhältnis zu den Einkommensmöglichkeiten stehen, um lebenslange Schuldverhältnisse zu vereiteln.

Kredite für gewinnträchtige Handelsgeschäfte aber werden durch die Wuchergebote und -verbote behindert; die Entwicklung einer Kapitalwirtschaft bleibt auf das Eigenkapital restringiert. Die scholastische Theorie hat sich über die Jahrhunderte zur Genüge auf diese neuen Problemstellungen eingelassen und zunehmend Ausnahmen definiert. Locke nimmt diese Problematik wieder auf und löst sie radikal, indem er den Zins der Geldmarktentwicklung überläßt. Damit ist die Voraussetzung für Investitionsmöglichkeiten geschaffen, die über die bisherigen Möglichkeiten hinausgehen können. Erst unter diesen Bedingungen aber ist auch die Beschäftigungszunahme möglich, bis in die Vollbeschäftigung. Locke definiert die Voraussetzungen für eine freie Marktwirtschaft, die ihre Dynamik – vorerst auf die Außenhandelsökonomie begrenzt – erst zu entfalten lernt.

IV. Adam Smith: ‚move from theology to economics‘

Adam Smith hat sein „system of natural liberty“ im „Wealth of Nations“ als ein System der „invisible hand“ dargestellt, das als „unintendierte Koordination“¹³ die individuellen Interessen mit der Gesamtwohlfahrt der Nation in Einklang stellt.

Die „unsichtbare Hand“ beschreibt kein Problem „konfligierender Interessen durch kompetetive Marktmechanismen“¹⁴, sondern – im 2. Kapitel des 4. Buches des „Wealth of Nations“ unter der Überschrift „Einfuhrbeschränkungen für ausländische Güter, die im Lande selbst hergestellt werden können“¹⁵ – einen Beschäftigungseffekt. Dadurch, „daß aus Risikoscheu Kapital im Inland inve-

¹³ *Kliemt* 1985: 146.

¹⁴ *Böhm* 1990: 68.

¹⁵ *Smith* 1981: 347 ff.

stiert wird, werden gleichsam als Nebeneffekt inländische Beschäftigungsmöglichkeiten geschaffen“.¹⁶

Die Individuen, bei Smith eindeutig Kapitalinvestoren, realisieren ihre, nur am „self-interest“ orientierten Zwecke¹⁷, doch bewirken sie gleichzeitig damit

„zusätzlich noch etwas anderes. Es ist also zu unterscheiden zwischen unbeabsichtigten Konsequenzen, die statt der intendierten eintreten, und jenen unbeabsichtigten Konsequenzen, die zusätzlich zu den intendierten eintreten“.¹⁸

Damit ist eine Konsequenz benannt, die Smiths Politische Ökonomie zu Recht als den Wendepunkt der ökonomischen Theoriegeschichte betrachtet: wenn die Wirtschaftsordnung so angelegt ist, daß das individuelle rationale Handeln positive externe Effekte produziert¹⁹, an die andere Handlungen, die ansonsten sich nicht verwirklichen ließen, anschließen können, dann ist zugleich das Risiko der Kapitalinvestition als Chance und Möglichkeit des Risikos, die Armut der Beschäftigungslosigkeit aufzuheben, definiert.

Das Selbst-Interesse des Investors, aus seinem Kapital Profit zu ziehen, erweitert die Einkommens- und Lebenschancen der Armen, die nun als Lohnarbeiter zu einer eigenen Klasse werden. Eine neue Folgerung läßt sich ziehen: Daß die alteuropäische Sicherheit der Armut der Armen und der Unsicherheit des Reichtums der Reichen in ein neues Verhältnis gestellt werden, das die Unsicherheit der Reichen in ein Investitionsrisiko verwandelt, welches die Sicherheit der ehemaligen armen Unbeschäftigten in eine vom Investitionsrisiko abhängige Sicherheit der Lohn-Einkommen transformiert.

Das ‚kapitalistische‘ Wirtschaftssystem – wenn wir Smiths Kapitalakkumulations-Wachstumstheorie²⁰ so nennen dürfen – sichert durch seine Wachstumsdynamik das Einkommen der Lohnarbeiter. Die traditionelle Caritas-Versorgung der Armen durch die Reichen wandelt sich in eine Investitions-Profit-Lohneinkommen-Dynamik. Das System der nationalen Arbeitsteilung erscheint jetzt als eine Form der Kooperation, die alle singulären Interessen besser bedient als in der alten Ständeökonomie.

Bei Smith finden wir zwei Varianten eines Koordinationsmechanismus: die ‚invisible hand‘ und das ‚system of natural liberty‘. Das ‚system of natural liberty‘ kennen wir heute kaum noch; es war zu sehr der Natur-Metaphorik des 18. Jahrhunderts verhaftet; allein die ‚invisible hand‘ – obgleich nur eine Ne-

¹⁶ Böhm 1990: 67; unter Bezugnahme auf: Rashid 1987: 260 f. Vgl. auch Priddat 1998.

¹⁷ Die „Individuen fördern einen Zweck, den zu erfüllen sie weder beabsichtigt noch vorausgesetzt haben“ (Böhm 1990: 68).

¹⁸ Böhm 1990: 68.

¹⁹ Das Kapitalinvestitionsrisiko „erzeugte die schnelle Produktivkraftentwicklung als begehrtes Abfallprodukt“ (Heinsohn/Steiger 1981: 183).

²⁰ Vgl. den Überblick über die diversen Interpretationsvarianten bei: Reid 1989.

benbemerkung im ‚Wealth of Nations‘, die theoriegeschichtlich zum ‚central theme‘ des ‚Wealth of Nations‘ mutierte (Blaug 1968: 61) – hat als Metapher Furore gemacht, aber in einer völlig anderen Richtung, als ihre Herkunft bezeugt: sie war (neben stoischen Einflüssen: vgl. Macphie/Raphael 1976; Heise 1991; Sturn 1991) der Theologie der Vorhersehung (‚providentia‘) entliehen, die – über Vico – in der schottischen Schule der Moralphilosophie in eine neuartige Konstruktion über den Gang der Geschichte mündete; es darf daran erinnert werden, daß der ‚Wealth of Nations‘ eine Zivilisationsgeschichte ist, in der die ‚commercial society‘ die modernste Stufe darstellt, die eine bisher in der Geschichte unbekannte Reichtumsepoche einleitet.

„In many variations, we are taught how ‚private vices‘ turn, of themselves, into ‚publick virtues‘; how the individual pursuit of self-interest contributes ipso facto to the common wealth and welfare. Spinoza based his political theory on this mechanism; Mandeville popularized it with his Fable of the Bees. Likewise since the seventeenth century, versions of the invisible-hand explanation were employed to illuminate the course of history, the evolution of society. Giambattista Vico described at length the slow process by which man created his social nature out of his initial brutish existences; a spontaneous process, even if unintentional and ‚occasioned‘ by outer necessities. Vico named this process ‚Providence‘“ (Funkenstein 1986: 202).

„To Hobbes’s contention“, fügt A. Funkenstein hinzu, „that ‚we make the commonwealth ourselves‘, Vico adds that it happens unintentionally“ (Funkenstein 1986, 203). Adam Ferguson, Smiths Lehrer, bezeichnete dieses Phänomen 1767 zivilisationsgeschichtlich als „das Ergebnis menschlichen Handelns ..., aber nicht das Ergebnis menschlicher Absicht“ (Ferguson 1767: 187; eigene Übersetzung). Smith stehe, liest man woanders, selbstverständlich in dieser providentiellen Tradition: „Smith moves from theology to economics because the latter seemed to express most pointedly the Providential design Smith believed in“ (Ditz 1988: 77; über Vorformen der invisible hand vgl. Myers 1972).

Ditz’ Interpretation läßt offen, ob Smith eine säkularisierte oder eine theologische Metapher verwendet. Aber wir sind an einem historischen Punkt angelangt, in der die Ökonomie aus der Kontenführung der Transzendental-Buchhaltung austritt. Zwar produziert auch die *invisible hand* positive externe Effekte der Wohlfahrtsbildung, aber als Handlungsergebnis, ohne moralische oder sonstige Intention. Was aber keinem Individuum zuzuschlagen ist bzw. seiner Tugendhaftigkeit, kann auch nicht individuell verbucht werden im Transzendentalkonto. Der Smithsche Markt transformiert die *avaritia*, die individuelle Gewinnsucht, über die Systemeigenschaften des Konkurrenzmarktes, mit dem wunderbaren Erfolg, jede Gewinnintention über den Konkurrenzmechanismus auf eine Durchschnittsprofirate zu reduzieren, die jeder Marktteilnehmer bekommt. Deswegen ist die *moral action*, die in einer Smithschen Political Eco-

nomy getätigt werden muß, identisch mit der Aufhebung von Monopolen, damit die egalisierenden Durchschnittsprofitraten zustande kommen. Moral läuft nicht über normativ bestimmte Marktintervention, sondern definiert sich als institutionelle Ordnung des Marktes.

Die Säkularisierungswirkung läßt sich zum Schluß so beschreiben: anstelle der Auszahlung im Himmel horizontalisiert sich der Erwartungshorizont – als Auszahlung in weltlicher Zukunft. Der Himmel klappt um 90° auf die Erde, wird irdische Zukunft. Die zwei parallelen Dimensionen: der irdische und der Himmelsnutzen, konkludieren in einer neuen Nutzendifferenz: Myopie versus strategischer Nutzen.

Man kann sogar sagen: die Zeitdifferenzierung bleibt, aber sie wird zu einer innerweltlichen Instanz. Wachstum ist Investition auf künftige Erträge. Transzendent betrachtet, wird der Horizont kürzer; irdisch gesehen länger. Die neue *political economy* ist ein programmatischer Versuch, das Paradies auf Erden zu verwirklichen. Doch hat diese Lösung: als *theory of the wealth of nations*, natürlich ihren Preis. Die unendlichen Ressourcen der Himmelsökonomie verschwinden; die tatsächlichen Knappheiten des nur noch irdisch bemessenen Lebens greifen. Die neue säkulare Ökonomik wird eine Theorie der Allokation knapper Ressourcen.

Das hat selbst wiederum Konsequenzen. Wenn es keine Investitionen in *transcendental capital* mehr gibt, müssen alle *returns on investment* sich im irdischen Leben auszahlen. Wir kommen auf eine – gemessen an den *returns*, die in der Ewigkeit anfallen – hoch beschleunigte mundane Wirtschaft, die das alles, was sich früher auf die Dimension der Ewigkeit mit erstreckte, säkular erledigen muß. Jetzt wird deutlich, warum mit der De-Theologisierung der Welt die epikureische Philosophie neuen Aufschwung erlebte in der Aufklärung: sie verdichtet die Intensität des Lebens. Für die neue *Political Economy* wird das über Bentham's Utilitarismus bedeutsam, die über Ricardo und James wie John Stuart Mill Eingang findet.

Indem die Intensität des Lebens erhöht wird, weil alle Motive, tätig zu werden, sich im Leben selbst auszahlen müssen – jeder himmlische *return on investment* ist extrem unsicher geworden –, stellt sich das Problem der Unmäßigkeit, der individuellen Reichtumsakkumulation, wieder neu. Da es nicht mehr durch Verzicht und Mäßigung angegangen werden kann, wird die zunehmende intramundane Produktivität als Wachstum externalisiert. Adam Smiths Metapher der *invisible hand* übersetzt die Summe der individuellen Habsucht in allgemeine Wohlfahrt, mit der Folge der Extension der Bevölkerungen und der allgemeinen Vergrößerung der Menge der Wohlfahrtsteilnehmer. Denn die neuen Reichtumsmöglichkeiten lassen sich individuell kaum verwerten. Der neue Hedonismus billigt zwar den Individuen höheren Konsum zu; die höchste Form des Konsums aber ist die Investition, die neben erwartbarem höherem

Profit auch mehr Arbeiter beschäftigt, also das Volkseinkommen insgesamt erhöht.

Damit dieses neue System der Ökonomie funktioniert, muß der Anreiz, Profit zu machen, größer sein, als ostentativ zu konsumieren. Die adelige Lebensform, reputativ hochwertigen Luxus zu entfalten, wird durch eine bürgerliche Lebensform ersetzt, die die Erhöhung der Gewinnchancen mindestens ebenso schätzt wie ein gutes Leben. Die intramundane Konkurrenz bringt eine Dynamik ins Leben, die die alte, theologisch imprägnierte Welt nicht kannte. Die Hoffnung auf Erlösung der alten Welt kann in der neuen Epoche nur durch Lotterie und durch Wachstum genährt werden.

Abstract

Economics and Religion. From the Middle Ages to Adam Smith

Economics and religion. This article is a reinterpretation of the religious system of the Middle ages in economic terms. Le Goff had shown that the purgatory was a specially constructed hell for usury. By paying indulgences people could become free of purgatory. The church established a system of dealing for salvation. This system was combined with another system of charity: a special system of distributional economics. Both religious-economic systems were transformed in the times of reformation. John Locke had written a natural right system which changes charity into work and employment. But not until Adam Smith was able to construct a political economy as a capital-accumulation and growth-system, with a rest of providence, when he introduced the 'invisible hand' topic. In 18th century salvation comes by production and wealth, not by prayer and by penitence. Men stopped by dealing with good places in paradise, making the world better.

Literaturverzeichnis

Blaug, M. (1968): *Economic Theory in Retrospect*, London.

Böhm, St. (1990): Teil und Ganzes. Einige Bemerkungen aus ökonomischer Sicht oder: Smith, Keynes und die Heutigen, S. 45 ff. in: K. Acham/Schulze, W. (Hrsg.): Teil und Ganzes. Zum Verhältnis von Einzel- und Gesamtanalyse in Geschichts- und Sozialwissenschaften, München.

Brems, H. (1980): *Pioneering Economic Theory 1630–1980. A mathematical Restatement*, Baltimore und London.

Brocker, M. (1992): *Arbeit und Eigentum: der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt.

- Ditz*, G. W. (1988): Smith and Keynes. Religious Differences in Economic Philosophy, S. 58 ff. in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie*, Bd. 49.
- Ferguson*, A. (1767): *An Essay on the History of Civil Society*, London.
- Funkenstein*, A. (1986): *Theology and the scientific imagination from the middle ages to the seventeenth century*, Princeton.
- Hahn*, F. H. (1982): Reflections on the Invisible Hand, in: *Lloyds Bank Review*, Nr. 144.
- Hayek*, F. A. von (1967): *The Results of Human Action But Not of Human Design*, in: derselbe: *Studies in Philosophy, Politics and economics*, London.
- Hayek*, F. A. von (1969): Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, in: derselbe: *Freiburger Studien*, Tübingen, S. 249 ff.
- Heinsohn*, G./*Steiger*, O. (1981): Geld, Produktivität und Unsicherheit in Kapitalismus und Sozialismus, in: *Leviathan*, H. 2.
- Heise*, P. A. (1991): Stoicism in Adam Smith's Model of Human behavior, in: *Ökonomie und Gesellschaft*, Jahrbuch 9, S. 64 ff.
- Kittsteiner*, H. D. (1990): *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins*, Heidelberg.
- Kliemt*, H. (1985): *Moralische Institutionen*, Freiburg.
- Kliemt*, H. (1985): *Moralische Institutionen*, Freiburg und München.
- Kliemt*, H. (1986): *Antagonistische Kooperation*, Freiburg/München.
- Langholm*, O. (1984): *The Aristotelian Analysis of Usury*, Bergen.
- Langholm*, O. (1998): *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*, Cambridge.
- Le Goff*, J. (1988): *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter*, Stuttgart.
- Locke*, J. (1977): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, W. Euchner (Hrsg.), Frankfurt.
- Locke*, J. (1982): *Two Treatises of Government*, (ed.) W. S. Carpenter, London/Melbourne/Toronto.
- Macfie*, A. L./*Raphael*, D. D. (1976): *Einleitung von: The Theory of Moral Sentiments*, Oxford.
- Myers*, L. M. (1972): Philosophical Anticipations of laissez faire, in: *History of Political Economy*, Bd. 4, S. 163 ff.
- Priddat*, B. P. (1988): *Das Geld und die Vernunft. Über John Lockes Versuch einer naturrechtlich begründeten Ökonomie*, Ffm./N.Y./Bern/Paris.
- Priddat*, B. P. (1997): Alternative Interpretationen einer ökonomischen Metapher: die ‚invisible hand‘ bei Adam Smith, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, 8, H. 2.
- Priddat*, B. P. (1998): *Theologie, Ökonomie, Macht. Eine Rekonstruktion der Ökonomie John Lockes*, Marburg: Metropolis.

- Rashid, S.* (1987): The Scottish Enlightenment. Evaluation of Origins, in: Lowry, S. Todd (ed.): Preclassical Economic Thought, Boston, S. 256 ff.
- Reid, G. C.* (1989): Classical Economic Growth, Oxford.
- Smith, A.* (1979): The Theory of Moral Sentiments, Indianapolis.
- Smith, A.* (1981): An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 2 Bde., Indianapolis 1981 (Reprint der von R. H. Campbell und A. S. Skinner herausgegebenen Oxfordausgabe von 1979).
- Steuer, G.* (1936): Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin, Stuttgart.
- Streissler, E. W.* (1981): Adam Smith – Der Adam oder nur Wachstum?, in: Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie I, Berlin, S. 9 ff.
- Sturn, R.* (1991): Soziales Handeln und ökonomischer Tausch – die stoischen Wurzeln Adam Smiths, S. 99 ff. in: Meyer-Faje, A./Ulrich, P. (Hrsg.): Der andere Adam Smith, Bern und Stuttgart.
- Sugden, R.* (1989): Spontaneous Order, in: Journal of Economic Perspectives, Vol. 3, S. 85 ff.
- Taeuber, W.* (1933): Geld und Kredit im Mittelalter, Berlin.
- Viner, J.* (1972): The Role of Providence in the Social Order. Philadelphia.
- Weber, M.* (1976): Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.

Theologische Konzepte und ihr Einfluss auf die ökonomische Doktrinenbildung*

Von *Richard Sturn*, Graz

I. Einleitung

Im neuzeitlichen philosophischen Denken sind zwei grundlegende Ausrichtungen zu unterscheiden, welche ihren Ausgang in einem theologischen Disput der mittelalterlichen Scholastik nehmen. Das durch sie aufgespannte sozialphilosophische Koordinatensystem ist ein Schlüssel zum Verständnis scholastischer Theorien des *justum pretium*. Beide Ausrichtungen finden sich jedoch auch in jenen neuzeitlichen Ansätzen zur theoretischen Erfassung sozialer und ökonomischer Phänomene wieder, aus welchen sich Politische Ökonomie und Ökonomik herausbildeten. Denn sie definieren auf unterschiedliche Weise die Voraussetzungen aller Projekte, die auf die Erklärung einer als wesensmäßig vielfältig, als heterogen und als kontingenzgeprägt erlebten Realität in einem geschlossenen theoretischen Rahmen abzielen. Die beiden Ansätze unterscheiden sich natürlich nicht bezüglich der Frage, *ob* das anscheinend Unvermittelbare, Willkürliche, Überraschende oder Zufällige in einen theoretischen Zusammenhang zu stellen sei. Die Frage ist vielmehr, *wie* dies zu bewerkstelligen ist. Die eine, mehr rationalistische Richtschnur für die Bewältigung dieser Aufgabe besteht in der Arbeit mit Konzepten und Modellen, deren Erfolg oder Scheitern stets danach bemessen wird, inwiefern sie die Herausarbeitung größerer Zusammenhänge und komplex vermittelter Interdependenzen erlauben. Dieses Programm hat immer die *rationale* Verarbeitung von Heterogenität und Kontingenz im Horizont, sei es im Wege eines einheitlichen Prinzips, welches hinter scheinbar irreduzibler Heterogenität das Wirken einer alles bewegenden Triebkraft freilegt, oder sei es in höherer Harmonie, welche die spannungsvolle Pluralität der Erscheinungen dialektisch versöhnt. Das Alternativprogramm geht von der Unvermeidlichkeit eines elementaren und irreduziblen Rests von Heterogenität und Kontingenz aus, mit welcher alle Versuche des Intellekts, die natürliche Welt und die soziale *conditio humana* zu verstehen, zu rechnen haben. Der *Stückwerkcharakter*

* Die vorliegende Überarbeitung der Erstfassung dieses Papiers, die für die Ausschusstagung in Oldenburg vorgelegt wurde, hat von Diskussionsbeiträgen von *H.-Ch. Binswanger*, *Volker Caspari*, *Mark Perlman* und *Bertram Schefold* profitiert. Die Verantwortung für verbleibende Unzulänglichkeiten bleibt selbstverständlich beim Autor.

ter der Versuche des menschlichen Intellekts, die Elemente des Arbiträren, des Willkürlichen oder des Zufälligen in einen Systemzusammenhang zu bringen, ist diesem Programm zufolge nicht etwa ein überwindbarer Makel unreifer Theoriebildung, sondern konstitutive Grundbedingung jeder Theoriebildung und allfälliger praktischer Implikationen derselben. Diesem zweiten Programm ist sowohl ein empiristischer und vernunftskzeptischer wie auch ein partialanalytischer Grundzug eigen, wohingegen das erste Programm jedenfalls eine aktivere Rolle des menschlichen Verstandes in der theoretischen Erfassung der Realität voraussetzt¹.

Gegenstand dieser Arbeit sind die scholastischen Wurzeln und einige ökonomisch-sozialtheoretische Ausprägungen der beiden eben charakterisierten Programme, die für die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft richtungweisende Bedeutung besitzen. Diese Wurzeln liegen im aquinatischen *Intellectualismus* einerseits und im *Voluntarismus* andererseits, der zumal von angelsächsischen, aber auch kontinentaleuropäischen Angehörigen des Franziskanerordens geprägt wurde. Auf Querverbindungen verschiedener Varianten scholastischen Denkens zu neuzeitlichen Theorietraditionen, welche spezifisch die Ökonomie betreffen, wurde mit unterschiedlicher Gesamteinschätzung aufmerksam gemacht. So weist *Erich Kaufer* (1998, v.a. 95 ff.) in einer ebenso spannenden wie historisch detailreichen Darstellung auf Antizipationen subjektivistischer Wert- und Preistheorien im Denken franziskanischer Scholastiker, vor allem Petrus Olivis und Bernhardins von Siena, hin. *Joel Kaye* (1998, 116 ff., insb. 131) bietet eine wissenschaftshistorisch weiter ausgreifende, profunde und einleuchtende Analyse diesbezüglicher Querverbindungen und ihrer Hintergründe, ist aber auch wegen der Fülle und der ausführlichen Darstellung der Primärquellen von hohem Nutzen. *Schumpeter* (1965, 139) erkannte unter anderem Johannes Duns Scotus „die Entdeckung der Bedingung des Wettbewerbsgleichgewichtes (zu), die im neunzehnten Jahrhundert als Kostengesetz bekannt wurde“. *Karl Pribram* (1992, 42) kritisiert hingegen Autoren wie Richard Tawney und Rudolf Kaulla, welche scholastische Autoren einigermaßen pauschal als Vorläufer der Arbeitswert- oder Kostentheorien betrachteten. Pribram weist einerseits auf die Tatsache hin, dass nicht nur Thomas von Aquin und Albertus

¹ Diese sehr allgemeine Charakterisierung trifft bekanntlich auf ein breites Spektrum erkenntnistheoretischer Ansätze zu (etwa platonischer, aristotelischer, kartesianischer und kantianischer), ist aber vorläufig für den hier verfolgten Zweck ausreichend. Es ist auch kein Zufall, dass alle eben genannten Ansätze schon benutzt wurden, um die erkenntnistheoretischen Grundlagen moderner Ökonomik oder einzelner Strömungen, Schulen und Tendenzen innerhalb dieser zu rekonstruieren oder zu kritisieren. Hierzu ein paar punktuelle Beispiele: Hans Albert kritisierte den „Modellplatonismus“ des neoklassischen Mainstreams. Barry Smith schreibt der Mengerschen Österreichischen Schule aristotelischen „empirischen“ Apriorismus zu – und anderen Marginalisten (etwa Mises) kantischen Apriorismus. Stephen Toulmin schließlich betont den Kartesianismus der gleichgewichtstheoretischen Neoklassik.

Magnus, sondern auch Duns Scotus den Nutzen als entscheidendes Ingrediens des Werts betonten. Andererseits bezieht er sich bei seiner Zurückweisung der kostentheoretischen Interpretationen auf die scholastisch-aristotelische Ontologie, welche eine Bestimmung der Wertrelationen zwischen einzelnen Güter*kategorien* auf Basis der Kosten (als akzidentieller Eigenschaft) jedenfalls problematisch erscheinen lasse.

In der Tat zeigt aber schon eine oberflächliche Lektüre scholastischer Texte, dass nicht nur ontologisch verankerte objektivistische Nutzen- und Bedürfniskonzeptionen (*utilitas* bzw. *indigentia*) bei der Bestimmung des *justum pretium* eine Rolle spielten. Vielmehr werden bei den scholastischen Autoren davon zu trennende Konzepte wie

- individuelle und gemeinschaftliche Wertschätzung (*aestimatio* bzw. *communis aestimatio*) und
- subjektive Bedürfnisbefriedigung (*beneplacitum, complacibilitas*)

als Faktoren der Preisbestimmung diskutiert. Diese sind *prima facie* sozialtheoretische Anknüpfungspunkte für voluntaristische Überlegungen. Im Hinblick auf voluntaristische Denkweisen verdient aber nicht ausschließlich die Betonung von subjektiven Faktoren Aufmerksamkeit, sondern vor allem die ansatzweise theoretische Erfassung von Kontingenz und partieller Unbestimmtheit sowie die Fokussierung von Wertbeziehungen als Resultante eines komplexen, eventuell eigenlogischen Systemzusammenhangs anstelle ontologisch fixierter Wertbeziehungen. Hinweise darauf sind im Kontext der Entwicklung folgender preis- und markttheoretischer Konzepte und Ideen der Scholastik zu finden:

- Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*),
- Unbestimmtheitsbereich der Preisbestimmung (*latitudo*) sowie die
- Bestimmung der Tauschgleichheit *secundum rectam rationem* der Tauschpartner.

Eine Schlüsselfrage hierbei ist die Transformation der schon von Thomas von Aquin eingeführten *latitudo* von einem ontologischen zu einem

- teils pragmatisch-juristischen Konzept in Anknüpfung an die *laesio enormis*,
- teils markttheoretischen Konzept

bei Duns Scotus (der von *magna latitudo* spricht), Petrus Olivi und anderen Voluntaristen.

Bevor man also weitergehende Schlüsse aus dem Auffinden einzelner der oben aufgezählten Begriffe und Ideen in den scholastischen Quellen zieht – Schlüsse, die sich auf die Antizipation moderner ökonomischer Wert- und Tauschtheorien beziehen –, verdient ein allgemeines Charakteristikum scholastischer Ideen zur Preisbestimmung festgehalten zu werden: Es ist dies der Um-

stand, dass in der Scholastik ganz verschiedene Ideen zur Bestimmung des ökonomischen Werts vorgetragen wurden, welche die Nutzen- und Bedürfnisseite, die Angebotsseite (*raritas, labor et expensae*), die Prozesse von Einschätzung und Austausch sowie die Voraussetzungen der einzelnen Tauschakten übergeordneten sozialen Grundstruktur (etwa die ständische Gliederung) in den Blick nehmen, so dass eine Fixierung auf einzelne dieser Faktoren ohne Berücksichtigung der Fragestellungen, Probleme und Grundlegungen der betrachteten Ansätze sozio-ökonomischen Rasonnements fragwürdig ist. Dies wirft die Frage nach dem konzeptuellen Grundgerüst auf, in welchem die preistheoretischen Fragestellungen der Scholastik, also in erster Linie die Frage nach dem *pretium justum* und dessen Relation zum Marktpreis, zu kontextualisieren sind. Ich werde argumentieren, dass der – wie auch immer bestimmte – *pretium justum* in Zusammenhang mit dem *jus naturale* einerseits und dem *jus gentium* bzw. mit positiv-rechtlichen Instituten des *jus civile* andererseits zu sehen ist (*Schneewind* 1998, 17 ff.; *Kaye* 1998, 90 ff.; *Weber* 1959, 78 ff.).

Dieser Zusammenhang erklärt auch, dass der „standesgemäße Unterhalt“, der oft als Inbegriff der Statik aristotelisch-thomistischer Denkweisen dargestellt wird, aber keinesfalls etwa als Teil des *jus gentium* angesehen werden kann, nur bei einzelnen Autoren, etwa von *Heinrich von Langenstein* (1325–1397), in die Bestimmungsgründe des gerechten Preises eingearbeitet wird². Die Unterschiede in der Bestimmung des gerechten Preises sind als Reflex unterschiedlicher Konzeptualisierungsvarianten der Beziehungen von Naturrecht, *jus gentium* und positiv-rechtlicher, institutioneller Realität – wozu auch die Realität der Austauschverhältnisse zu zählen ist – zu verstehen. Die unterschiedliche Sicht dieser Beziehungen schlägt sich preistheoretisch in unterschiedlichen Konzeptionen von *latitudo* nieder und hängt eng mit dem Gegensatz Intellektualismus vs. Voluntarismus zusammen.

Im folgenden zweiten Abschnitt werde ich Intellektualismus und Voluntarismus kurz charakterisieren und in ihren theologisch-ideengeschichtlichen Ursprüngen skizzieren. In der Folge werden Hinweise von *Weber* (1959), *Gordon* (1975), *Kaufer* (1998), *Kaye* (1998) und *Schneewind* (1998) systematisiert, welche sich auf ihre ökonomisch-theoretischen Implikationen in der Zeit von Petrus Olivi bis Luis Molina erstrecken. Es wird gezeigt, dass die Koordinaten Intellektualismus-Voluntarismus zum Verständnis der kontroversen Einschätzung preistheoretischer Zusammenhänge in der Scholastik überaus nützlich sind, allerdings gerade nicht in Richtung jenes Gegensatzes von Wertsubjektivismus und Wertobjektivismus, welcher im Hinblick auf die Betonung einzelner Preisbestimmungsgründe oft im Hintergrund scholastischer Kontroversen diagnosti-

² Auch Albertus Magnus, der Lehrer des Thomas, verbindet kostentheoretische Argumentationen (*labor et expensae*) mit der aristotelischen Betonung der Integrationsbedingungen der *civitas*.

ziert wird. Im dritten Abschnitt werden die Spätwirkungen des scholastischen Gegensatzes bis in die Epoche von Adam Smith und Jeremy Bentham in einigen Beispielen dargestellt. Auch werden (ideen)geschichtlich bedeutsame Grenzfälle beider Richtungen skizziert (wie Bastiat auf der intellektualistischen Seite), was die heterogenen normativen Implikationen von einschlägig zuordenbaren Theorien verdeutlicht. Der abschließende vierte Abschnitt thematisiert die Spuren von Intellektualismus und Voluntarismus, die in den Varianten des methodologischen, preistheoretischen und wirtschaftspolitischen Rasonnements auch in der modernen Ökonomik verfolgt sind.

II. Intellektualismus und Voluntarismus in ihrer Epoche

Intellektualismus und Voluntarismus prägen die neuzeitlichen Versuche, den Platz Gottes im moralischen Universum zu bestimmen, und zwar auf eine Art und Weise, die nicht eine totale Kontrolle der irdischen Abläufe im Einzelnen impliziert. Der Intellektualismus geht auf Thomas von Aquin (1225–1274) zurück und entwirft eine theologische Perspektive, die von Einheit und Harmonie geprägt ist. Gesetze garantieren in einem von Gott hierarchisch geordneten Universum das harmonische Zusammenwirken innerhalb der Schöpfung im Sinne des allgemeinen Guten. Gott als der Inbegriff des Guten gibt uns moralische Gesetze, um für alle verschiedenen Arten von Dingen die jeweils angemessene Wirkungsweise zu regulieren. Bei der Gesetzgebung ist Sein Wille durch Seine Einsicht in invariante Standards des Guten und Angemessenen geleitet. Insofern sind diese Gesetze natürlich. Die invarianten Standards der Ordnung des Kosmos fundieren in dieser Sichtweise Gesetze, die für Gott und die Menschen gelten. (Dies war einer der Ansatzpunkte der voluntaristischen Kritiker des Intellektualismus, deren philosophisch bedeutendste Duns Scotus, 1266–1308, und William Ockham, 1285–1347, sind.) Die Menschen werden durch das motiviert, das sie für gut halten. Hierin sind sie allerdings der Täuschung unterworfen oder allgemeiner: der Unvollkommenheit ihres normativen Wissens, was zur Sünde führt. Denn im Gegensatz zu den niedrigeren Wesen sind die Menschen (ebenso wie die Engel) potentiell imstande, die ewigen göttlichen Gesetze und die ihnen zugeordneten, spezifisch menschlichen Ziele zu kennen (und sich in dieser Kenntnis weiterzuentwickeln, wenngleich ihnen Perfektion hienieden nicht beschert sein wird). Positive menschliche Gesetze sind insofern gültig, als in ihnen die ewigen göttlichen Gesetze zum Ausdruck kommen. Gott allein übersieht den Gesamtzusammenhang und vermag die Vielzahl individueller Handlungen – rechter und unrechter – in einer Art und Weise zu koordinieren, so dass im Ganzen alles zum Besten führt.

Für die Voluntaristen hingegen sind die moralischen Gesetze eine willkürliche Kreation Gottes, der prinzipiell auch in der Lage ist, sie zu ändern. Es gibt

in der Bibel auch Beispiele, in welchen er dies getan hat, etwa den Befehl Gottes an Abraham zur Opferung seines Sohnes Isaac. Der Intellektualismus impliziert demzufolge eine unzulässige Einschränkung von Gottes Willen und eine Relativierung Seiner Allmacht. Er vermag auch die Verantwortung (von Menschen und Engeln) für Sünde nicht zu erfassen, da gemäß dem Intellektualismus alle Sünden aus Unwissenheit hinsichtlich Gottes Gesetzes begangen werden – und für seine Unwissenheit kann jemand nur schwer verantwortlich gemacht werden.

Die Doktrinen des Intellektualismus und des Voluntarismus sollten bis in die Epoche Kants wichtige Herausforderungen bleiben, welche der theoretischen Reflexion von Prozessen der normativen Ausdifferenzierung (etwa der Trennung von Recht und Moral) wie auch der Herausbildung relativ autonomer, eigenlogisch funktionierender Systeme – wofür die Ökonomie das paradigmatische Beispiel abgibt – entscheidende Impulse verlieh. Diese Impulse ergaben sich im Kontext der Frage, wie der Platz Gottes in einer Welt zu denken sei, deren Ausdifferenzierung in eigenlogische, arbeitsteilige Subsysteme immer deutlicher wurde, Subsysteme, die nicht mehr ohne weiteres als Teil einer einheitlichen hierarchischen Ordnung vorzustellen waren.

Für die hier gestellte Thematik sind jedoch die Wechselbeziehungen von Intellektualismus, Voluntarismus und dem sozio-ökonomischen Denken der Hoch- und Spätscholastik näher zu beleuchten. Bei der systematischen Verortung dieser Wechselbeziehungen sind zumindest zwei Dimensionen zu berücksichtigen. Da sind zum einen die einzelnen subjektiven Elemente in der Preisbestimmung, deren Bedeutung seit Petrus Olivi (1248–1298) zunehmend hervorgehoben wird. Insofern die irreduzible Subjektivität von Wertschätzungen oder Bedürfnissen betont wird, liegt eine unmittelbare Beziehung zu voluntaristischen Anschauungen vor. Allerdings wäre es falsch, aus der bloßen Betonung subjektiver oder eher „objektiver“ Faktoren weiter reichende Schlüsse zu ziehen, was etwa dadurch illustriert wird, dass Duns Scotus (1266–1308) zwar kostentheoretischen „objektiven“ Aspekten einen wichtigen Platz einräumte, aber gleichwohl auch in sozialtheoretisch-ökonomischen Belangen ein Voluntarist war. Ich komme darauf zurück. Festzuhalten ist, dass das gesamte Spektrum der in der Scholastik zutage getretenen Bestimmungsgründe für Preisrelationen – und nicht nur die subjektivistisch zu interpretierenden – unter dem Aspekt der Ablösung von einer dichten ontologischen Bestimmung von Werten zugunsten des allmählichen Gewährwerdens eigenlogischer ökonomischer Prozesse der Preisbestimmung zu sehen ist. Für diesen theoretischen Ablösungsprozess bot in gewisser Weise der Voluntarismus zunächst die besseren Voraussetzungen. Dies führt man sich am besten anhand des Problems der Beziehung zwischen *jus naturale*, *jus gentium* und positivem Recht (bzw. der Realität sozio-ökonomischer Prozesse) vor Augen. Thomas von Aquin unterschied bemerkenswerterweise genau zwischen den Anforderungen der religiösen Moral, deren Gültigkeit auf der

Offenbarung beruht, und den Normen des *jus naturale*, die durch Vernunftargumente begründet werden können und somit von allen vernünftigen Wesen einsehbar sind. Das *jus gentium* ist in dieser Konzeption relativ eng an das *jus naturale* gebunden, weil seine über Herrschaftsbereiche und Kulturen hinausreichende Akzeptanz und Verbindlichkeit im Wesentlichen auf der rationalen Einsehbarkeit seiner Normen gründet. Diesbezüglich wirkt die vernünftige Einsicht gleichsam als Medium von Gravitationsprozessen, die einer arbiträren Entfernung des *jus gentium* vom *jus naturale* entgegenwirken. In abgeschwächter Weise gilt dies auch für das *jus civile*. Dies ist nun mit der Tatsache in Einklang zu bringen, dass positiv-rechtliche und institutionelle Gestaltungen erhebliche Unterschiede aufweisen. Die Unterschiede sind damit zu begründen, dass a) die vernünftige Einsicht nicht perfekt ist und sich nicht immer Geltung verschafft und b) unterschiedliche empirischen Voraussetzungen vorliegen. Wie Weber (1959, 83) feststellt, steht jedoch die in der thomistischen Tradition thematisierte Wandelbarkeit menschlicher Institutionen weitgehend „unüberbrückt“ neben jenen Passagen, in denen die Ableitung etwa des *jus gentium* aus den ewigen naturrechtlichen Prinzipien durch Vernunftfolgerung betont wird. Die voluntaristische Alternativposition hierzu, die bei Duns Scotus vorgezeichnet ist, bei William Ockham radikalisiert wird und von Suarez und Molina teilweise aufgegriffen wird, ist zunächst ganz allgemein durch ein weniger dichtes und weitreichendes Normensystem des *jus naturale* zu charakterisieren. Schon die für das menschliche Zusammenleben relevanten Normen des Dekalogs werden zudem nicht als fixer Rahmen, sondern selbst schon als bloß kontingenter Anker, den Gott auch ändern könnte, betrachtet. Sie werden nicht wie bei Thomas von Aquin mit dem intrinsisch Guten identifiziert. Diese Denkweise legte es im Weiteren natürlich eher nahe, kontingente und arbiträre Elemente bei den folgenden Stufen rechtlicher, politischer und ökonomischer Institutionen zu betonen. Dies betrifft etwa schon das *jus gentium*, dessen praktischer Stellenwert in voluntaristischer Sicht aufgrund seiner relativen Anspruchslosigkeit und Einfachheit erklärbar ist. Seine Normen sind brauchbar, weil sie hinreichend einfach sind – und nicht aufgrund rationaler Einsehbarkeit.

Wie immer man die Schlüssigkeit der Argumentation des Hl. Thomas bezüglich der Relation von positiver und natürlicher Ordnung bewerten mag, so scheint es doch ziemlich klar, dass er bezüglich der Übersetzung dieses Problems in die Sphäre des *pretium justum* eine innerhalb des intellektualistischen Ansatzes akzeptable und einleuchtende Lösung gefunden hat. Wie Kaye (1998, 98 ff.) zeigt, führt Thomas den Begriff der *latitudo* des gerechten Preises in einer Weise ein, die diesen klar von dem pragmatisch-juristischen Konzept der *laesio enormis* und auch vom aktuellen Marktpreis abhebt, obschon diese Konzepte normalerweise pragmatisch bzw. als Orientierungsgrößen für den natürlichen Preis nützlich sein werden. Denn die Akteure sind zwar nicht perfekt tugendhaft – es gibt Verzerrungen wegen der offenkundigen Anreize für sünden-

anfällige Menschen zur Irreführung bei Tauschgeschäften, Anreize, denen laut Thomas Kaufleute besonders ausgesetzt sind –, aber sie sind doch grundsätzlich vernunftbegabt, weswegen die natürlichen Wertrelationen eine wirkungsmächtige Tendenz besitzen. Die *latitudo*, wonach „*justum pretium rerum quandoque non est punctualiter determinatum, sed majus in quadam aestimatione consistit; ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem justitiae*“ (Summa Theologiae, 2, 2, 77, 1 ad 2, zitiert nach Kaye 1998, 99) ist bei Thomas noch ein ontologisches Konzept. Thomas führt auch außerhalb des moralphilosophisch-ökonomischen Bereichs die *latitudo entium* bzw. *qualitatum* ein (Kaye 1998, 183 ff.). Sowohl in der Naturphilosophie als auch in der Sozialphilosophie stellt *latitudo* eine bemerkenswerte Innovation innerhalb der aristotelischen Ontologie dar, weil erstmals prägnant die epistemologischen Grenzen eines *tugendethischen Perfektionismus der exakten Mitte zwischen den Extremen* angesichts marktwirtschaftlicher Gesetzmäßigkeiten auf einen prägnanten Nenner gebracht werden. (Diese Innovation Thomas' unterscheidet sich fundamental vom vorhin skizzierten thomistischen Argument, welches eine allgemein vorauszusetzende Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit des Menschen in ihren Effekten auf konkrete soziale Prozesse in Rechnung stellt.) *Perfekte Tugend* impliziert in aristotelischer Tradition *perfekte Einsicht* – und diese Gleichung wird durch die thomistische *latitudo* insofern aufgebrochen, als perfekte Bestimmung durch Schätzung (*quadam aestimatione*) ersetzt wird. Die Position des Thomas ist somit als Kompromissposition zu charakterisieren.

Dagegen nimmt *latitudo* sowohl bei den franziskanischen Voluntaristen wie auch bei den jesuitischen Spätscholastikern mehr den Charakter eines pragmatischen bzw. sozialtheoretisch-ökonomischen Konzepts an. Teilweise wird in diesen Traditionen *laesio enormis* über die *latitudo* in das Konzept des gerechten Preises eingearbeitet. Duns Scotus spricht von *magna latitudo*, was den unterschiedlichen theoretischen Charakter auf einen durchaus bedeutungsvollen und treffenden quantitativen Nenner bringt. Die Akkommodation von *laesio enormis* im Konzept des *justum pretium* sollte aber nicht als unrelativierte Absorption römisch-rechtlicher Konzepte minimaler Tauschregulierung interpretiert werden. Denn auch und gerade die Marktoptimisten unter den Scholastikern, etwa Petrus Olivi, Bernhardin von Siena und die spanischen Spätscholastiker, nutzen die juristische Idee des „*volenti non fit injuria*“ auch in ihren proto-kontraktualistischen Argumentationen durchaus kritisch, indem sie asymmetrische Ausgangspositionen der Einwilligung (Monopole, Informationsasymmetrien) verstärkt problematisierten. Fast alle tendierten zu einer Relativierung des *caveat emptor*-Prinzips sowie der dazu komplementären römischen Doktrin, wonach *res tantum valet, quantum vendi potest*, welche offenbar eine einseitige Appropriation der Konsumentenrente zur Norm erhebt. Die verbreitete Identifikation des gerechten Preises mit dem Marktpreis und die Betonung von *communis aestimatio* ist somit zum einen als ökonomisch-theoretischer Fortschritt, zum andern auch

als Einführung objektivierender Gesichtspunkte zu verstehen, wenn man die wirkungsmächtige juristische Tradition zum Ausgangspunkt nimmt, deren zeitgenössische Lehrer indes diese Objektivierungstendenzen teilweise aufgriffen. *Kaye* (1998, 93 f.) zitiert *Accursius* (1263) etwa mit folgender Modifikation: „res tantum valet, quantum vendi potest, scilicet communiter.“

Für rigorose Versionen eines aristotelischen Intellektualismus musste jedoch jede Form einer *latitudo* des der natürlichen Ordnung zuzurechnenden *pretium justum* suspekt erscheinen. Eine solche Position artikulierte Heinrich von Gent in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, der die Metapher der Waage nutzte, um die normative Idee des gerechten Preises mit einem starken Gleichgewichtskonzept zu stützen. In intellektualistischer Tradition „he insists on the place of subjective judgement and ordering (*justitia animata*) in establishing a true equality just price“ (*Kaye* 1998, 106). Heinrich von Gent forciert damit thomistische Motive, die quer liegen zum tendenziell von den Voluntaristen erfassten Charakter von Preisen als Resultanten empirisch konditionierter (wenn man so will: blinder) Systemzusammenhänge. Derartige Überlegungen setzen voraus, dass menschliche Ordnungen, ihre Normen und Funktionslogiken relativ unabhängig von ewig und unbedingt gültigen Gesetzen Gottes gedacht werden können.

Ideen der Eigenständigkeit und Kontingenz menschlicher Ordnungen – insbesondere der Ordnungen des Wirtschaftens – dürften auch zu den Voraussetzungen jener Denker gehört haben, denen vielfach die stärksten originären wirtschaftstheoretischen Leistungen der scholastischen Epoche zugeschrieben werden. Es sind dies Angehörige des Franziskanerordens wie *Petrus Olivi*, *Duns Scotus* und *Bernardin von Siena* (1380–1444). Für diese herausragende Stellung der Franziskaner liegen drei Gründe nahe:

1. Der franziskanische Voluntarismus.
2. Die franziskanische Distanz zu weltlicher Machtentfaltung.
3. Die franziskanische Praxis als Orden der Beichte.

Der letztgenannte Grund ist einfach zu skizzieren und trifft *mutatis mutandis* auch für die Jesuiten zu. In einer Zeit komplexer werdender ökonomischer und politischer Verhältnisse (vgl. z. B. *Kaufer* 1998, 31 ff.) ist es für die Praxis der Beichte vorteilhaft, wenn Beichtväter die Logik ökonomischer Praktiken und Transaktionen und deren Stellenwert für das Gemeinwesen verstehen³. Denn ansonsten wird die Beichte als praxisrelevante normative Institution an Bedeutung abnehmen. Zumindest im Hinblick auf die Wirtschaftsethik würde sie zur institutionalisierten Verkörperung von dem, was Hegel die „Ohnmacht des pe-

³ Daraus darf aber nicht geschlossen werden, Intellektualisten hätten durchwegs abseits der wirtschaftlichen Realität argumentiert. So war Heinrich von Gent „an acute observer of economic matters, particularly sensitive to the importance of the merchant in his society“ (*Kaye* 1998, 103).

rennierenden Sollens“ genannt hat. Der zweite Grund ist schwieriger zu verstehen. Seine Logik beruht auf der Überlegung, dass Distanz zu weltlicher Machtentfaltung der Religion als lebensweltliches Komplement zum Voluntarismus gedeutet werden kann – und somit als stützendes Element einer Theorieentwicklung, welche letztlich im Begriff war, erste Elemente der Eigenlogik ökonomischer Prozesse aufzuspüren. Immerhin leuchtet es jedoch nicht unmittelbar ein, dass gerade ein in der Armutsfrage radikaler, lange als Häretiker geltender Angehöriger des spiritualen Zweigs der Franziskaner wie Petrus Olivi die Legitimationskraft der faktischen Einwilligung beim Tausch und die *latitudo* bei der Preisbestimmung betonte. Allerdings ist intellektuelle Distanz zum Establishment, die in dem vorliegenden Kontext nicht selten mit einem bewussten Hinausoptieren aus vorgefundenen Ordnungen verbunden war, nicht (nur) unter dem Aspekt fundamental-existenzieller Kritik zu sehen. Distanz erleichtert die Einsicht in den kontingenten Charakter dieser Ordnungen und ihrer „Spiel“-Regeln. Diese mögen zwar notwendig sein im Hinblick auf die Erhaltung dieser kontingenten Ordnungen, aber es entfällt die Notwendigkeit, sie als eindeutige Manifestation der ewigen Ordnung auszuzeichnen. Die Notwendigkeit einer derartigen theoretischen Rückbindung ist hinderlich, wenn es darum geht, die Eigenlogiken empirischer Ordnungen zu erforschen. Die wechselvollen und teils prekären Beziehungen von Teilen der Franziskaner zum Papsttum und zur Amtskirche wie auch die Assoziation mancher ihrer Vertreter mit der weltlichen Macht in Zeiten des Konflikts von Kaiser- und Papsttum mögen somit lebensweltliche Prägungen gezeitigt haben, welche der im voluntaristischen Weltbild theoretisch angelegten Kontingenz irdischer Ordnungen die Stütze praktischer Erfahrungen verlieh.

Was die von *Kaye* (1998) und *Kaufer* (1998) eindrücklich dargestellten theoretischen Errungenschaften von Petrus Olivi, Duns Scotus, Jean Buridan und Bernhardin von Siena anbelangt, so ist eine einseitige Interpretation in Richtung Wertsubjektivismus, die vor allem bei *Kaufer* gelegentlich angedeutet wird, nicht unproblematisch. Denn es lässt sich bei diesen Autoren kaum herauslesen, dass speziell den „subjektivistischen“ Gründen für Nachfrage und Angebot die *regulierende* Funktion für die Bestimmung von Preisrelationen zugeschrieben wurde. Eher kann man von einer komplizierenden Rolle dieser Elemente sprechen, die mehr und mehr als Teile eines eigenlogisch funktionierenden Systems wahrgenommen wurden. Die Vielfalt der Bestimmungsgründe war somit eine Art Katalysator für die ökonomisch-theoretische Deutung und praktische Radikalisierung des Indeterminiertheitsbereichs der (*magnae*) *latitudinis*, dessen Ausmaß in einem voluntaristischen Weltbild kein Problem darstellt. Denn die kontingente menschliche Ordnung des Wirtschaftens kann als losgelöst von ewig gültigen Prinzipien begriffen werden; damit ist der Theoretiker frei, ihre Gesetzmäßigkeiten in nominalistischer Weise „von unten“, von der Empirie der vorgefundenen Umstände her zu erschließen.

Was bei Käufer als Übergang zu einer subjektiven Werttheorie gesehen und durch die spannende Analyse der Querverbindungen zwischen politisch-ökonomischen Entwicklungen, religiösen Praktiken und scholastischer Spekulation plausibel gemacht wird, ist wohl zunächst einmal als Reflex der Tatsache zu interpretieren, dass angesichts komplex, dynamisch bzw. volatil werdender marktlicher Austauschbeziehungen das Konzept eines eindeutig bestimmbar *pretium justum* nicht hinreichend empiriefähig ist, um Kaufleuten als praxisrelevante normative Orientierung zu dienen. Sogar Thomas trug, wie schon gezeigt, diesem Umstand durch die Einführung des Begriffs der *latitudo* Rechnung. Jedenfalls leuchtet die von Käufer (1998) und anderen skizzierte zunehmende „Liberalität“ der einschlägigen normativen Vorgaben der Scholastiker durchaus ein. Diese behandelten mehr und mehr den ortsüblichen Marktpreis in Abwesenheit von Monopol, Täuschung und Betrug als praktikable Richtschnur, teils aber auch als marktendogen bestimmte, wenngleich unvollkommene Informationsgrundlage für die Bestimmung des *pretium justum* als solchem. Theoretisch ist die skizzierte Entwicklung jedoch weniger als Übergang zum Wertsubjektivismus zu charakterisieren, sondern als Beginn der Entdeckung der wirtschaftlichen Ordnung als System, das, wie Kaye (1998) betont, durch den relationalen Charakter von Preisen und Werten charakterisiert ist. Es ist die gedankliche Ablösung von einer ontologisch fixierten Eindeutigkeit, deren Horizont jene scholastischen Probleme verursachte, die heute kaum mehr verständlich sind. Dazu gehört zum Beispiel die Frage, ob und warum es zulässig sei, dass ein und dieselbe (und daher ontologisch gleichrangige) Art von Gut am Ort A einen höheren Preis habe als am Ort B. Kaye macht auch deutlich, dass die Entdeckung der Relationalität und des Systemcharakters der Ökonomie in einer Wechselbeziehung zu jener Umwälzung in der Naturphilosophie steht, welche moderne naturwissenschaftliche Sichtweisen zumindest vorbereitete. So trug Nicole Oresme (1325–82) nicht nur zu den gerade skizzierten ökonomisch-theoretischen Innovationen bei, indem er etwa Geld als kontingenten Quantifikator für Qualitätsdifferenziale in die Betrachtung einführte, sondern er spekulierte auch über die theoretische Möglichkeit der Existenz einer Pluralität von Welten und die Sachlage hinsichtlich der Evidenzen, welche ein geozentrisches Weltbild begründeten. In beiden Fällen wies er die traditionelle aristotelische Sicht zurück. Derartige Argumentationen wurden durch die – möglicherweise durch die Ökonomie erschlossene – Einsicht in den relationalen Charakter von Systemen ebenso begünstigt wie durch den damit zusammenhängenden Voluntarismus.

Wie Weber (1959) zusammenfassend zeigt, ist die Bestimmung der Beziehung von *jus naturale*, *jus gentium* und *jus positivum* in der Tat ein Fokus sozio-ökonomischer Theoriebildung in der Scholastik, welcher gerade bei der ökonomisch besonders interessanten – jesuitisch geprägten – spanischen Spätscholastik eine besonders differenzierte Behandlung erfuhr. Diese bemerkenswerte

Leistung koinzidiert mit der von *Schneewind* (1998) ausführlich charakterisierten differenzierten Position von Suarez (1548–1617) in der Auseinandersetzung Voluntarismus vs. Intellektualismus. Auch *Weber* (1959) macht auf die Bedeutung der Einflüsse Duns Scotus' im Denken Suarez' aufmerksam und bezeichnet seine Doktrin als eklektisch. Dieser Eklektizismus ermöglichte schärfere und sozialtheoretisch fruchtbare Differenzierungen: In Anlehnung an J. B. Kraus schreibt *Weber* (1959, 83 f.) Suarez die Präzisierung der Voraussetzungen und Implikationen des kontingenten Charakters des *jus gentium* und des positiven Rechts zu. In diesem Zusammenhang entwickelte er einen Ansatz zur systematischen Begründung einer quasi-naturrechtlichen Bindungskraft normativer Gestaltungen, die selbst kontingent und wandelbar sind. Ein entscheidendes und umstrittenes Moment der positiv rechtlichen Ordnung war die Privateigentumsordnung. Hierzu sei die ambivalente Position der jesuitischen Spätscholastik resümiert, weil sie die Konsequenzen ihres theoretischen Eklektizismus illustriert: „Da nämlich auf der einen Seite bei den Institutionen des *jus gentium* zwar der menschliche Faktor des freien Wollens ohne Zweifel eine große Rolle spielt, auf der anderen Seite aber dieselben Institutionen von der menschlichen Natur unter bestimmten Umständen ganz energisch verlangt werden, wie das Privateigentum nach dem Sündenfall, beanspruchen einzelne Scholastiker für das *jus gentium* zwischen diesen beiden Rechtsursachen eine große Elastizität ... Daher gibt es verschiedene gesellschaftliche Einrichtungen, die so klar und eindeutig von der menschlichen Natur verlangt werden, dass es praktisch unmöglich ist, sie aufzuheben ... Das wird auch ganz deutlich bei Molina, der es sogar für eine schwere Sünde hält, das Privateigentum abzuschaffen, obwohl das rechtlich grundsätzlich möglich wäre (*Weber* 1959, 85).

Als Ökonom ist vor allem der eben genannte Luis Molina (1535–1601) bedeutend. Im Vergleich zu Suarez sind in dessen Weltbild Wilhelm Weber zufolge stärkere intellektualistische Tendenzen festzustellen, obgleich gerade seine sozialtheoretisch-ökonomischen Argumentationen der eklektischen Position Suarez' entsprechen. In der katholischen Exegese wird Molina nicht selten als Voluntarist eingeschätzt und kritisiert. Wie dem auch sei: Die der Weberschen Darstellung implizite Deutung Molinas als tendenziell eigentumstheoretischen Intellektualisten und preistheoretischen Voluntaristen scheint prima facie einigermaßen plausibel zu sein: In der Tat wird die Eigentumsordnung als praktisch natürlich fixiert angesehen. Ohne diesen Dualismus und seine Probleme hier im Einzelnen würdigen zu können, sei jedoch auf einen allgemeineren Gesichtspunkt hingewiesen: In Molinas erstaunlich modern erscheinender Eigentumstheorie deutet sich erstmals die theologisch problematische sozialtheoretische Elastizität intellektualistischer Positionen an, welcher wir bei Hugo Grotius, einem für die moderne Rechtsphilosophie zentralen und auch für Adam Smith prägenden Denker, wieder begegnen werden: Das ursprünglich theologisch *begründete* Naturrecht wird eventuell zu einem rein rationalen, soziologisch-insti-

tutionenökonomisch *erklärten* Naturrecht. Dies eröffnet den Raum für ideologische und begründungstheoretische Ambivalenzen.

Unter dem Aspekt der Veräußerbarkeit von Eigentum und seiner Begründung durch Arbeit scheint jedenfalls Molinas Rechtfertigung des Privateigentums und seine Sicht herrschender Institutionen Elemente der Lehren späterer Voluntaristen wie Hobbes und vor allem Locke vorwegzunehmen: Sie enthält proto-kontraktualistische und proto-laboristische Elemente. Restbestände älterer ontologischer Sichtweisen sind dennoch unübersehbar. Die „moderne Interpretation“ wird eher durch seine Preis- und Kontrakttheorie nahegelegt, in der eine Gerechtigkeitsvermutung auf der Basis einer Art Einwilligung der Betroffenen begründet wird. Im Hinblick auf die Preisbestimmung betonen Molina wie auch die anderen Scholastiker und Spätscholastiker a) die Vielfalt der Bestimmungsgründe und b) die Kontingenzen, welchen sie unterworfen ist. Für die kommutative Gerechtigkeit werden bei Molina die Schlussfolgerungen gezogen,

- dass der gerechte Preis nicht punktuell bestimmbar sei (*latitudo*);
- dass aus epistemischen und pragmatischen Gründen eine Gerechtigkeitsvermutung zugunsten des Marktpreises zu rechtfertigen sei;
- dass kontraktuelle Freiwilligkeit die Vermutung kommutativer Gerechtigkeit rechtfertigt und schließlich
- dass das Hauptaugenmerk auf jene Umstände zu richten sei, welche die beiden genannten Gerechtigkeitsvermutungen diskreditieren, und zwar Monopole, Ausnutzung von Marktmacht und betrügerische Handelspraktiken (also eine Relativierung des *caveat emptor*-Prinzips).

Kann man in intellektualistischer Sicht die Doktrin des *pretium justum* als Doktrin der normativen Verbindlichkeit des im Prinzip analytisch bestimmbar natürlichen Preises ansehen (wie Oswald von Nell-Breuning dies gelegentlich sinngemäß zusammengefasst hat), so weichen Molina und andere Spätscholastiker in ihrer Analyse von der Vorstellung der Eindeutigkeit ab, und zwar in einer Weise, die sich plausibel in ihre Bestimmung des systematischen Orts von Normen und Institutionen einordnen lässt. Die eben skizzierten Implikationen sind auf kürzerem Wege zu erschließen, wenn man die Ressourcen sozialtheoretischer Modellierung in Rechnung stellt, die ein voluntaristisches Weltbild bietet. Wie Weber (1959, 114) ausführt, gab es jedoch zumindest einen spanischen Spätscholastiker, der einen eher intellektualistisch anmutenden – und von Nell-Breuning aufgrund seiner Impraktikabilität kritisierten – Ausweg aus den epistemischen Problemen mit der Vielfalt und Komplexität der Preisbestimmungsgründe vorzog: „Nur de Lugo meint, es gebe ein *pretium justum mathematicum, licet soli Deo notum*.“ Hingegen ist Molinas Position Weber zufolge „nicht etwa so zu verstehen, als ob der Preis tatsächlich in indivisibile bestünde, während ihn die Menschen nur wegen ihres mangelhaften Urteilsvermö-

gens nicht zu erkennen vermögen“. Interessanterweise bezieht sich *Hayek* (1973, 21) bei seinem Versuch, die gesamte spanische Spätscholastik in die Ahnenreihe eines vernunftskleptischen Ordnungsdenkens einzureihen, mit einiger Emphase auf diese Lugo'sche Schlussfolgerung, welche an der theoretischen Existenz von Eindeutigkeit festhält, und nicht auf die von Molina gemäß *Weber* (1959, 114; kursiv v. R. S.) betonte „*ex natura rei* certam latitudinem pretii iusti, intra quam non violatur justitia.“ Wenn wir diese Passage mit der oben aus Thomas' *Summa* zitierten vergleichen, kann sich Molina hierbei allem Anschein nach durchaus auf Thomas berufen – so wie ja auch der Hauptprotagonist der spanischen Spätscholastik, Francisco Suarez, darauf Wert legt, im Wesentlichen mit Thomas überein zu stimmen (*Schneewind* 1998, 58 f.). Allerdings bezieht Thomas die *latitudo* auf Abweichungen, die deutlich geringer sind als die *laesio enormis*, wohingegen Molina sie damit identifiziert.

Der Exkurs zur spanischen Spätscholastik war nötig, um eine einigermaßen differenzierte Kontrastposition zu Thomas von Aquin im Hinblick auf die Frage skizzieren zu können, in welcher Beziehung verschiedene Ebenen menschlicher Ordnungen zur menschlichen Natur und dem unveränderlichen *lex aeterna* stehen. Denn die Art der Verortung dieser menschlichen Ordnungen – also etwa Herausarbeitung von Kontingenz und Eigenlogik dieser Ordnungen und Systeme, welche ihre relative Eigenständigkeit gegenüber dem *lex aeterna* aufzeigt – ist auch für Status und Charakter des *pretium iustum* und die Bestimmung der praktischen Voraussetzungen kommutativer Gerechtigkeit maßgebend.

III. Von Hugo Grotius zu Adam Smith: Eine tour d'horizon im Lichte von Voluntarismus und Intellektualismus

Auch der post-scholastische Einfluss des Gegensatzes von Voluntarismus und Intellektualismus auf die ökonomischen und sozialtheoretischen Theorien ist kaum am werttheoretischen Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus festzumachen. Dies kommt schon darin zum Ausdruck, dass bei Jeremy Bentham, an dessen Nutzenkonzepten sich ein bedeutender Teil der als subjektivistisch geltenden Neoklassik orientierte, ein betonter Anti-Voluntarismus festzustellen ist, wie *Schneewind* (1998, 422 f.) überzeugend darlegt. Dies ist in der Benthamschen Vorstellung begründet, der theoretische Verstand vermöge eindeutige institutionell-normative Bedingungen für ein soziales Nutzenmaximum zu identifizieren, welche im Wege rationaler Reformen in die Praxis umgesetzt werden könnten. Intellektualistische Wurzeln sind *auch bei den meisten Proto-Utilitaristen* festzustellen. Eine wichtige Ausnahme von der intellektualistischen Tendenz des Utilitarismus stellt David Hume dar, bei dem unter anderem zen-

trale Themen voluntaristischer Sozialtheorie, die empirische Kontingenz und Eigenlogik der Spielregeln menschlicher Ordnungen in größerer Klarheit und Kohärenz weiterentwickelt werden.

Wie gerade der Kontrast zwischen dem Reformier Bentham und dem konservativen Skeptiker Hume zeigt, stellt sich, wie schon in der Scholastik, die Frage nach den Implikationen der Theorie für die Praxis. Die Art und Weise und die Ebenen, in welcher bewusste menschliche Eingriffe in ökonomische Prozesse – oder in die Geschichte überhaupt – in Ansatz gebracht werden, entwickeln sich parallel zur institutionellen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften. Aus beiden Ansätzen heraus lassen sich aber Grundbedingungen moderner sozialer Organisation (wie die Bedeutung von Normen, spezialisierte Institutionen und Preissysteme) erschließen. Zwar sind bei den Intellektualisten grundsätzlich die *Einsicht* (Normen orientieren) und bei den Voluntaristen der *Wille* (Normen beschränken) das jeweilige Hauptmedium der Wirkung von Normen. Diesbezüglich weisen also die Voluntaristen eine größere Affinität zu Konzeptionen (etwa der Auswahl bei gegebenen Präferenzen und beschränkenden Nebenbedingungen) insbesondere der neoklassischen Ökonomik auf. Im Anschluss an die Diskussion der spanischen Spätscholastik dürfte indes klar geworden sein, dass der Gegensatz Intellektualismus vs. Voluntarismus intellektuell respektable Kompromisspositionen erlaubt⁴. Wie *Schneewind* (1998, 59 ff.) zeigt, formuliert schon der spanische Spätscholastiker Francisco Suarez eine auch theologisch elaborierte Kompromissposition, die beiden Aspekten Rechnung trägt.

Um einen Eindruck über Reichweite und Qualität der Spätwirkungen des Gegensatzes von Intellektualismus und Voluntarismus zu erhalten, und vor allem um verkürzten Zuordnungen vorzubeugen, ist es nützlich, sich einen groben Überblick über jene Denker zu verschaffen, in denen sich diese Spätwirkungen manifestieren⁵. Nach der Epoche eines Duns Scotus und eines William Ockham gehörten vor allem die Hauptvertreter der Reformation, Martin Luther und Johannes Calvin, zu den Anhängern des Voluntarismus. Eine intellektualistische Theologie vertrat hingegen unter anderem der erste bedeutende Vertreter eines im Hinblick auf moderne Problemhorizonte hin rationalisierten Naturrechts, der Protestant Hugo Grotius (1583–1645). Sein Hauptthema war die moderne Ausdifferenzierung des Rechts als – hinsichtlich sozio-ökonomischer Funktion und hinsichtlich motivationalem Hintergrund – separater normativer Sphäre. In der Grotianischen Lehre zeichnete sich ein Grundproblem der Intellektualisten unter modernen Bedingungen ab, dass Gott in einer auf die externe Motivation des Rechts bauenden Konzeption von Normativität keinen Platz mehr hat. Auf den

⁴ Vgl. etwa *Schneewind* (1998, 9).

⁵ Ein ausführlicher Überblick hierzu findet sich in *Schneewind* (1998). Zu providentialistischen Ausformungen des Intellektualismus, die gerade für die Umgebung Adam Smith' von Bedeutung sind, vgl. *Poovey* (1999).

Eklektizismus der spanischen Spätscholastik, die sich vielfach mit ähnlichen Problemstellungen wie Grotius beschäftigte und im Ansatz ein ähnliches theologisches Problem erzeugte, wurde oben schon verwiesen. Spätere Naturrechtler wie der Lutheraner Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes (der seinen rigorosen Voluntarismus auf sehr direkte und unübertroffen prägnante Weise auf Probleme distributiver Gerechtigkeit ummünzte⁶) und John Locke waren nicht zufälligerweise Voluntaristen. Für einen Denker wie David Hume (1711–1776) spielte zwar die theologische Dimension des Problems, also die Frage nach dem Platz Gottes in einem moralischen Universum, das nicht vom Streben nach dem Guten in einfacher Unmittelbarkeit, sondern in seiner Vermittlung durch Normen, Rationalität und komplexeren normativen Psychologien geprägt ist, keine Rolle, da er ja gerade eine quasi-naturwissenschaftliche, nicht-metaphysische Moraltheorie anstrebte. Es ist aber klar, dass seine Sicht der ethischen Infrastruktur als besonderer Institution in menschlichen Gesellschaften mit einer voluntaristischen, nicht aber mit einer intellektualistischen Position vereinbar ist. Moralische Normen sind für Hume nichts anderes als Institutionen zur Lösung bestimmter Typen von Koordinations- und Verteilungsproblemen, die durch empirisch kontingente Phänomene wie Knappheit, Probleme öffentlicher Güter u. dgl. „erzeugt“ werden. Ken Binmore (1998, 506) betont treffend, dass Hume das in diesem Kontext vorliegende *equilibrium selection*-Problem – und damit die in der Existenz multipler Gleichgewichte enthaltene Indeterminiertheit – klar gesehen hat. Daraus folgt jedenfalls, dass einschlägige Normen (etwa die nach Hume für moderne Gesellschaften so zentralen Normen der Gerechtigkeit) nur unter den spezifizierten Bedingungen Bedeutung haben und dass, wie Hume verschiedentlich betont, Welten vorstellbar sind, in denen sie irrelevant sind. Demzufolge wäre die Vorstellung abstrus, es handle sich dabei um ewige Normen, die auch Gott zu beachten hätte.

Die intellektualistische Tradition wurde von jenen Denkern fortgesetzt, denen wir frühe Ideen zur Axiomatisierung in der Moraltheorie verdanken. Dazu gehört Henry More mit seinem christlichen Konsequentialismus und Malebranche (1638–1715), der den Willen Gottes in ein Perfektionsaxiom (Gott will die perfekteste aller möglichen Welten) und ein Einfachheitsaxiom (Gott will das Ausmaß an Perfektion, das bei größter Einfachheit seines Handelns möglich ist) auflöste. Moralisches Versagen wird auch hier als Wissensmangel gedeutet: Irrtum ist die Ursache des menschlichen Leids. Hieraus kann ein moralischer Elitismus und intellektueller Perfektionismus abgeleitet werden, der auch in Benedict Spinozas monistischem Determinismus zum Ausdruck kommt. Spinoza (1632–1677) ist ein weiterer bedeutender Intellektualist und ein Vertreter einer axiomatisch aufgelösten Ethik, welche letztlich die Aufhebung von Moral und

⁶ Hobbes (1991, ch. 15, 75). Er bezeichnet distributive Gerechtigkeit als Gerechtigkeit des (an keine weiteren Standards gebundenen) Schiedsrichters.

institutionellen Beschränkungen in kollektiver Vernunft anvisiert: Relevante Vernunftgründe werden am Ende eines ethischen Lernprozesses zu praktisch motivierenden „internal reasons“. Für die Entwicklung der deutschen Denktradition war der Anti-Voluntarismus Leibniz' (kulminierend in seiner sprichwörtlich optimistischen Konzeption der besten aller möglichen Welten) prägend, der sich, vermittelt durch Christian Wolff, auch prägend auf einen anti-voluntaristischen Grundzug im deutschen Denken allgemein (man denke an Kant und Hegel) und speziell auf die Grundstruktur der theoretischen und praktischen Aspekte der deutschsprachigen Ökonomie des Kameralismus auswirkte (Pribram 1992, 188 ff.).

Eine weitere Variante intellektualistischer Positionen findet sich in Samuel Clarkes egalitaristischem Proto-Utilitarismus. Clarke ist durch sein Naheverhältnis zu Newton bedeutend (mit dem er gemeinsam Schriften verfasste), aber auch als utilitaristischer Vorläufer, dessen Argumentationsweise Licht auf den ausgeprägten Anti-Voluntarismus Jeremy Bentham's wirft. Für Adam Smith hatte sodann eine weitere Variante eines modernen Intellektualismus und Perfektionismus, die christianisierte Stoa der Neo-Stoiker, Bedeutung. Eine Sonderstellung nimmt der französische Jansenismus ein, der innerhalb des Katholizismus insofern protestantisch-voluntaristische Motive aufgriff, als er die Rolle der göttlichen Gnade bei der menschlichen Erlösung betonte, deren Distribution keinen für Menschen nachvollziehbaren Gesetzen gehorcht. Pascal und vor allem Pierre Nicole (1625–1695) argumentierten im Gravitationsfeld des Jansenismus. Nicole entwickelte einen überaus expansiven Begriff aufgeklärten Eigeninteresses, eine Denkfigur, die in der Ökonomie bekanntlich noch eine Rolle spielen wird. Bei Nicole erzeugt das Eigeninteresse *letztlich nicht nur dieselben Resultate wie die christliche Gültigkeit, sondern auch dieselben Handlungen*. Diese List des Interesses wird also nicht auf sozialtheoretisch diagnostizierbare gesellschaftliche Interdependenzen und wohltätige Prozesse zurückgeführt, sondern sie besitzt eine epistemologische Dimension: Wohlverstandenes Eigeninteresse *lehrt* uns automatisch, was Caritas und andere Tugenden verlangen (Nicole 1845, 179), wobei Reflexionen über die Wirkungsweise dieses *Mechanismus der List des Eigeninteresses* entbehrlich sind. Diese Entbehrlichkeit rationaler Einsicht ist ein voluntaristischer Zug, der sich von perfektionistischen Tendenzen des Intellektualismus klar abhebt. Nicole unterscheidet sich hierin von späteren Ideen der unsichtbaren Hand oder der List der Vernunft, aber auch von Hobbes, für den sich die natürlichen Koordinationsnormen aus der eigeninteressierten Anwendung der „Goldenen (Reziprozitäts-)Regel“ durch gleich starke, rationale Individuen ergeben. Nicole antizipiert aber moderne Ansätze, welche ethische Präferenzen als Argumente neoklassischer Nutzenfunktionen darzustellen trachten. Mandeville (dessen jansenistische Bezüge von manchen Kommentatoren stark betont werden) verfolgte in seiner Bienenfabel in dem Sinne ein ähnliches Argumentationsmuster wie Nicole, als die Moral auch bei ihm funk-

tional redundant wird und genuine Praktizierung von Moral ein äußerst schwieriges Unterfangen ist. Allerdings wird bei Mandeville die Erzeugung günstiger Konsequenzen eigeninteressierten Handelns (das im Gegensatz zu Nicole kaum als aufgeklärt gedacht wird) mehr in die Funktionsweise der Vermittlungsmechanismen sozialer Interdependenzen und deren ungeplante Effekte hineinverlagert.

Adam Smith wird von manchen als reiner Intellektualist (als neo-stoischer Providentialist bzw. als Deist in Newtonscher Tradition) gelesen. Erst kürzlich hat *Andy Denis* (2001) wieder eine derartige Interpretation vorgelegt, die durch eine Fülle von Zitaten gestützt ist, die zu einem erheblichen Teil tatsächlich einschlägige Motive bei Smith dokumentieren. (Ein gewisser Teil dieser Zitate ist in seiner Eignung als Beleg für Smith' Intellektualismus insofern beeinträchtigt, als es sich um ideengeschichtliche Ausführungen zur stoischen Position handelt, von der er sich bekanntlich in wichtigen Punkten explizit distanziert.) Trotz eindrucksvoller intellektualistischer Passagen bei Smith, die nicht derart zu relativieren sind, ist diese Einschätzung falsch. Smiths Sozialtheorie stellt eine Synthese in dem Sinne dar, als Elemente und Denkfiguren aus beiden Traditionen zum Tragen kommen⁷: seine stoischen Wurzeln und deren Bedeutung für wichtige Aspekte seiner Theoriebildung, etwa die wohltätig koordinierende unsichtbare Hand. Hinzu kommt seine ebenfalls bekannte Inspiration durch die französische Physiokratie, die über den Einfluss Malebranches stark intellektualistisch geprägt ist. Von den modernen Naturrechtlern stellt er in den programmatischen Schlusspassagen der TMS (VII.iv.37) besonders den Intellektualisten Grotius heraus, und in seinem (allerdings heterogenen) Freundeskreis waren bedeutende Intellektualisten wie Thomas Reid. Die Erbschaft intellektualistischen Naturrechtsdenkens ist wohl auch im Konzept des – in der Bestimmung der *effectual demand* als bekannt vorausgesetzten – natürlichen Preises (WN I.vii.8 ff.) zu finden, zu dem die verschiedenerelei Kontingenzen unterworfenen Marktpreise gravitieren. Allerdings finden sich in seinem gesamten Werk keine Anzeichen, dass ihm der Anti-Voluntarismus ein Anliegen wäre, so wie dies etwa beim Anti-Voluntaristen Bentham der Fall ist, der aus diesem Grund seinen Utilitarismus begründungstheoretisch zu untermauern trachtet. Er zieht keine fatalistischen Konklusionen aus seinen stoisch-providentialistischen Passagen. Auch dort, wo er intellektualistisch argumentiert, ist er von den perfektionistischen Implikationen denkbar weit entfernt. Seine in TMS entfaltete Moraltheorie ist in wichtigen Konzeptualisierungen (wie jener der Sympathie) ein Echo auf den Versuch Humes, Ethik in Form positiver Sozialtheorie zu betreiben. Sie hat nicht im Mindesten die Besserung der Welt mittels der Perfektionierung moralischer Einsicht der einzelnen Individuen im Horizont. Ganz im

⁷ Vgl. hierzu auch *Griswold* (1999), *Darwall* (1999) und das 18. Kapitel von *Schneewind* (1998).

Gegenteil: In der eben zitierten programmatischen Schlusspassage der TMS verweist er gar die tugendethische Individualmoral (deren Normen einen generell orientierenden Charakter haben und der Präzision ermangeln) einerseits funktional im Wesentlichen in den Bereich der Kindererziehung und argumentiert andererseits, sie sei kein adäquater Gegenstand für die Wissenschaft, allenfalls einer unergiebigem Pseudo-Wissenschaft der Kasuistik. Die Wissenschaft tue besser daran, sich im Anschluss an Grotius mit den allgemeinen Prinzipien von Gerechtigkeit, Recht und Politik (wozu auch die Politische Ökonomie gehört) zu beschäftigen. Generell ist festzustellen, dass Smith auch wichtige nicht-intellektualistische Einflüsse aufnahm, worunter nicht nur Locke und Hume (dessen Betonung der Trennung von motivationalem Mechanismus und Bewertungsstandard er aufgreift) als Hauptvertreter der Tradition des Empirismus zu zählen sind, sondern auch Hobbes, auf den wohl Smiths Betonung der Verzerrungsanfälligkeit politischer Willensbildung in einer von heterogenen Interessen geprägten Gesellschaft zurückgeht. Im übrigen argumentiert er in verschiedenen Kontexten, die sich durchaus für quasi-religiöse Überhöhungen der Erörterung spontaner Normenbildungsprozesse anböten, durchaus dezidiert im Sinne der empirischen Methodologie Humes. Dies betrifft etwa seine Argumentation zur Ehrlichkeit von Kaufleuten, deren Kontingenz bezüglich der Abhängigkeit der Wirksamkeit von Reputationsmechanismen von der Transaktionsfrequenz in LJ (b), 327, herausgearbeitet wird, oder seine religionssoziologischen Betrachtungen im fünften Buch des WN (vgl. auch *Anderson* (1988)).

Freilich kann man argumentieren, seine weitreichende Theorie dynamischer Spezialisierung und Ausdifferenzierung habe – gerade auch in der damit verbundenen Vorstellung kumulativer Verursachung – einen intellektualistischen Zug. Auch und gerade dort, wo diese Spezialisierungsprozesse nicht zum allgemeinen Besten wirken, sondern potentiell dramatische Spannungsverhältnisse schaffen, etwa in der allgemeinen Tendenz der Arbeitsteilung, im Wege der Erhöhung der Zeit-Opportunitätskosten von Kindern und Jugendlichen zur Vernachlässigung ihrer Bildung zu führen, werden diese Spannungen im wesentlichen als potentielle Anstöße für die Herausbildung neuer spezialisierter Institutionen (wie etwa eines staatlichen Grundschulwesens) aufgefasst. Dies ist aber zum einen nicht mit deterministischen Postulaten und der Vermutung eindeutiger Gleichgewichte verbunden. Zum andern impliziert die Idee der kumulativen Verursachung in Spezialisierungsprozessen nicht nur eine irreduzible Begrenzung der Reichweite von Planung, sondern sie reduziert auch einen intellektualistischen Rationalitätsanspruch von Planung, die zum Teil „bloß“ als Anpassungsleistung innerhalb einer Entwicklungsdynamik (die im Ganzen ungeplant ist) erscheint. Und selbstverständlich wird damit auch die Reichweite der Vorteilhaftigkeit oder „Rationalität“ institutioneller Arrangements ganz allgemein begrenzt. Damit holt Smith auf eine subtile, gleichsam dynamisierte Art die von Hume betonten empiriebezogenen Kontingenzen ein: Kontingenz der insti-

tutionellen Arrangements, der Wirkungen der von ihnen ausgehenden Anreizstrukturen und der Ausprägung motivationaler Mechanismen.

IV. Ausblick: Voluntarismus und intellektualistische Tendenzen im modernen ökonomischen Raisonement

Aus der kurzen *tour d'horizon* von Abschnitt 3 ergibt sich somit ein differenziertes Bild. Berücksichtigt man spezifischere Ansätze und Positionen der Politischen Ökonomie und der Politischen Philosophie, wird dieses Bild noch komplexer: Der panglossianische Optimismus, demzufolge wir in der besten aller möglichen Welten leben, ist ebenso das Produkt intellektualistischen Raisonements wie die theologisch begründete Unterstützung für die amerikanische Revolution und die französische Revolution, wie sie der unmittelbare Smith-Zeitgenosse Richard Price artikuliert. Die physiokratischen Konzeptionen des *ordre naturel* und *ordre de la nature* zählen in ihrem Grundzug ebenso zur intellektualistischen Tradition wie der theologisch fundierte Proto-Utilitarismus eines *Samuel Clarke* und die Grundtendenz jenes grandiosen Projekts rationaler Reform, wie es im Benthamischen Utilitarismus verkörpert ist. Auch einige für das Denkmilieu Adam Smiths prägende Einflüsse sind eindeutig diesem Ansatz zuzurechnen: Dazu gehören nicht nur die Neo-Stoiker und die Physiokratie, sondern auch Persönlichkeiten wie sein Freund Thomas Reid. Ob Smith selbst diesem Kreis zugeordnet werden kann, ist im Sinne des oben Ausgeführten ambivalent und hängt davon ab, wie das Ausmaß seiner Prägung durch die unstrittig vorhandenen stoischen Wurzeln und sein „Providenzialismus“ eingeschätzt werden: Unstrittig dürfte sein, dass er oft als Intellektualist verstanden wurde. Jedenfalls zuzurechnen sind dem intellektualistischen Denken indessen frühe Vertreter einer anspruchsvollen – also nicht bloß auf die statistisch-ökonomische Auswertung von Daten beschränkten – Mathematisierung in den „Moralwissenschaften“, insbesondere Vertreter der axiomatischen Verfahren.

Resümiert man die eben skizzierten Zuordnungen einiger wichtiger Denker und Denktraditionen, so fällt auf, dass es offenbar nicht möglich ist, die Koordinaten Intellektualismus-Voluntarismus für eine einfache Unterscheidung in moderne und rückwärtsgenannte, kritische und dogmatische, optimistische und pessimistische oder in individualistische und kollektivistische zu nutzen. Beide Arten der Strukturierung von Problemen sind auf ihre Art produktiv für die Entwicklung der Sozialtheorie und beide haben ihre je eigenen Probleme. Der intellektualistische Denkansatz hat in seinen besten Vertretern auf die voluntaristische Herausforderung in einer Weise reagiert, welche die Theoriebildung nachhaltig befruchtet hat. Er hat neuzeitliche, spezifisch moderne Formen des Rationalismus hervorgebracht und ist nicht bei einer regressiven Verdichtung der Ontologie stehen geblieben.

Die Distinktion Intellektualismus – Voluntarismus fällt speziell in der Ökonomie nicht mit den Koordinaten Wertsubjektivismus – Wertobjektivismus, Konservatismus/Progressivismus oder Attentismus/Interventionismus zusammen. Um zu sehen, wie sich Intellektualismus und Voluntarismus im Lichte dieser Gegensatzpaare ausprägen, müssen wir wieder in Betracht ziehen, wie die verschiedenen Richtungen Entstehung und Funktion von Normen, Institutionen, Mechanismen und anderen Koordinationsinstitutionen modellieren und wie sie Prozesse der Spezialisierung und Ausdifferenzierung darstellen. Denn diese Institutionen sind entweder Formen bzw. Instrumente solcher Eingriffe oder sie definieren die Bedingungen dafür.

Im Hinblick auf die epistemologischen Grundlagen gibt es jedoch ausgeprägte Verbindungsstränge zwischen dem Voluntarismus und dem modernen, zumal angelsächsischen Empirismus, deren Anfangsgründe bei *Weber* (1959), *Schneewind* (1998) und ansatzweise auch von *Pribram* (1992), der sich allerdings einseitig auf den Gegensatz von Nominalismus-(Begriffs-)Realismus konzentriert, analysiert werden. Obgleich das ursprüngliche Anliegen der scholastischen Voluntaristen ein genuin theologisches war, getrieben von der Besorgnis, dass in intellektualistischen Denkwelten für Gottes Allmacht kein Platz ist, stehen moderne voluntaristische Denkweisen im Hintergrund aller Ansätze, deren deklariertes (wie bei David Hume oder Otto Neurath) oder nicht-deklariertes Hauptanliegen auf die Entwicklung einer Metaphysik-freien Sozialtheorie und Ökonomik abzielt.

Zweifellos sind es auch die voluntaristisch inspirierten sozialtheoretischen und ökonomischen Ansätze, in denen jene Indeterminiertheit und Offenheit von Grund auf angelegt sind, welche den Raum für die Herausarbeitung empirischer Bedingungen und Kontingenzen eröffnet, aber auch den argumentativen Hintergrund für die Betonung der Notwendigkeit für dezisionistische Willkür (wie paradigmatisch bei Hobbes) schafft. Ein solcher Dezisionismus ist praktisch auf mehreren Ebenen denkbar. An dieser Stelle ist die Beobachtung von Interesse, dass jene Richtungen, welche einen von den historisch vorgefundenen Bedingungen weitgehend unabhängigen, radikalen Eingriff in die Geschichte oder von den historisch vorgefundenen ökonomischen Koordinationsinstitutionen radikal unterschiedliche Konzepte der „bewussten“ Lenkung der Wirtschaft propagierten, typischerweise entweder deklarierte Empiristen und Anti-Metaphysiker waren oder dem Einfluss solcher Denkweisen ausgesetzt waren. Unter den marxistischen Parteien waren es etwa jene, deren ideologisches Portefeuille wie bei den russischen Bolschewiki stark durch dezidiert nicht-marxistische und nicht-hegelianische Einflüsse mitgeprägt war⁸.

⁸ Solche Prägungen der Bolschewiki sind anhand von *Kolakowski* (1978) nachzuvollziehen, während *Berlin* (1978) ihre Einordnung in den geistesgeschichtlichen Hintergrund Russlands im 19. Jahrhundert erlaubt.

Denker in voluntaristischer Tradition können durchaus die Historizität von Normen und Institutionen herausstellen, aber unter den Prämissen einer Kontingenz, welche immer auf die verschiedenen empirischen Bedingungen verweist, unter denen sich unterschiedliche institutionelle Arrangements evolutiv herausbilden. Paradigmatisches Vorbild ist diesbezüglich, wie schon erwähnt, David Hume. Wenn hingegen die Rolle der Geschichte innerhalb intellektualistischer Ansätze zur Sprache kommt, dann handelt es sich um die Entfaltung eines Potentials, die mit einem zumindest *ex post* verständlichen Sinn verbunden ist. Die Frage lautet also nicht: „Does history matter?“, sondern der Gegensatz kann wie folgt umschrieben werden: evolutive Historizität von menschlichen Institutionen vs. sich geschichtlich entfaltendes Potential. Den historisch orientierten Intellektualisten zufolge erschließt sich in der Geschichte für uns ein Sinn, wenn auch erst retrospektiv (Hegels Eule der Minerva) und nicht als konstruktivistisches Rezept für die „Garküche der Zukunft“, um ein Marxsches Diktum zu paraphrasieren. Und von beiden Denkrichtungen gibt es allerdings auch „unhistorische“ bzw. „anti-historische“ (die Geschichte als bloßen Ballast betrachtende) und in ihrem Selbstverständnis ausschließlich zukunftsgerichtete Varianten, die hier nur mit zwei Namen angedeutet seien: Hobbes und Bentham.

Hypothetisches Denken ist für Voluntaristen wie für Intellektualisten wichtig. Daher ist es etwas problematisch, hypothetisches Denken einseitig mit der voluntaristisch/nominalistischen Richtung zu identifizieren, wie *Pribram* (1992) dies tut. Hypothesen haben tendenziell einen unterschiedlichen Status. Intellektualisten verstehen ihre Annahmen als Idealtypen oder als Axiome, die dadurch vor anderen ausgezeichnet sind, dass sie eindeutig rational argumentierbar sind. Voluntaristen verstehen Annahmen tendenziell als Approximation oder Stilisierung der empirischen Bedingungen und sind eventuell auch für einen lockereren Umgang in der Konstruktion hypothetischer Welten im Sinne eines „als ob“ offen. In voluntaristisch geprägten Denkrichtungen ist auch die für die moderne Sozialtheorie wichtige und typische Unterscheidung zwischen Sein und Sollen leichter (*aber nicht notwendigerweise interessanter, wie Kant zeigte*) zu argumentieren, weil die Tendenz, in der je vorgefundener Realität Gottes Weisheit und Güte oder die List der Vernunft oder den Fortschritt am Werk zu sehen, radikal eliminiert ist. Daher fällt es den Voluntaristen auch leichter, motivationale oder evolutorische Mechanismen begrifflich zu fassen, ohne in die Konzeptualisierung dieser Mechanismen bereits normative Elemente zu implantieren. Auch diesen Anspruch hat David Hume verfolgt und – so gut es eben geht – eingelöst.

Die Intellektualisten haben erfolgreich Ockhams Rasiermesser als theoretisches Disziplinierungsinstrument an Bord genommen. Schon bei Malebranche hatte, wie oben erwähnt, eine analoge Vorstellung als „Einfachheitsaxiom“ in theologisch-moraltheoretischem Kontext eine zentrale Bedeutung. In der Folge gewann das methodologische Ökonomieprinzip bei vielen eher intellektualisti-

schen Sozialtheoretikern ebenso große Bedeutung wie bei den empiristisch-voluntaristisch orientierten. Gegentendenzen zum Ökonomieprinzip in den Sozialwissenschaften werden von Strömungen der Postmoderne und einem skeptischen Pluralismus einerseits und andererseits aus den Restbeständen und Renaissancen der Ontologisierung der sozialen Welt gespeist. So sind Varianten der österreichischen Schule geneigt, die vom *common sense* wahrgenommenen Differenzierungen in der Realität als „empirisches Apriori“ für die theoretische Ökonomie zu betrachten. Moderne Intellektualisten werden hingegen einheitliche Erklärungsmuster aufgrund möglichst sparsamer Prämissen anstreben. Daher hat bei ihnen die Suche nach Modellerweiterungen und Rückkopplungen forschungsstrategische Priorität, die ursprünglich nicht zu erklärende Phänomene letztlich doch im jeweiligen Erklärungsansatz zu akkomodieren, dessen Geschlossenheit somit gewahrt bleibt. Hierin besteht eine Analogie zu den theologischen Intellektualisten, die sich ja gezwungen sahen, auf irgendeine Art geschichtliche Tatsachen, die mit der Prämisse eines allmächtigen und gütigen Gottes auf den ersten Blick nur schwer vereinbar schienen, im Sinne eines größeren Heilsplanes doch verständlich zu machen.

Sowohl Intellektualisten wie auch Voluntaristen nutzen durchaus Konzepte des Gleichgewichts, dessen Nutzung für markttheoretische Zusammenhänge wohl schon von Thomas von Aquin antizipiert wurde (Kaye 1998, 101 ff.). Allerdings haben Intellektualisten größere Schwierigkeiten, Situationen, in denen sich multiple Gleichgewichte ergeben, für die Theoriebildung fruchtbar zu machen. Sie neigen eher zu der Ansicht, dass die theoretische Modellierung nichts taugt, wenn sich keine eindeutigen Gleichgewichte ergeben und suchen nach einer neuen. Voluntaristen sind von ihrem Denken her besser disponiert, mit Indeterminiertheiten umzugehen, weil sie der sich eventuell daraus ergebende Mangel an theoretischer Geschlossenheit weniger stört. Denn Mangel an Geschlossenheit und Fehlen von Perfektion (als Horizont des Handelns wie auch der Theoriebildung) sind bestimmend für ihr Weltbild.

Wie oben skizziert, sind einige der Rahmendingungen für die Entwicklung positiver Theorien sozio-ökonomischer Institutionen und Mechanismen – in Abhängigkeit von ihrem intellektualistischen oder voluntaristischen Hintergrund – in profunder Weise verschieden. Daher ist auch zu erwarten, dass diese Distinktion mit der Art und Weise verknüpft ist, wie der Eingriff politisch organisierter Kollektive der Menschen in die Geschichte gedacht und modelliert wird. In der Tat sind panglossianisch-optimistische Darstellungen von Marktprozessen, welche aus der Freiwilligkeit des Tausches auf „*Whatever is, is best*“ schließen, hauptsächlich von einem intellektualistischen Hintergrund her entwickelt worden. Kulminationspunkt solcher Tendenzen ist die ökonomische Theologie, die in den *Harmonies économiques* Frédéric Bastiats ausgeführt wird. Unvermittelt als bei den Physiokraten und völlig ungebrochen kommt bei Bastiat der Intellektualismus in der Version Malebranches zum Ausdruck. In der Ökonomie

gelten harmonische Gesetze, für deren Unkenntnis und/oder Missachtung die Menschheit bestraft wird. Der Mensch, so *Bastiat* (1964, xxxf), beginne seinen Weg in Unwissenheit. Vor ihm lägen unzählige Wege, die alle bis auf einen in die Irre und ins Leid führten. Seine Theorie zeige indes den einzig wahren Weg der Versöhnung der Interessengegensätze, des Optimismus und des religiösen Rückbezugs auf die göttliche Vorsehung, welche auch in den Gesetzen des freien Marktes wirksam sei. Die Markttheorie wird so zur Theodizee.

Hierin ist Bastiat natürlich weder innerhalb der Ökonomie noch innerhalb der Wissenschaft überhaupt einzigartig. Die Newtonsche Physik wurde im Zeitalter der Aufklärung von vielen als Theodizee verstanden, als die Offenlegung eines vernünftigen Plans in der Schöpfung, durch dessen Befolgung die Menschen zu gegebener Zeit in der Lage sein würden, durch Einblick in ihre Kausalgesetze die Natur zu beherrschen und ihre Wohlfahrt (unter gegebenen Bedingungen) zu maximieren. *Mary Poovey* (1998) hat kürzlich eine Monographie vorgelegt, in welcher analoge „providentialistische“ Sichtweisen bei Ökonomen des 18. und 19. Jahrhunderts dargestellt werden. Aber selbst ein solcher Providentialismus braucht nicht notwendigerweise in praktischen Fatalismus auszuarten, obwohl dieser als Möglichkeit nahe liegt. Die Alternative ist eine Konzeption rationaler Reform, für die allerdings innerhalb eines solchen Weltbilds

- entweder ein eindeutig begründbarer rationaler Standard gesucht werden muss (dies ist etwa der Zugang Benthams) oder aber
- in hegelianischer Manier eine spezielle „Theorie der Praxis“ entwickelt werden muss, da ja gerade bei Berücksichtigung weitreichender dynamischer Interdependenzen der bewusste planerisch-melioristische Eingriff in eine von ewigen Gesetzen und Tendenzen beherrschte Entwicklung gravierende konzeptuelle Fragen aufwirft, die in Karl Mannheims Frage „Wer plant die Planer?“ auf einen prägnanten Nenner gebracht werden.

Ein Optimismus, der auf einer sozialtheoretisch-ökonomischen Theodizee beruht, ist auf voluntaristischer Basis nicht möglich, wohl aber gemäßigt optimistische Deutungen marktlich vermittelter Wachstumsprozesse, wie sie etwa bei David Hume (z. B. in seinem Essay „Of Refinement in the Arts“ oder seiner „History of England“) zu finden sind. Allerdings gibt es auch verschiedene Varianten eines pessimistischen Voluntarismus, der – u. a. in Calvinistischer Tradition – aus der Gefallenheit des Menschengeschlechts harsche und unharmonische Lebensformen und Koordinationsprinzipien ableitet, für die es nur dementsprechend wenig anspruchsvolle kollektive Lösungen wie den Leviathan mit seiner arbiträren Macht gibt.

Anzumerken ist schließlich, dass die Distinktion: Intellektualismus-Voluntarismus auch nicht mit der Hayekschen Unterscheidung in „*individualism true and false*“ (also: irregeleitete und -leitende Konstruktivisten vs. „gute“ Theoretiker spontaner Prozesse) zusammenfällt. Von den von Hayek entlarvten kon-

struktivistischen Irrlehrern ist Bentham Anti-Voluntarist, wohingegen Descartes und Hobbes Voluntaristen sind⁹. Bei Hayek selbst mischen sich beide Motive. Beispielsweise sind

- seine Evolutionsvorstellungen (wonach in bewährten Normen Weisheit von Generationen verkörpert ist),
- seine Betonung des Aspekts, dass Preise informieren (und nicht bloß beschränken),
- seine Vorstellung vom Wettbewerb als Entdeckungsverfahren sowie
- seine Betonung, dass es bei wirtschaftspolitischen Kontroversen nicht um Wert- oder Interessenkonflikte, sondern um Einsicht in die richtige Theorie gehe,

wohl eher intellektualistischen Denkwelten zuzuordnen. Auf der anderen Seite greift er anti-perfektionistische Argumente auf, die er bei Hume findet und bekämpft Historismus und Marxismus vorwiegend mit Argumenten aus den Arsenalen des Voluntarismus, in denen etwa die Offenheit der Zukunft oder die Bedeutung von Heterogenität in der modernen sozio-ökonomischen Dynamik betont wird.

Wie die Beispiele Hayeks und einiger von ihm geschätzter Denker wie Adam Smith und Luis Molina illustrieren, stehen Kompromisspositionen dem Erfolg theoretischer Bemühungen nicht im Wege. Der Gegensatz von Intellektualismus und Voluntarismus dürfte aber genug Orientierungskraft besitzen, um die Identifizierung von Fallen, Inkohärenzen und nichtdeklariertem metaphysischem Gepäck zu erleichtern, welche diese Kompromisspositionen mitunter bereithalten.

Abstract

Theological Concepts and their Influence on the Development of Economic Doctrines

Intellectualism and voluntarism are pivotal elements of two theological worldviews. They were developed in explicit form in the era of scholasticism by major thinkers such as Aquinas (the most prominent intellectualist), and William Ockham and John Duns Scotus, as attempts to locate God in a *complex (moral) universe including human freedom and sinfulness*. In such a universe, *it makes no sense to assume that the course of events is under perfect control of God*.

These basically theological worldviews have implications for the way in which the complexity of the physical, biological, social and economic worlds is

⁹ Ich beziehe mich hier auf *Hayeks* (1960, ch. 4; 1973, ch. 1 und 1989) breit dokumentierten Kreuzzug gegen die „Anmaßung der Vernunft“.

captured in terms of theoretical theories and models. Concerning economics, these implications are not adequately summarised by claims (to be found in the literature) according to which voluntarists (such as Duns Scotus, Petrus Olivi or Bernhardin of Siena) endorse a more modern (or more subjectivist) view concerning salient issues in scholastic economic thought such as the *justum pretium*. It is shown in this paper that the implication rather includes theoretical issues such as

- the status of market prices and natural prices,
- the relation between “natural law” and positive law,
- the role of socio-economic theory in the choice of institutional design or
- the kind of indeterminacy occasioned by multiple equilibria.

Literaturverzeichnis

- Anderson*, Gary M. (1988): „Mr. Smith and the Preachers: The Economics of Religion in the ‚Wealth of Nations‘“, *Journal of Political Economy* 96/5, S. 1066–1088.
- Bastiat*, Frederic (1964): *Economic Harmonies*. Irvington on Hudson/NY: Foundation for Economic Education.
- Berlin*, Isaiah (1978): *Russian Thinkers*. London: Hogarth Press.
- Binmore*, Ken (1998): *Game Theory and the Social Contract II: Just Playing*. Cambridge MA. und London: MIT Press.
- Cohen*, G. A. (1978): *Karl Marx’s Theory of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwall*, Steven (1999): „Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith“, *Philosophy and Public Affairs* 38/2, S. 139–164.
- Denis*, Andrew M. P. (2001): *Collective and Individual Rationality: Some Episodes in the History of Economic Thought*. Ph.D. Dissertation, Dept. of Economics, School of Social and Human Sciences, City University, London.
- Gibbard*, Alan (1990): *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Oxford: Clarendon.
- Gordon*, Barry (1995): *Economic Analysis before Adam Smith*. London: Macmillan.
- Griswold*, Jr., Charles L. (1999): *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek*, Friedrich August (1960): *The Constitution of Liberty*. London und New York: Routledge.
- Hayek*, Friedrich August (1973): *Law, Legislation and Liberty*, Vol. I, London: Routledge.
- Hayek*, Friedrich August (1989): „The Pretence of Knowledge“, *American Economic Review* 79/6, S. 3–7.
- Hobbes*, Thomas (1991): *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hume*, David (1983): *The History of England*, 6 Bände. Indianapolis: Liberty Classics.
- Hume*, David (1993): *Selected Essays*. Oxford und New York: Oxford University Press.
- Kaufert*, Erich (1998): *Spiegelungen wirtschaftlichen Denkens im Mittelalter*. Innsbruck: Studienverlag.
- Kaye*, Joel (1998): *Economy and Nature in the Fourteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kolakowski*, Leszek (1978): *Hauptströmungen des Marxismus*, Bd 2. München: Piper.
- Nicole*, Pierre (1845): *Oeuvres philosophiques et morales*. Ed. C. Jourdain. Paris. Reprint Hildesheim, 1970.
- O'Neill*, John (1998): *The Market: Ethics, Knowledge and Politics*. London und New York: Routledge.
- Poovey*, Mary (1998): *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Pribram*, Karl (1992): *Geschichte des ökonomischen Denkens*. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schneewind*, J. B. (1998): *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith*, Adam (1759, 1790, [1976]): *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by D. D. Raphael and A.L. Macfie (Bd. 1 der „Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith“); Oxford: Clarendon Press; abgek. als TMS.
- Smith*, Adam (1776 [1976]): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. by R. H. Campbell und A. S. Skinner (Bd. 2 der „Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith“); Oxford: Clarendon Press; abgek. als WN.
- Smith*, Adam (1977): *The Correspondence of Adam Smith*, ed. by E. C. Mossner und I. S. Ross (Bd. VI der „Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith“); Oxford: Clarendon Press.
- Smith*, Adam (1978): *Lectures on Jurisprudence*, ed. by R. L. Meek, D. D. Raphael und P. G. Stein (Bd. V der „Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith“); Oxford: Clarendon Press.; abgek. als LJ.
- Smith*, Adam (1980): *Essays on Philosophical Subjects*, ed. by Raphael, D. D. und Skinner, A. S. (Bd. III der „Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith“); Oxford: Clarendon Press, abgek. als EPS.
- Smith*, Adam (1983): *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, ed. by Bryce, J. C. und Skinner, A. S. (General Editor) (Bd. IV der „Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith“); Oxford: Clarendon Press.
- Weber*, Wilhelm (1959): *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

„Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften“, soweit diese Mathematik verwenden

Eine Untersuchung über die Verknüpfung von Religion, Mathematik und Wirtschaftswissenschaft in der Scholastik und in der frühen Kritik der Klassischen Politischen Ökonomie

Von *Dieter Schneider*, Bochum

I. Problemstellung

Spricht man heute von Anwendung „mathematischer Wirtschaftstheorie“, so ist vor allem gemeint, durch mathematische Techniken Implikationen zwischen Modellannahmen aufzudecken und zielentsprechende Lösungen zu ermitteln. Nach gängiger Ansicht findet die Wissenschaftsgeschichte mathematischer Wirtschaftstheorie ihren Ausgangspunkt in der britischen und französischen Grenznutzenschule, die sich zur neoklassischen Mikroökonomie mausern, mit vereinzelt Vorläufern bis ins 18. Jahrhundert¹.

Indes wird eine nur analysetechnische Anwendung der Mathematik schon um 1800 von *Novalis*² getadelt: „Die jetzige Mathematik ist wenig mehr, als ein speziell empirisches Organon ... In Europa ist sie zur bloßen Technik ausgearbeitet.“ „Echte Mathematik ist das eigentliche Element des Magiers ... Das höchste Leben ist Mathematik ... Das Leben der Götter ist Mathematik ... Reine Mathematik ist Religion“. Solche Äußerungen nur als poetischen Überschwang aus der Zeit romantischer Dichtkunst zu verwerfen, geht indes in einer Wissenschaftsgeschichte der Wirtschaftswissenschaft ebenso fehl wie die gängige Ansicht zu den Ursprüngen mathematischer Anwendungen in der Wirtschaftswissenschaft, wie das Folgende belegen will.

¹ Vgl. z.B. *Reghinos D. Theocharis*: Early Developments in the mathematical Economics. 2nd ed. London 1983; *ders.*: The Development of Mathematical Economics, The Years of Transition: From Cournot to Jevons. Houndsmills/London 1993; kritisch *Dieter Schneider*: Betriebswirtschaftslehre, Band 4: Geschichte und Methoden der Wirtschaftswissenschaft. München/Wien 2001, S. 415–446.

² *Novalis*: Sämtliche Werke, hrsg. von E. Kamnitzer. Dritter Band. München 1924, S. 305 f.

Hier ist keine Untersuchung der Beziehungen zwischen Theologie, Wirtschaftsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte der Wirtschaftswissenschaft beabsichtigt, z. B. welche Religionen die wirtschaftliche Entwicklung zu einem „Kapitalismus“ förderten oder behinderten. Das ist vielfach erforscht worden³.

Vielmehr ist die Problemstellung eine erkenntnistheoretische, methodologische: Wie haben die christliche Theologie gemeinsam mit der Mathematik als Erkenntnis- und Meßmethode ab dem 13. Jahrhundert das damalige ethisch-wirtschaftliche Denken und zu Beginn des 19. Jahrhunderts die frühe Auseinandersetzung mit der Klassischen Politischen Ökonomie beeinflusst?

Kapitel II handelt davon, wie in der Scholastik Mathematik als Erkenntnis- methode benutzt wird mit Folgen für die Grenzen gerechter Preise und die Quantifizierung von „Qualitäten“: von Dankbarkeit, Barmherzigkeit oder Gottes Gnade bis hin zur Fruchtbarkeit des Kapitals; alles Merkmale, die einer umfassenden Nutzentheorie zugrunde liegen könnten.

Kapitel III zeigt, daß in der ethisch-romantischen Schule bei der Auseinandersetzung mit der Politischen Ökonomie des *Adam Smith* Mathematik als Erkenntnis- methode einen kläglichen Nachhall findet. Der Titel dieses Beitrags lehnt sich an eine Spätschrift *Adam Müllers* an⁴.

Kapitel IV erläutert, daß im Großbritannien des frühen 19. Jahrhunderts einerseits anglikanische Geistliche, wie *William Whewell*, Einzelaussagen der Klassischen Politischen Ökonomie zurechtrücken und andererseits die theologische Befassung mit der Klassischen Politischen Ökonomie, „Christian Political Economy“⁵ benannt und gipfelnd in dem Lehrbuch *Richard Whately's*⁶, ethische

³ Erinnert sei nur an *Max Weber*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1, Tübingen 1920; *Werner Sombart*: Der moderne Kapitalismus. Bd. II: Das Europäische Wirtschaftsleben im Zeitalter des Frühkapitalismus. Erster Halbband. München/Leipzig 1928; *Josef A. Schumpeter*: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie. 3. Aufl. München 1972, 2. Teil; *Weber's Protestant Ethic*, ed. by H. Lehmann and Guenther Roth. Cambridge 1993.

⁴ *Adam Müller*: Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere. Leipzig 1819. Nachdruck in der Vierteljahresschrift „Summa“, Hellerau 1917, S. 171–200.

Adam Heinrich Müller (1779–1829) studiert Rechtswissenschaft und Naturwissenschaft, tritt zum Katholizismus über und wird als Freund von *Gentz* Gefolgsmann *Mertens*, ist zu seiner Zeit bekannter staatswirtschaftlicher Schriftsteller mit einem holländischen, ja klerikal universalistischen Denkgebäude.

⁵ Nachdem der Begriff bereits in einer Rezension zu *Alban de Villeneuve-Bargemont*: *Economie politique chrétienne ...*, 3 Bände. Paris 1834 in der *Dublin Review* 1837, S. 164–198, benutzt ist, wird er wieder aufgenommen von *Salim Rashid*: *Richard Whately and christian political economy at Oxford and Dublin*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38 (1977), S. 147–155, und umfassend bei *A. M. C. Waterman*: *Revolution, Economics, and Religion. Christian Political Economy 1798–1833*. Cambridge 1991, S. 11 f. und später.

⁶ Vgl. *Richard Whately*: *Introductory Lectures on Political Economy*. 2nd ed. London 1832 (Nachdruck New York 1966).

Normen gegen Axiome der Klassischen Politischen Ökonomie stellt und insofern manches vom heutigen Denken über das Verhältnis Ethik und Wirtschaftstheorie vorwegnimmt.

Kapitel V zieht eine Schlußfolgerung.

II. Religion, Mathematik, Geldwirtschaft und Naturphilosophie in der Scholastik

a) Den Anstoß für diese Untersuchung gab und Gegenstand dieses Kapitels ist eine These von *Joel Kaye*: Scholastiker seien durch die Verbreitung der Geldwirtschaft im 13. Jahrhundert zum Bruch mit dem Weltbild des *Aristoteles* veranlaßt worden. Jene Scholastiker entwickeln geometrische Modelle für die Analyse der Bewegungen und qualitativer Änderungen sowie zugleich neue ethische Ansichten über Geld und Kapitalmarkt (das Wucherzinsproblem). *Kayes* Buch⁷ „argues that the transformation of the conceptual model of the natural world, accomplished within the technical disciplines of the universities of Oxford and Paris c. 1260–1380, was strongly influenced by the rapid monetization of European society taking place over this same period. ... It investigates the transference of insights from the philosophical comprehension of the monetized marketplace to the philosophical comprehension of nature. It traces how those perceptual shifts essential to the emergence of modern science – the shift toward quantification, geometric representation, multiplication, relativity, probability, mechanistic order, and dynamic equilibrium – were grounded in the experience and comprehension of monetized society“. Die These *Kayes* von der geldwirtschaftlich bedingten Denkstiländerung für physikalische und in Analogie dazu ethische Probleme kann als eine Ausprägung der materialistischen Behauptung aufgefaßt werden, daß das Sein das Bewußtsein bestimme.

Für die Frühzeit des europäischen ethisch-wirtschaftlichen Denkens erscheint diese Behauptung unzutreffend: Nicht die Erfahrung (Umwelt), sondern religiöse Dogmen lenken das Denken über wirtschaftliche Fragen. Im besonderen weckt *Kayes* These deshalb Zweifel, weil zum einen Scholastiker ihre Annahmen zur Erklärung der Welt nicht hauptsächlich aus der Erfahrung (Umwelt) schöpfen, wie erst später durch *Francis Bacon* angeregt. Zum anderen beruht die schiere „Meßwut“, alles zu quantifizieren⁸, in die sich im 14. Jahrhundert Gelehrte der Merton School der Universität Oxford⁹ und der Pariser Universität

⁷ *Joel Kaye*: *Economy and Nature in the fourteenth Century. Money, market exchange, and the emergence of scientific thought.* Cambridge 1998, S. 2.

⁸ „the near frenzy to measure everything imaginable“, *John Murdoch*: *From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning.* In: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. by J. Murdoch and E. Sylla. Dordrecht and Boston 1975, S. 271–348, hier S. 287.

steigern, nicht auf beobachtbaren Sachverhalten in den geldwirtschaftlich organisierten Märkten (monetized market-places) mit ihrem Währungswirrwarr durch laufende Münzverschlechterungen. Vielmehr gehen die Konzepte, die der „Meßwut“ zugrunde liegen, von der aus der Antike übernommenen methodologischen Vorentscheidung aus, rationale Wissenschaft sei Anwendung von Mathematik. So dient bei *Plato* die Meßkunst zur Genauigkeit der Erkenntnis und zur Rangordnung von Theorien, eine Stelle aus der *Politeia* wird sogar als „Programm zur Mathematisierung der Einzelwissenschaften“ gelesen¹⁰.

Die „Meßwut“ entsteht in Übungen zur formalen Logik, vor allem für Disputationen. Die „Meßwut“ dient einer Art „Gedankenexperiment“ (secundum imaginationem) zur Erzeugung neuer logischer „puzzles“. Sie dient nicht der Konfrontation eines Kalküls mit der (naturwissenschaftlichen) Erfahrung¹¹. Dieses primär logische Anliegen erklärt auch, daß zeitlich vor physikalischen Anwendungen ethische Fragen mit dieser Methodik angegangen werden. Die ethischen Gesichtspunkte werden als gesellschaftlich objektivierbare „Nutzenmerkmale“ (nicht als subjektive) verstanden, die Bestandteile eines gerechten Preises bilden können. Doch sei die Entwicklung genauer gezeichnet.

b) Im Hinblick auf den Erwerb von Wohlstand wird die antike Tugendlehre der Selbstgenügsamkeit im christlich bestimmten Denken des europäischen Mittelalters in eine Forderung nach standesgemäßem Unterhalt umgedeutet. Betont wird der standesgemäße Unterhalt bei *Thomas von Aquin* (1225–1274), der die moraltheologische Diskussion der nächsten Jahrhunderte prägt. Er sieht als gerechten Lohn für den ungelerten Arbeiter dessen Existenzminimum an, während für qualifizierte Arbeit (etwa eines Baumeisters) ein höherer Lohn zu bezahlen sei. Nicht erläutert wird, um wieviel der gerechte Lohn des Baumeisters über dem physischen Existenzminimum liegen dürfe, damit er „standesgemäß“ vergütet werde. Das Dogma vom standesgemäßem Unterhalt schirmt Adel und Geistlichkeit vor der Forderung von Handwerkern, Bauern und Bediensteten

⁹ Dazu zählt *Edith Sylla*: Medieval Quantifications of Qualities: The „Merton School“. In: *Archive for History of Exact Sciences*, Vol. 8 (1971), S. 9–39, hier S. 24, die an Mathematik und Naturwissenschaft interessierten Theologen *John Dumbleton*, *Richard Swineshead*, *Thomas Bradwardine*, *William Heytesbury*, alle um 1330–40 Fellows der Merton School. In einer späteren Veröffentlichung zieht sie die Bezeichnung „Oxford calculators“ der Benennung „Merton School“ vor, vgl. *Edith Dudley Sylla*: The Oxford calculators. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann u. a. Cambridge 1982, S. 540–563, hier S. 541.

¹⁰ *W. Wieland*: Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982, S. 213; vgl. auch *Mechthild Dreyer*: More mathematicorum. Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert. Münster 1996, S. 26–30.

¹¹ Vgl. *Sylla*: Oxford calculators (Fn. 9), S. 542, 547, 558, 561 f.; *Alain de Libera*: Le développement de nouveaux instruments conceptuels et leur utilisation dans la philosophie de la nature au XIV^e siècle. In: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Vol. I. Edited by M. Asztalos, J. Murdoch, I. Niiniluoto. Helsinki 1990, S. 158–197, hier S. 161 f., 166 f.

(Arbeitern) nach gesellschaftlichem und materiellem Aufstieg ab und hilft so, eine vorgefundene gesellschaftliche Hierarchie zu verfestigen. Erst einer der Schöpfer des Begriffs „*économie politique*“ wendet sich gegen die scholastische Lehre von der Selbstgenügsamkeit in der Gesellschaftsklasse, in die der einzelne geboren ist. *Louis de Mayerne Turquet* fordert: Ein jeder solle nach seinen Fähigkeiten und Neigungen seinen Stand verbessern können¹².

Scholastiker suchen Ratschläge für ein gottgefälliges, sündenarmes Leben zu geben. Gleichwohl wäre es vordergründig zu schließen, Scholastiker wollten zu wirtschaftlichen Fragen nur eine „Kunstlehre“ („art“) entwickeln, keine erklärende (positive) Theorie; denn diese Trennung ist ihrem Denken fremd. „Alles Gesollte ist“ für *Thomas von Aquin* „nichts als Entfaltung des Wesens“¹³. Deshalb besteht für das Erkennen, was wovon abhängt, und für die Herleitung von Handlungsempfehlungen ein und dieselbe Erkenntnismethode: Von der Antike bis teilweise über das 18. Jahrhundert hinaus wird rationale Wissenschaft mit Anwendung von Mathematik gleichgesetzt. In einer heute für nicht-mathematische Ökonomen befremdlichen Überschätzung als Erkenntnisquelle gilt Mathematik in Form der Arithmetik als Methode zum Gewinnen neuer Erkenntnisse¹⁴, wirkt als „Entdeckungszusammenhang“ durch Gedankenexperimente, die keinen Bezug zur Realisierung haben¹⁵.

Diese methodologische Sichtweise ist der derzeitigen Wissenschaftspraxis in Mikroökonomie und Betriebswirtschaftslehre keineswegs fremd. Anhänger der Spieltheorie¹⁶ oder der „calibration“ von Steuerwirkungen auf Grundlage der Allgemeinen Gleichgewichtstheorie¹⁷ benutzen zahlenmäßige Abbilder für le-

¹² Vgl. *Louis de Mayerne Turquet*: La Monarchie aristodémocratique ou le gouvernement composé et meslé des trois formes de légitime république. Paris 1611, S. 558, zitiert nach *Alfred Bürgin*: Merkantilismus: Eine neue Lehre von der Wirtschaft und der Anfang der politischen Ökonomie. In: Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie II, hrsg. von F. Neumark. Berlin 1982, S. 9–61, hier S. 39, mit zahlreichen Verweisen; *ders.*: Zur Soziogenese der Politischen Ökonomie. Marburg 1993.

Der Protestant *de Mayerne Turquet*, 1573–1655, flieht nach Abschlichten der Hugenotten in der Bartholomäusnacht nach Genf; sein staatspolitisches Werk, um 1590 verfaßt, erscheint erst 1611.

¹³ *Nikolaus Lobkowitz*: Thomas von Aquin – Leben, Werk und Wirkung. In: Ökonomie, Politik und Ethik in Thomas von Aquins „Summa theologica“, hrsg. von P. Koslowski u. a. Düsseldorf 1991, S. 17–21, hier S. 20; *Arthur F. Utz*: Die Ethik des Thomas von Aquin, ebenda, S. 23–32, hier S. 24 f.

¹⁴ Vgl. *Ewald Schams*: Zur Geschichte und Beurteilung der exakten Denkform in den Sozialwissenschaften. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 85 (1928), S. 491–520, hier S. 497–505; *Sylla*: Oxford calculators (Fn. 9), S. 563.

¹⁵ Vgl. *de Libera* (Fn. 10), S. 162.

¹⁶ Zur Kritik daran vgl. *Dieter Schneider*: Betriebswirtschaftslehre, Band 3: Theorie der Unternehmung. München/Wien 1997, S. 134–158.

¹⁷ Vgl. z. B. *M. Rose, W. Wiegard*: Zur optimalen Struktur öffentlicher Einnahmen unter Effizienz- und Distributionsaspekten. In: Zur optimalen Besteuerung, Schriften des Vereins für Socialpolitik, N. F., Bd. 128. Berlin 1983, S. 9–162; *M. Rose, H.-D.*

diglich Erdachtes als Erkenntnismethode, wobei sie ihr Erdachtes irrtümlich für Erklärungsmodelle halten. Zahlreiche Planungsmodelle als Ableger von Gleichgewichtsmodellen werden nicht selten zugleich als Erklärungen für eine äußerst ungleichgewichtige Realität angesehen, etwa das Capital Asset Pricing Model für Börsenkurse oder die Berechnung eines Unternehmenswerts mittels Weighted Average Costs of Capital (WACC-Salbereien)¹⁸.

c) Während die Anwendung von Zahlen und Arithmetik bei Kontrollaufgaben uralte ist¹⁹, lassen sich die Anwendungen der Mathematik als Erkenntnismethode und in Planungsrechnungen auf die Zahlenmystik des *Pythagoras* zurückführen. Mathematik als Erkenntnismethode benutzt, findet sich in den obskuren Ausführungen des *Aristoteles* zum gerechten Preis im bilateralen Monopol²⁰. Ein Rückgriff auf die Zahlenmystik des *Pythagoras* wird auch für die als Planungsrechnungen zu deutenden, ansatzweisen Lust- und Leid-Messungen des *Protagoras* behauptet²¹, eine der frühen Quellen eines Utilitarismus, wie er sich nach *Bentham* ausgangs des 19. Jahrhunderts bei *Jevons*, *Edgeworth* und *Sidgwick* entfaltet. Lust- und Leid-Messungen sind Rationalisierungen der Selbstsucht und folglich im scholastischen christlichen Denken eine Todsünde, weil dieses Denken, betont auf das Jenseits bezogen, Vergebung der irdischen Sünden erhofft. Erst Perversionen der katholischen Lehre, wie der Ablaßhandel, beinhalten eine „religiöse“ Lust- und Leid-Messung, z. B. in dem Festpreis, den Papst *Clemens V.* für den Nachlaß eines Jahres Fegefeuer bestimmt²². Erleichtert wird

Wenzel: Aufkommensneutrale Substitution von Einkommen- gegen Mehrwertsteuer – Eine Analyse der Beschäftigungs-, Output- und Inflationseffekte. In: Beiträge zur neueren Steuertheorie, hrsg. von D. Bös u. a. Berlin usw. 1984, S. 162–188.

¹⁸ Kritisch dazu *Dieter Schneider*: Marktwertorientierte Unternehmensrechnung: Pegasus mit Klumpfuß. In: Der Betrieb, Jg. 51 (1998), S. 1473–1478; *ders.*: Oh, EVA, EVA, schlimmes Weib: Zur Fragwürdigkeit einer Zielvorgabekennzahl nach Steuern im Konzerncontrolling. In: Der Betrieb, Jg. 54 (2001), S. 2509–2514; *ders.*: Substanzerhaltung bei Preisregulierungen: Ermittlung der „Kosten der effizienten Leistungsbereitstellung“ durch Wiederbeschaffungsabschreibungen und WACC-Salbereien mit Steuern? In: Neuere Ansätze der Betriebswirtschaftslehre – in memoriam Karl Hax, Sonderheft 47 der zfbf 2001, S. 37–59, bes. ab S. 45.

¹⁹ Tontafeln der Sumerer um 3.500 v. Chr., früheste Belege einer Schrift, sind als Rechnungen für die täglichen Lieferungen von Bier und Brot gedeutet worden, vgl. *Adam Falkenstein*: Archaische Texte aus Uruk. Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warda, Band 2. Berlin 1936, S. 48, Tafel 60, Abb. 585.

²⁰ Vgl. *Aristoteles*: Nikomachische Ethik, hrsg. von E. Bien. 4. Aufl. Hamburg 1985, 5. Buch, 7./8. Kapitel Randnr. 1133a–1133b, S. 111–114; zur Auslegung *Murray N. Rothbard*: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Vol. I: Economic Thought before Adam Smith. Aldershot/Brookfield 1995, S. 9 f.; *S. Todd Lowry*: The Archeology of Economic Ideas. Durham 1987, S. 183–185; *Kaye*: Economy and Nature (Fn. 7), S. 40–47.

²¹ Vgl. *Lowry*: The Archeology (Fn. 19), Kap. II und IV.

²² Vgl. *William E. Lunt*: Papal Revenues in the Middle Ages, Vol. 1, New York 1965, S. 111–125.

der Weg zu solchen Perversionen einer Religion durch wissenschaftliche Bemühungen zur Quantifizierung von Qualitäten.

d) Die frühe Scholastik folgt in ihrer Naturerklärung *Aristoteles*. Nach ihm gehören Quantitäten und Qualitäten verschiedenartigen Kategorien an. Der Versuch einer Quantifizierung von Qualitäten ist dem Denkstil des *Aristoteles* fremd. Die Quantifizierung von Qualitäten entwickelt sich an Übungen in formaler Logik, vor allem für Disputationen (Fn. 11) und, soweit verbale Ausführungen verlassen werden, äußert sie sich in Linien und Flächen für Intensitäten²³.

Die Forschungsrichtung der „*Calculationes*“ bietet wenig an Rechnungen und Gleichungen, sondern ergeht sich überwiegend in verbalen Ausführungen über Veränderungen am Beispiel tatsächlicher oder eingebildeter physikalischer Sachverhalte, sowie über Trugschlüsse bei deren Variation zu unendlich oder null. *Swineshead* und zuvor (1335) *Heytesbury* schreiben zwar längere Ausführungen über Maximum und Minimum; aber damit sind keine Extremwertbestimmungen von Funktionen gemeint, sondern Bezeichnungen von Begrenzungen schlechthin: „Under „maximum“ and „minimum“ are ... subsumed such terms as „first“ and „last“, „quickest“ and slowest“, „strongest“ and „weakest“, „most intense“ and „most remiss“²⁴. In *Swinesheads* „*Liber calculationum*“ ist der Zweck „to derive surprising or counter-intuitive results and to determine whether or not these must be accepted“²⁵.

Die Scholastik unterstellt, daß „alles, was in der Welt als „intensive“ Größen physischer oder geistiger Art, im weitesten Sinne genommen, anzusehen ist, genau so gut meßbar ist wie ausgedehnte räumliche Größen“²⁶. Inhaltlich wird die Quantifizierung von Qualitäten auf alle Bereiche scholastischer Wissenschaft ausgedehnt; denn zwischen physikalischen und mentalen Eigenschaften wird nicht unterschieden. Die Scholastik „hat grundsätzlich alles für direkt meßbar gehalten und auf der anderen Seite nichts oder fast nichts wirklich gemessen ... es wird stattdessen von Anfang an und meist völlig willkürlich eine Zu-

²³ Vgl. *Amos Funkenstein*: *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton 1986, S. 309–315.

²⁴ *Curtis Wilson*: *William Heytesbury. Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*. Madison 1960, S. 69 f., zu *Swineshead* S. 7.

²⁵ Vgl. *Sylla*: *Oxford calculators* (Fn. 9), S. 561, 568. Das „*Liber calculationum*“ ist um 1340/50 geschrieben, gedruckt Venedig 1520; vgl. auch *Anneliese Maier*: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*. 2. Aufl. Roma 1951, S. 235, und *Murdoch*: *Unitary character* (Fn. 8), S. 318; *Kaye*, *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 251, nennt als vollständigen Titel „*Subtillissimi Ricardi Suiseth Anglici Calculationes noviter emendate atque revise*“ [Suiseth = Swineshead].

²⁶ *Anneliese Maier*: „Ergebnisse“ der spätscholastischen Naturphilosophie (1960). In: *dies.*: *Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts* I. Roma 1964, S. 425–457, hier S. 437; das folgende Zitat *dies.*: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*. 2. Aufl., Roma 1966, S. 114 f.

ordnung zwischen der zu messenden Größe und einer beliebigen Zahl vorgenommen, wobei die Vorstellung der physikalischen Dimension überhaupt nicht auftaucht. Man kommt so zu einem Rechnen, das keinerlei Kontakt mit der Erfahrung und keinerlei Möglichkeit der Verifizierung an dieser hat, und das andererseits über das auf diesem Gebiet tatsächlich Erreichbare und Erreichte falsche Vorstellungen gibt“.

Da Theologie das Denken der Gelehrten leitet, entwickelt sich anfangs ein Schwerpunkt in der versuchten Quantifizierung religiöser Begriffe, wie Liebe, Gnade, Barmherzigkeit²⁷. Dieser Forschungsansatz mußte mangels interpersonell nachprüfbarer Maßgrößen scheitern.

Bei nicht-physikalischen Fragen bildet Geld in der Funktion als Tauschmittel die naheliegende und allgemein benutzte Maßgröße für die Quantifizierung von Qualitäten. So kalkuliert der Magister der „Artistenfakultät“ (Philosophie und Naturwissenschaften) und mehrmalige Rektor der Pariser Universität *Jean Buridan* (um 1300–nach 1358, vor 1361²⁸) den ethischen Wert eines „Danke schön“ (*grates domine*): Wenn jemand 10 Währungseinheiten verschenke und dafür ein „Danke schön“ empfängt, so scheint keine Gleichwertigkeit (Gerechtigkeit) in diesem Tausch von Geld gegen einen verbalen Dienst vorzuliegen. Aber angenommen, der Schenker sei sehr reich und bedürfe des Geldes nicht, wohl aber der Anerkennung, während der Empfänger des Geldes ein armer Mann von hoher Ehre und Güte sei, so Sorge das „Danke schön“ durchaus für einen „gerechten“ Preis, für Gleichwertigkeit des „Tausches“ zwischen beiden²⁹. Da *Buridan* in seiner „Ethik“ die bis dahin am besten ausgebaute Lehre von den Geldfunktionen vorträgt (Geld als Wertträger durch Raum und Zeit, von beliebiger Teilbarkeit usw.³⁰), stützt das Beispiel nicht die These *Kayes* von der Verbreitung der Geldwirtschaft als Anstoß für die Messung von Qualitäten. Vielmehr bietet *Buridan* nur ein theoretisches Beispiel für einen gerechten Preis eines Dienstes, das schon bei *Aristoteles* stehen könnte, wenn dieser nicht Dienste aus seinen Überlegungen zum gerechten Preis ausgeklammert hätte.

²⁷ Vgl. *Rega Wood*: Calculating Grace: The Debate about Latitude of Forms According to Adam de Wodeham: In: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Vol. 2, ed. by M. Asztalos u. a. Helsinki 1990, S. 373–391; *Janet Coleman*: Jean de Ripa, OFM, and the Oxford Calculators. In: *Medieval Studies*, Vol. 37 (1975), S. 130–189; *Kay*, *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 166 f.

²⁸ Vgl. *Bernd Michel*: Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Teil 1. Berlin 1985, S. 401 f.

²⁹ Vgl. *Jean Buridan*: *Quaestiones in decem libros ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*. Oxford 1937, V. 14., 423–425; zitiert nach *Kaye*, *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 143.

³⁰ Vgl. *S. P. Altmann*: Buridan(us), Jean. In: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. 4. Aufl. Dritter Band. Jena 1926, 127 f.

Buridans Bekanntheit beruht noch heute hauptsächlich auf der Metapher von *Buridans* Esel: Ein Esel, der sich nicht entscheiden könne, welches von zwei ihm gleich genußvoll erscheinenden Heubündeln er fressen solle, verhungere letztlich. Der seinen Nutzen maximieren wollende Esel ist entscheidungs- und handlungsunfähig, weil er nur in einem statischen Modell denkt und übersieht, daß Heubündel auch nacheinander vertilgt werden können. Zur Ironie in der Wissenschaftsgeschichte gehört, daß diese Metapher in *Buridans* zahlreichen Schriften nicht zu finden ist, wohl aber bei anderen: bei *Marsilius von Inghen*, einem Schüler *Buridans* und Gründer der Universität Heidelberg, in der Gestalt eines Hundes, der zwischen zwei Broten zu wählen hat, und 1396/7 bei *Blasius von Parma* (zu dieser Zeit Professor der Artistenfakultät in Bologna), bei dem an die Stelle des Esels und zweier Heubündel ein Hund und zwei Fleischstücke treten³¹.

e) Methodologisch setzt die Quantifizierung von Qualitäten eine Maßgröße voraus, nach deren Einheiten unterschiedliche Qualitäten abgestuft und addierbar aufgelistet werden können. Das Finden von addierbaren Qualitätsabstufungen verlangt erfahrungswissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten mit reproduzierbaren Ergebnissen. Dies wird im Wissenschaftszweig der „*Calculations*“ außer acht gelassen aufgrund des Ziels, Übungen in Logik zu veranstalten und logische Rätsel zu suchen, wobei nicht reale, sondern imaginäre Fälle den Inhalt bilden³². Das Vorurteil, rationale Wissenschaft sei mit Anwendung von Mathematik und Logik gleichzusetzen, erleichtert die Annahme, eine Quantifizierung von sämtlicher Qualitäten sei erreichbar.

Ein erster Schritt zur Quantifizierung von Qualitäten besteht darin, innerhalb einer Qualität(sart) eine Spannweite zulässiger Qualitätsabweichungen (*latitudo qualitum*) zuzugestehen. Für die Ethik prägt *Thomas von Aquin* den Begriff der *latitudo* als Spanne, innerhalb derer qualitative Unterschiede noch als eine Qualität verstanden werden: Die Erfordernisse der Tugend seien erfüllt, wenn die Handlungen und Gedanken einer Person innerhalb dieser Tugend- oder Gerechtigkeitsspanne liegen³³.

Ob *Thomas von Aquin* den gerechten Preis als eine genau zu beziffernde Zahl versteht oder als Preisspanne, ist angesichts sich widersprechender Zitate kaum zu entscheiden³⁴; jedenfalls verwendet er den Begriff *latitudo* nicht für die Spanne, in der sich ein gerechter Preis bewege.

³¹ Vgl. *Maier*: Vorläufer Galileis (Fn. 26), S. 249 f., 297.

³² *Sylla*: *Oxford Calculators* (Fn. 9), S. 560.

³³ Vgl. *Edith Sylla*: *Medieval Concepts of the Latitude in Forms: The Oxford Calculators*. In: *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, Vol. 40 (1973), S. 223–283, hier S. 228.

³⁴ Entgegen *Kaye*: *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 99 f., vgl. dessen Zitate S. 99 mit denen S. 95 f.

Spätere Scholastiker verstehen den gerechten Preis als Preisspanne³⁵. *Latitudo* als Bezeichnung für den zulässigen Abstand von einem gerechten Preis-Mittelpunkt benutzen erstmals *Pierre Olivi*, General des Franziskaner-Ordens und zeitweilig als Ketzer geltend (um 1248–1298), und der in Oxford, Paris und Köln lehrende Franziskaner *Duns Scotus* (um 1266–1308)³⁶. Diese augenscheinlich praxisnahe Aufweichung gibt jedoch den anfänglichen Normgehalt des gerechten Preises teilweise auf, der als bewußtes soziales Austauschverhältnis im voraus fixiert sein sollte und nicht als Marktpreis im Sinne eines ungeplanten Ergebnisses eines machtfreien Handelns gedacht wird³⁷.

Nach *Kaye*³⁸ könne unmöglich gesagt werden, ob die ökonomische Lösung einer rechtmäßigen Spanne des gerechten Preises das philosophische Verständnis beeinflusst habe, von punktgenauen wissenschaftlichen Aussagen zu einer Spannweite zulässiger Qualitätsabweichungen überzugehen, oder umgekehrt, oder, was er glaube, der Einfluß in beide Richtungen geht.

Demgegenüber scheint dem Verfasser, daß kein Einfluß bestanden hat, sondern (wie so oft) lediglich eine Namensgleichheit eine Sachverwandtschaft suggeriert. Beachtet man die Wissenschaftsgeschichte des Begriffs *latitudo*, so steht er jahrhundertlang für einen Erfahrungssachverhalt aus damals nicht getrennten Wissenschaftsgebieten, daß nämlich jede praktische Erhebung Ungenauigkeiten in der Beobachtung kennt: ausgehend von der Medizin (*Galen* im 2. Jahrhundert), über die Medizin und Philosophie (*Averroë*), Pharmazie (*Arnald von Villanova*) zur Ethik bei *Thomas von Aquin* oder *Duns Scotus*³⁹. In diese Schublade gehört auch die Spanne des gerechten Preises.

Die Ungenauigkeitsspanne bei Beobachtungen und die Zuordnung, welche Qualitätsabweichungen noch in einer Qualitätsstufe liegen, bleiben im Bereich der begrifflichen Abgrenzungen und a priori-Setzungen. Demgegenüber führt eine Quantifizierung von Qualitäten durch den Gedanken: Eine größere Hitze wird durch eine längere *latitudo* abgebildet, gleiche Abstände in der Maßgröße

³⁵ Noch *Lessius* (1554–1623), dem Antwerpener Finanzmarkt aufgeschlossen gegenüber stehender Jesuit betont, daß der gerechte Preis zwischen einem Minimum und einem Maximum liege, vgl. *Leonhardus Lessius*: *Liber secundus De iustitia et jure, et virtutibus annessis institae, vitisque contrariis*. Lüttich 1605, hier zitiert die Ausgabe von Antwerpen 1626, XXI, 19.

³⁶ Vgl. *Petrus Johannis Olivi*: *Tractatus de emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, hrsg. von G. Todesschini. Roma 1980, S. 53; *John Duns Scotus*: *Quaestiones in quattuor libros sententiarum* (Opus Oxoniense), hrsg. von L. Wadding. Paris 1894, sent. IV, 283b; zitiert nach *Kaye*, *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 126, 184, 249 f.

³⁷ Vgl. *George O'Brien*: *An Essay on Medieval Economic Teaching*. New York 1967, S. 117.

³⁸ Vgl. *Kaye*: *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 183.

³⁹ Vgl. *Sylla*: *Medieval Quantifications* (Fn. 9), S. 16–22; *Kaye*, *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 181 f.

latitudo stehen für gleiche Änderungen in der qualitativen Intensität⁴⁰, eine Maßgröße ein, mit der qualitative (ordinal zu messende) Begriffe als quantitative abgebildet werden. Erst die Annahme addierbarer Qualitätsabstufungen, wie sie die Merton School für einen Teil des physikalischen Denkens voraussetzt, sichert logisch die Quantifizierung, während die Ungenauigkeitsspanne bei Beobachtungen und die Zuordnung, welche Qualitätsabweichungen noch in einer Qualitätsstufe liegen, im Nominell-Begrifflichen oder qualitativ zu Ordnenen bleiben.

f) Die zweite methodische Neuerung durch das „Forschungsprogramm“ der Quantifizierung von Qualitäten besteht in einer Denkstiländerung für die Erklärung von Bewegungs- oder Erzeugungsprozessen. Grundlegend von *Aristoteles* abweichend, entwickeln verschiedene Scholastiker eine Theorie der Bewegungsursachen: die Impetustheorie, nach der eine gleichförmige Bewegung durch eine besondere „Kraft“, eben den Impetus, verursacht wird. Nicht körperliche Dinge übertragen die Bewegung und Geschwindigkeit von einem Körper auf einen anderen, sondern eine unkörperliche „Kraft“ verleiht die Geschwindigkeit, die der bewegende Körper dem zu bewegenden gleichsam einpflanzt. Damit ist noch keine Maßgröße gefunden, um Qualitätsänderungen (wie die Übertragung der Geschwindigkeit von einem Körper auf einen anderen) zu quantifizieren, sondern nur ein möglicher Erklärungsweg. Die klassische Mechanik verwirft später diesen Erklärungsweg; „denn eine gleichförmige Bewegung bedarf zu ihrer Erhaltung keiner Kraft“⁴¹.

Wirtschaftswissenschaftlich bedeutsam ist, daß bereits vor der Entfaltung der Impetustheorie in der Physik sich eine, dieser Theorie ähnliche⁴² ökonomische Anwendung in *Olivis* Ethik findet: Bei Bewegungs- oder Erzeugungsprozessen entstehe eine Art Kraftübertragung, sowohl beim abgeschossenen Pfeil als auch bei Lebewesen⁴³. Die vermittelnde Kraft nennt *Olivi* ratio seminalis, und er spricht in seiner Ethik dem damals als unfruchtbar geltenden Geld eine seminales ratio lucrosi, also eine keim- oder samenartige Kraft der Vermehrung zu, wenn dem Geld Fleiß und Arbeit im Sinne einer gemeinnützigen Investitionsabsicht beigegeben wird⁴⁴. *Olivi* rechtfertigt mit dieser Kopplung von Geld mit

⁴⁰ Vgl. die Zitate aus *Dumbleton* bei *Kaye*: *Economy and Nature* (Fn. 7), S. 188.

⁴¹ *Maier*: *Zwei Grundprobleme* (Fn. 25), S. 123.

⁴² *Maier*: *Zwei Grundprobleme* (Fn. 25), S. 153, behauptet, daß die Auffassung *Olivis* „verschieden ... von der eigentlichen Impetustheorie ist“.

⁴³ Vgl. *Petrus Johannis Olivi*: *Quaestiones in secundum librum Sententiarum, quas primum ad fidem*, hrsg. von B. Jansen. Quaracchi 1922, quaestio 31, zitiert nach *Michael Wolff*: *Mehrwert und Impetus bei Petrus Johannis Olivi. Wissenschaftlicher Paradigmenwechsel im Kontext gesellschaftlicher Veränderungen im späten Mittelalter*. In: *Sozialer Wandel im Mittelalter*, hrsg. von J. Miethke und K. Schreiner. Sigmaringen 1994, S. 413–423, hier S. 416 f.

⁴⁴ Vgl. *Olivi*: *Tractatus* (Fn. 35), S. 85; *Wolff*: *Mehrwert und Impetus* (Fn. 43), S. 420 f.

Fleiß (Einfallsreichtum), der auf Gemeinnützigkeit zielt, in der scholastischen Wucherzins-Ethik einen Zinsgrund als eine Kompensation für entgangenen Gewinn (*lucrum cessans*). Er schafft damit eine Keimzelle für die spätere „Mehrergergiebigkeit der Produktionsumwege“ und züchtet einen Killervirus gegen das Zinsverbot, bei dessen Weitergelten eine Kapitalmarkttheorie sich erübrigte hätte.

Der Impetus dient 1319/20, also Jahrzehnte nach *Olivi*, dem Franziskaner *Franciscus de Marchia* dazu, das Sakrament der Eucharistie plausibel zu machen: „So wie im Wurfgeschöß eine bewegende Kraft vom Werfer gleichsam hinterlassen werde, sei in der Hostie eine *virtus* enthalten, die ihr nicht ursprünglich angehöre, sondern von Gott nachträglich mitgeteilt worden sei“⁴⁵.

Die religiöse Analogie und die wirtschaftswissenschaftliche Anwendung⁴⁶ werden vor der physikalischen Entfaltung der Impetustheorie ausgearbeitet, in der angeblich zum ersten Mal die Erkenntnis auftaucht, „dass eine irdische, von einem Menschen verursachte Bewegung etwas ist, was unabhängig von ihm weiterbesteht und was an sich, wenn keine äußeren Einwirkungen statthaben, in alle Ewigkeit weiterdauern kann“⁴⁷. Diese theoretische „Zwischenstufe zwischen Aristotelismus und klassischer Mechanik“ wird bei *Ockham*, *Buridan*, *Oresme* und anderen in jeweils verschiedenen Varianten vorgetragen⁴⁸.

g) Obwohl die wirtschaftswissenschaftliche Anwendung und die religiöse Analogie vor der physikalischen Entfaltung der Impetustheorie entstanden sind,

Auf *Olivi* bauen (ohne ihn zu zitieren) *Bernhardino von Siena* (1380–1444) und der zum Erzbischof von Florenz aufsteigende Dominikaner *Antonino von Florenz* (1389–1459) auf (vgl. *Odd Langholm: Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money & Usury*. Leiden 1992, S. 345). Deshalb überrascht nicht, bei *Bernhardino* wortgleiche Aussagen über die keimartige Kraft der Vermehrung zu finden, die Geld zu (Investitions-)Kapital macht, vgl. die Zitate bei *Oswald von Nell-Breuning: Grundzüge der Börsenmoral* (1928). Neudruck Münster u. a. 2002, S. 113 f.

⁴⁵ *Wolff*: Mehrwert und Impetus (Fn. 43), S. 414 f.; kommentierend *Maier*: Zwei Grundprobleme (Fn. 25), S. 181–197.

⁴⁶ *Wolff*: Mehrwert und Impetus (Fn. 43), S. 423, behauptet, das scholastische Denken zu Bewegungs- und Erzeugungsprozessen sei ein Ursprung der Mehrwerttheorien, die „Standardwerke zur Geschichte ökonomischer Theorien nicht bis ins 13. Jahrhundert“ zurückführen. Dies tun Standardwerke zu recht, da nicht jeder Gewinn aus Kapital dem *Marxschen* Mehrwert unterzuordnen ist.

⁴⁷ *Anneliese Maier*: Galilei und die scholastische Impetustheorie. In: *dies.*: Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts II. Roma 1967, S. 465–490, hier S. 468; ausführlicher *dies.*: „Ergebnisse“ (Fn. 26), S. 441–444.

⁴⁸ *Anneliese Maier*: Die naturphilosophische Bedeutung der scholastischen Impetustheorie (1955). In: *dies.*: Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts I. Roma 1964, S. 353–379, hier S. 353; *dies.*: Zwei Grundprobleme (Fn. 25), S. 154–314.

Zur Entwicklung der Impetustheorie vgl. auch *Jürgen Sarnowsky*: Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles. Münster 1989, S. 381–404.

ordnet dennoch das Schrifttum bisher die Spanne zulässiger Qualitätsabweichungen und die Lehre von einer unkörperlichen Kraft, die Bewegung erzeugt, der Naturphilosophie zu. Tatsächlich werden jedoch beide Denkmuster zur Quantifizierung von Qualitäten ursprünglich in der Ethik benutzt, und diese schließt damals Ökonomik ein.

Unabhängig von Einflüssen der „monetized marketplaces“ verwenden die Oxford calculators in den Übungen zur Logik erstmalig mathematische Funktionen für physikalische Abhängigkeiten⁴⁹. Zwar sei *Bradwardines* konkrete Formel für die Abhängigkeit zwischen Geschwindigkeit einerseits, dem Quotienten aus Kraft und Widerstand andererseits, völlig falsch, die Zukunftswirkung der Methode aber umso gewichtiger⁵⁰. *Thomas Bradwardine* (ca. 1295–1349) war ab 1323 Fellow der Merton-School, später Kanzler von Saint-Paul in London, Beichtvater König Edwards und schließlich Erzbischof von Canterbury.

Im Laufe des 14. Jahrhunderts folgt auf die Denkstiländerung von der Punkt-Gerechtigkeit zur Spannen-Gerechtigkeit ebenfalls ein Wechsel in der mathematischen Methodik: An die Stelle der Arithmetik und Wortalgebra⁵¹ zur Quantifizierung von Qualitäten in Oxford tritt in Paris die Geometrie, nachdrücklich vollzogen durch *Buridans* Schüler *Nicolas Oresme* (1323–1382), der in der Geschichte der Geldtheorie meist *Buridan* unberechtigt vorgezogen wird⁵².

Geometrie gilt, im Unterschied zur elementaren Arithmetik, nicht als „Entdeckungskunst“ neuer Tatsachen, sondern als „Beweiskunst“ für Einsichten in Längen-, Flächen-, Winkel- und Raumverhältnisse. Die Anschaulichkeit der Geometrie legt nahe, bei vermuteten Naturgesetzmäßigkeiten Geometrie als Beweismittel einzusetzen. Aus dieser Sicht folgt ein gegenüber der Arithmetik anderer Erkenntnisanspruch: Mathematik wird nicht mehr der Wunsch beigelegt, ein Gewinnen sicherer neuer (punktgenauer) Erkenntnisse zu bieten. Vielmehr wird das Ideal einer absoluten Exaktheit aufgegeben⁵³.

⁴⁹ Vgl. *Thomas Bradwardine*: De proportione velocitatum in motibus (1328), zitiert nach der Übersetzung durch *H. Lamar Crosby*: *Thomas of Bradwardine His Tractatus de Proportionibus*. University of Wisconsin Press 1955.

⁵⁰ Vgl. *Anneliese Maier*: Rezension zu *H. Lamar Crosby, Jr.*: *Thomas of Bradwardine, His Tractatus de proportionibus, Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, abgedruckt in *dies.*: *Ausgehendes Mittelalter, Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts II*. Roma 1967, S. 458–461, hier S. 459. Das folgende nach der Biografie in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. *N. Kretzmann*. Cambridge 1982, S. 887.

⁵¹ Wortalgebra verwendet Buchstaben für Größen, mit denen gerechnet wird, kennt aber noch keine Symbole für die Beziehungen zwischen diesen Größen, z. B. fehlt das Gleichheitszeichen; es muß durch einen Satz ausgedrückt werden, vgl. *Maier*: *Vorläufer Galileis* (Fn. 25), S. 83.

⁵² Vgl. dazu *Bernd Michel*: *Johannes Buridan*, Teil 2. Berlin 1985, S. 895.

⁵³ Vgl. *Funkenstein* (Fn. 23), S. 312–317.

Mathematik als Beweismittel ebnet drei Jahrhunderte später den Weg zur Deduktion aus Erfahrungssätzen, die für wahr gehalten werden. Diesen Erkenntnisanspruch für quantitative Methoden erheben die Logik von Port Royale zur Zeit *Descartes*⁵⁴ und noch später *Hobbes*, *Locke* und *Hume*. Teils über Entscheidungslogik, vor allem aber durch sklavische Anlehnung an die klassische Mechanik wandert Mathematik nach und nach in die noch heute gelehrte Wirtschaftstheorie.

III. Mathematik und Religion in der ethisch-romantischen Staatswissenschaft Adam Müllers

a) Die für den Titel dieser Untersuchung herangezogene Spätschrift *Adam Müllers*⁵⁵ wiederholt hauptsächlich früher von ihm Veröffentlichtes und fordert, „aus sämtlichen zersplitterten Staatswissenschaftens [!] die nicht zur Rechtslehre gehören, ist eine einzige Wissenschaft zu bilden“. Wie sich aus den „Beziehungen, in die sich der natürliche Mensch gestellt findet, zwei ebenso entgegengesetzte Wissenschaften, die Rechtslehre nämlich und die Klugheitslehre [die Politik und Ökonomik zusammenfaßt] ... ergeben mußten, so zeigt sich nunmehr ... auch eine unentbehrliche dritte Wissenschaft, nämlich die Wissenschaft von den geoffenbarten göttlichen Wahrheiten, oder die Theologie, in welcher die streitenden Elemente des irdischen Daseins, das Recht und die Klugheit, sich als Gerechtigkeit und Liebe in ewiger Vereinigung darstellen“.

„Die Ökonomik oder allgemeine Staatswirthschaft ... hat es mit der positiven Einrichtung Gottes, des Hausvaters, zu tun ... Die Ökonomik geht von der Erkenntnis aus, daß der Mensch ein Kind sei in der großen Familie Gottes, Glied in dem großen Haushalte oder Staate unter dem Haupte Gottes“. *Müller* nimmt mit dem „Hausvater“ einen Leitgedanken der praxisbezogenen frühen „Handlungswissenschaft“⁵⁶ auf, ohne diesen aber auf strittige Einzelfragen anzuwenden, wie sie schon die scholastischen Moralthologen erörterten.

„In der Moral und der Rechtslehre kommt es überall auf eine Tatsache an, auf ein gegebenes, göttliches oder menschliches Gesetz. In der Ökonomik und

⁵⁴ Als Logik von Port Royale wird *Antoine Arnauld, Pierre Nicole: La logique, ou l'Art de penser* (1662), Nachdruck hrsg. von P. Clair, F. Gibral. Paris 1965, bezeichnet. Vgl. dazu *Ian Hacking: The Emergence of Probability*. Cambridge u.a. 1975, S. 70.

⁵⁵ *Müller: Von der Notwendigkeit* (Fn. 4), S. 181–186.

⁵⁶ Vgl. z.B. *Benedetto Cotrugli Rauego: Della Mercatura et del Mercante perfetto*, geschrieben 1458, erstmals veröffentlicht Venedig 1573, Kapitel 2 und 3, oder *Johann Carl May: Versuch einer allgemeinen Einleitung in die Handlungswissenschaft*. Erster, oder allgemeiner Theil. Altona/Lübeck 1763, neue, vermehrte und verbesserte Auflage. Altona 1780, Erster Theil.

Politik beruht alles auf einem mit Menschen (oder um des Menschen willen mit den Dingen) abzuschließenden Bund, Kontrakt oder Verkehr, kurz, auf Gegensatz, Gegenseitigkeit, Wechselwirkung.“

Müllers frühere Bemühungen, aus seiner „Lehre vom Gegensatz“ heraus Mathematik als Metapher zur Erläuterung einer Wirtschaftslehre zu verwenden, bleiben in dieser Absichtserklärung zu einer religionsbezogenen Wirtschaftslehre außen vor. Deshalb sei auf *Müllers* methodologisches Vorgehen in seinen früheren Schriften näher eingegangen.

b) Der erste methodische Verweis auf die Mathematik findet sich in einer frühen philosophischen Untersuchung *Müllers*⁵⁷: „Mathematik ist die Geschichte des Positiven und Negativen. Nur in diesem Sinne heißt sie Mathematik und ist mit der Lehre vom Gegensatz gleichbedeutend“. Dort findet sich freilich nur Gequatsche, z. B.: „die Lehre von der Stetigkeit (Geometrie) steht der Lehre von der Zahlheit (Arithmetik) entgegen. Der Zahlheitsbegriff: Eins ist nicht möglich ohne das Kontinuum (den Stetigkeitsbegriff der Einheit). Der Stetigkeitsbegriff: Dimension (Winkel) ist nicht möglich ohne den Zahlheitsbegriff: Zwei. Die Eins ist eine gestetigte Zwei“.

Jedoch in späteren Schriften wird Mathematisches immerhin zu einer ansatzweisen Vorwegnahme des Bildes von den *Thünenschen* Kreisen benutzt: Wenn die Wirkungen der Ergiebigkeit des Bodens und der Arbeitsteilung „auf der Oberfläche der Erde eine Zeitlang fortgedauert haben, so bilden sich dieselben fast mathematisch ... ab. Es entstehen nämlich auf der Oberfläche der Erde vielfältige Kreislagen, ... in deren Mittelpunkte die Arbeiter ihren Sitz aufschlagen ..., damit die Arbeit in jedem Augenblicke des Bedürfnisses sich nach allen Teilen der Landfläche mit Leichtigkeit bewegen könne und damit von allen Teilen der Peripherie die Landproduktion wieder mit Leichtigkeit zusammenströmen und einen Markt bilden könne. Hier zeigen sich die Landrente und der Arbeitslohn in ganz bestimmter und unendlicher Wechselwirkung ... Und so möchten wir dann die isolierte Landwirtschaft mit einem Zirkel vergleichen, worin alle Teile in Beziehung auf den Mittelpunkt und in Wechselwirkung mit demselben stehen müssen; die auf einem Markt begründete dagegen mit einer Ellipse, in deren einem Brennpunkte der Markt, in dem anderen der Landwirt steht und wo sich dann bei Vergänglichkeit des einen Brennpunktes, nämlich des Marktes, sehr leicht der Fall ereignet, daß die Ellipse zerreißt und die ganze Unternehmung unsers merkantilischen Landwirtes zuschanden wird“⁵⁸.

⁵⁷ *Adam Heinrich Müller*: Die Lehre vom Gegensatz. Berlin 1804, Nachdruck in: *Adam Müller* Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. von J. Baxa. 2. Aufl., Jena 1931, S. 215–280, hier S. 249, 252, Hervorhebungen weggelassen.

⁵⁸ *Adam Müller*: Agronomische Briefe (1812). In: *ders.*: Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. von J. Baxa, 2. Aufl., Jena 1931, S. 134–188, hier S. 136; das folgende S. 159.

„Der Markt würde unzählige Vorteile zur Verfeinerung, zur Veredlung der Produktion ... gewähren ...; hingegen würde auf den entlegenen und isolierten Gebieten der Landwirtschaft ... sich die Persönlichkeit behaupten ... Hier würde gewirtschaftet werden, um des dauerhaften Beieinanderseins der Personen willen, während dort von dem zufälligen und momentanen Zusammenströmen der Sachen die ganze Bewirtschaftung abhinge: hier würde mehr die Freiheit, dort mehr die äußere Notwendigkeit regieren.“

c) Die „Elemente des Nationalreichtums“ sind „Land, Arbeit, physisches Kapital in Geld, geistiges Kapital in Rede, Wissenschaft und Schrift“⁵⁹. „Die erhöhte und ohne Ende steigende Lebenskraft des einzelnen Individuums ist ebenso der eigentliche Zweck der Privatökonomie, wie die steigende Nationalkraft der Zweck der Nationalökonomie.“ „Der erste Zweck der Nationalökonomie ist also Erhaltung, Belebung, Vereinigung des Verhältnisses der Personen und Sachen zueinander ... Der andere Zweck der Nationalökonomie ist demnach, da der Staat unaufhörlich die ökonomische Existenz des Einzelnen garantiert, in wie fern der Einzelne für die ökonomische Erhaltung des Ganzen lebt, die Belebung des Verhältnisses der Personen und Sachen zum Staate“⁶⁰. Konnte *Müller* diese Sicht mit der Mathematik als Untersuchungs- bzw. Erläuterungsmethode begründen?

„Die bisherige Theorie der Nationalökonomie war eine ziemlich willkürliche Mischung mathematischer und historischer Bestandtheile, daher waren es auch ... meistens Mathematiker oder Geschichtsforscher von Profession, welche die Staatswirthschaft zu fördern unternahmen“. – Wissenschaftsgeschichtlich ist der Verweis auf Mathematiker falsch für alle bedeutenden Wirtschaftswissenschaftler vor 1800: für *Smith* und seine Vorläufer, für *Boisguillebert* und *Cantillon*; *Quesnay* beschäftigt sich mit mathematischen Spekulationen erst nach Abfassung seiner wirtschaftstheoretischen Schriften.

Gestützt auf diese wissenschaftsgeschichtliche Fehldeutung behauptet *Müller*, er habe „diese Ausgleichung aller Differenzen zwischen der mathematischen und historischen Wahrheit vollzogen, und beyde an die Eine ewige Quelle aller Menschen zurückgeführt. ... So ist es dann das ganz Eigenthümliche meiner bisherigen Behandlung der Staatswirthschaft, daß ich neben den Größen ... nicht etwa bloß gemeine Resultate der historischen Erfahrung geltend gemacht ..., sondern, daß ich die Qualitäten der Dinge, ihr Geschlechtsverhältniß, ihre

⁵⁹ *Adam Müller*: Die Elemente der Staatskunst. 3 Theile, Berlin 1809 (Nachdruck Jena 1922), S. 166, 221 f. Die Betonung des Humankapitals ist freilich selbst damals nicht mehr neu, vgl. *Schneider*: Geschichte der Wirtschaftswissenschaft (Fn. 1), S. 151 und 176 mit Verweisen auf *Pufendorf*, *Justi* und *Kröncke*.

⁶⁰ *Adam H. Müller*: Versuche einer neuen Theorie des Geldes [der ursprüngliche Titel ergänzt: mit besonderer Rücksicht auf Großbritannien. Leipzig 1816]. Neudruck Jena 1922, S. 17 f., im Original gesperrt; das folgende S. 56–60, 129–131, 136, 139, 146 f., 199, 275–277, Hervorhebungen weggelassen.

Wechselwirkung unter einander vindicirt ... habe.“ Müller lehnt sich damit und vermutlich unbewußt an die Quantifizierung der Qualitäten durch die Scholastik an.

„Völker, welche das Gefühl des Ganzen und Oeffentlichen verloren haben, indem sie ... römischen Egoismus angenommen, können bey der Schrift= und Zahlbestimmung ihrer Privatverhältnisse nicht stehen bleiben ...: was früher mit unsichtbarer Gewalt als Sitte, als Gefühl das Ganze verband, muß nunmehr ausgesprochen, abgeschrieben werden: reicht die Sprache nicht aus, so müssen die Urformen, das heißt: die Geometrie, zu Hülfe genommen werden.“ „Wie nämlich in der Geometrie, die in neuerer Zeit mit großer Blindheit behandelt, und als Magd zu bloß arithmetischen Zwecken gemißbraucht worden, eine ganz andere Idee einheimisch ist als die Größe, und wie die Mathematik, in so fern sie die Geometrie in sich begreift, unendlich mehr ist, als bloße Größenlehre ... – so haben auch die verschiedenen, alle nach einer Vereinigung strebenden und sie vollziehenden Richtungen der menschlichen Thätigkeit, an und für sich nichts mit der Größe ... dieser Richtungen zu schaffen“. Man fühle „das völlig Ungenügende einer staatswirtschaftlichen Ansicht, bey der die Lehre von den Richtungen oder Verhältnissen der ökonomischen Kräfte nur subsidiarisch um der Größe Willen, nur als Magd wie die Geometrie in der bisherigen Mathematik auftritt. Diese Lehre von der Richtung der Kräfte zur Würde der Hausfrau, neben die Lehre von der Größe der ökonomischen Kräfte ... zu erheben, ist der Zweck meines gegenwärtigen Werkes“.

Das Bild von der Geometrie als Magd für arithmetische Zwecke ist wissenschaftsgeschichtlich falsch. Vielmehr hat das hohe Ansehen der griechischen Geometrie fast 2000 Jahre die Weiterentwicklung des Zahlenbegriffs und der algebraischen Methoden verzögert⁶¹.

„Wird der Werth eines ökonomischen Objects bestimmt, so denken wir uns selbiges lebendig, persönlich und productiv: wir denken uns eigentlich nur das in dem Object verborgenen, ewige Leben, die darin verborgene Krafrichtung, ... und da alle diese Richtungen nach der Vereinigung streben, die Richtung nach dem Mittelpunct. – An dem unendlich symbolischen Schema der Kugel wird sich die Sache am besten verdeutlichen lassen“. „Schon ehe die äußere Theilung der Arbeit vor sich ging, und als der Einzelne alle seine Bedürfnisse noch selbst besorgte, zeigte sich ein Streben jeder einzelnen ökonomischen Function aus dem Ganzen dieser Function heraus; da es aber so viel Bedürfnisse als Functionen gab, und diese Bedürfnisse im Laufe der Zeit alle an die Reihe kommen, so mußten sich die Functionen ihrer Befriedigung alle ins Gleichgewicht setzen ... Kurz die erste und einfachste ungetheilte Haushaltung formt sich schon nach dem Gesetz der Kugel. Aus einem einzelnen Punkte tre-

⁶¹ Vgl. *Richard Courant, Herbert Robbins: Was ist Mathematik.* 3. Aufl., Berlin u.a. 1973, S. XVIII.

ten die Functionen nach allen gedenkbaren Richtungen wie eben so viele Radien der Kugel heraus“.

„Man könnte mir den Einwurf machen, daß der Grundsatz des Adam Smith von der freyen Concurrenz ja auch zu einer solchen Kugel=Construction führe ... Es ist aber nichts anderes als die Willkühr der Privaten und nicht etwa das Gesetz der Natur selbst, womit Dr. Smith der Willkühr der Staatsadministration entgegen arbeitet.“

„Also der vollständige Mensch und alle unendlichen Richtungen seiner Natur und sichtbaren und unsichtbaren Bedürfnisse bilden die Kugel, welche sich nach dem Gesetze fortwachsend zum Staate, zur Staatshaushaltung erweitert“. *Müller* betont, „daß dieses Bedürfniß der Vereinigung in der natürlichen Ordnung der Dinge zunehmen müsse in demselben Grade wie die Theilung der Arbeit; daß ... der Staat um so gewaltiger werden müsse. Alles dieses stellt sich den Sinnen dar in den Verrichtungen des Geldes; das Verlangen nach dem Gelde ist ein bloßer unvollkommener Repräsentant des höheren Verlangens nach der Vereinigung, nach dem Staate“. Im II. und III. Teil der „Elemente der Staatskunst“ habe er gezeigt, „wie das Geld eigentlich nichts anderes sey, als die Eigenschaft der Geselligkeit ... und daß ... unter den Sachen, besonders die edlen Metalle, unter den Personen aber noch in viel vollkommenerer Gestalt der wahre Staatsmann diese Eigenschaft an sich trage.“

„Nicht anschaulicher wüßte ich diesen großen Prozeß der Gelderzeugung zu machen, als indem ich zu dem Schema der Kugel zurückkehre. Metallgeld und Wortgeld sind die beyden Pole der ökonomischen Sphäre: jede ökonomische Function, die aus der ursprünglichen Vereinigung aller Functionen in einem und demselben Menschen heraus trat, nöthigte eine andere entgegen gesetzte Function aus dem Mittelpuncte heraus zu treten: so entwickelte sich meiner obigen Beschreibung nach die Kugel“; zusätzlich verdeutlicht S. 277 durch eine Zeichnung, in der die „Hemisphäre der Sächlichkeit (Sachgeld, König und Administration)“ der „Hemisphäre der Persönlichkeit (Parliament, Creditgeld)“ gegenübergestellt wird mit dem Begriff Geld als Mittelpunkt.

d) Aus dem um 1810 schon für mathematische Einsichten überholten Gegensatz zwischen Arithmetik und Geometrie konstruiert *Müller* eine Lehre, „Dinge zu messen, welche bisher absichtlich von dem Gebiete der Staatswirthschaft ausgeschlossen wurden – die gesammten idealischen Güter des Lebens – die nähmlich, welche wir Richtungen der Kräfte, Verhältnisse derselben zu einander und zum Mittelpuncte nannten“ – ein Nachhall der „Meßwut“ der Scholastiker des 14. Jahrhunderts. Die Verknüpfung von Personen, Sachen, Staat sind Ausdruck der holistischen Sichtweise *Müllers* über die Gesellschaft, in der Behauptungen an die Stelle der Analyse von Abhängigkeiten treten.

„Müller ist Romantiker. Das bedeutet hier Protest gegen das Naturrecht und Aufklärung und eine organische Anschauung des Lebens. Er ist Schüler Fichtes

und Schellings, noch mehr vielleicht G. H. Schuberts und Novalis. ... Von hier überträgt er ... die Auffassung von Mathematik als abstraktem Ausdruck der Magie auf die Gesellschaftslehre“⁶². Indes sind Müllers Bezüge auf Mathematisches nur als erläuternde, oft schiefe Bilder einzustufen. Bei Müller von einer „Auffassung von Mathematik als abstraktem Ausdruck der Magie auf die Gesellschaftslehre“ zu reden, gleitet ebenso in schlechte romantisierende Dichtung ab wie die oben zitierte Behauptung, Geld sei eigentlich nichts anderes „als die Eigenschaft der Geselligkeit“, die den edlen Metallen und „in viel vollkommenerer Gestalt der wahre Staatsmann ... an sich trage“.

IV. Die Auseinandersetzung mit der Klassischen Politischen Ökonomie durch die Whewell-Group und die „Christian Political Economy“

Im Gegensatz zur lyrischen Verdunkelung des Verhältnisses von Theologie bzw. deren ethischen Normen und der Wirtschaftswissenschaft, wie sie *Adam Müller* als Hauptvertreter einer romantisch-ethischen Schule betreibt, steht die Diskussion über Klassische Politische Ökonomie, Mathematik und Religion im Großbritannien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Diskussion läßt sich methodologisch zweiteilen in induktiv ausgerichtete Forschung in Cambridge, ausgeprägt als Kritik an *Ricardo* durch die *Whewell-group*, und in deduktive Analyse im Anschluß an den schottischen *Smith*-Interpreten *Dugald Stewart*, verkörpert durch die Mehrzahl der Inhaber des Drummond-Lehrstuhls in Oxford 1825–1862: *Nassau W. Senior* 1825–30 und 1847–52, *Richard Whately* 1830–31, *W. F. Lloyd* 1832–37, *H. Merivale* 1837–1842, *G. Rickards* 1852–57, *C. Neate* 1857–62; nur *T. Twiss* 1842–47 folgt einer induktiven Methodik.

a) „If inductive science be true it must be harmonize with all the great truths of religion“ schreibt in einem Brief 1826 *William Whewell* (1794–1866, lehrt als anglikanischer Geistlicher Mathematik und Moralphilosophie ab 1838 in Cambridge)⁶³. *Whewell* betont: Politische Ökonomie habe eine Wissenschaft der Induktion, nicht der Deduktion zu sein⁶⁴. Die von *Whewell* gegründete Statistische Abteilung (Section F) der British Association for the Advancement of Science (1831) bemüht sich, mittels elementarer Mathematik und Statistik Poli-

⁶² Anmerkung von *Helene Lieser* in dem von ihr erläuterten Neudruck zu *Müller*: *Versuche einer neuen Theorie des Geldes* (Fn. 60), S. 281.

⁶³ Dies und der folgende Briefwechsel *Whewell/Jones* zitiert nach *Boyd Hilton*: *The Age of Atonement. The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1795–1865*. Oxford 1988, S. 51 f.

⁶⁴ Vgl. *William Whewell*: *Mathematical Exposition of some of the Leading Doctrines in Mr. Ricardo's 'Principles of Political Economy and Taxation'* (1831). In: *Transactions of the Cambridge Philosophical Society*, Vol. 4, S. 155–198.

tische Ökonomie zu einer Wissenschaft, vergleichbar der physikalischen Astronomie, zu machen. Jedoch mißlingt der Versuch, *Malthus* in dieses Lager zu ziehen⁶⁵.

Whewell und sein Kollege *Richard Jones* (1790–1855, Professor der Politischen Ökonomie in London und Haileybury) halten im beiderseitigen Briefwechsel *Ricardos* „Grundsätze“ für gänzlich falsch, verwerfen das *Say'sche* Gesetz und behaupten Unterkonsumtionskrisen. Gefolgsleuten gelingen originelle Einzelerkenntnisse: Colonel *T. Perronet Thompson*, entwickelt bei der Frage nach der optimalen Banknotenausgabe eine Gleichung, die als „Grenzkosten gleich Grenzerlös“ interpretiert werden kann⁶⁶. *Edward Rogers* (1794?–1824) betont die Rolle der Nachfrage bei der Preisbestimmung, von *Ricardo* vernachlässigt, und untersucht mit Hilfe arithmetischer Überlegungen die wirtschaftlichen Folgen einer Steuer auf landwirtschaftliche Produkte und die Umwandlung der Landwirtebelastung durch Aufheben des „Zehnten“⁶⁷. Sorgfältig trennt er bei der Nachfrage Änderungen der Nachfragemengen von Änderungen der Ausgabensumme für ein Produkt und bietet eine frühe, wenngleich vage Umschreibung des Sachverhalts der Preiselastizität.

Whewell leitet daraus ein Maß für eine Art endlicher Preisflexibilität ab, also für den Kehrwert einer Bogen-Preiselastizität der Nachfrage, nach deren Höhe er einzelne Güter klassifiziert⁶⁸. Als empirischen Ausgangspunkt für die Formulierung dieses Preis-Absatzmengen-Maßes wählt er eine Verknüpfung von Ernteeinbußen und Preiserhöhungen, die als *Kingsche* Regel bereits über ein Jahrhundert zuvor aufgestellt worden ist⁶⁹: Eine Verringerung der Getreideernte gegenüber einer normalen Ernte um ein Zehntel erhöhe den Preis um drei Zehntel, eine Verringerung um zwei Zehntel erhöhe den Preis um acht Zehntel usw. Der Rückgriff auf die *Kingsche* Regel widerlegt Schlußfolgerungen aus deduktiven Analysen: so über die Wirkung einer Steuer auf landwirtschaftliche Produkte für deren Preise bei *Smith* (der von einer bei jedem Preis gleichen Ausgabensumme ausgeht, also im heutigen Sprachgebrauch von einer Preisabsatzelastizität von eins) und bei *Ricardo*, der eine vollständig unelastische Nachfrage un-

⁶⁵ Vgl. *James P. Henderson*: *Early Mathematical Economics*. William Whewell and the British Case. Lanham u. a. 1996, S. 22 f.

⁶⁶ Vgl. näher *Henderson*: *Early Mathematical Economics* (Fn. 65), S. 1–26, 170 f.

⁶⁷ *E. R.*: *An Essay on Some General Principles of Political Economy, on Taxes upon Raw Produce, and on the Commutation of Tithes*. London 1822, S. 31–34.

⁶⁸ Vgl. *William Whewell*: *Mathematical Exposition of Some Doctrines of Political Economy* (1829). In: *Transactions of the Cambridge Philosophical Society*, Vol. 3, S. 191–230, hier S. 199–202; *ders.*: *Mathematical Exposition of Some Doctrines of Political Economy*. Second Memoir (1850), ebenda, Vol. 9, S. 128–149, hier S. 129, 132 f.

⁶⁹ *Whewell* lernt die *Kingsche* Regel aus *Thomas Tooke*: *Thoughts and Details on the High and Low Prices of the Thirty Years, From 1793–1822*. 2nd ed., London 1824.

terstellt. *Whewell* zeigt, daß zu unterscheiden ist zwischen der Wirkung einer Verbrauchsteuer bei gleichen Ausgaben der Konsumenten, bei unveränderten Absatzmengen, oder (so wäre zu erweitern) bei sinkenden Absatzmengen und steigenden Preisen mit der Folge steigender oder auch sinkender Gesamtausgaben der Nachfrager.

Die Unterscheidung erleichtert die Einsicht, daß als Folge einer Preiserhöhung auch in bestimmten Fällen des Nachfrageverbundes mit niedrigerer Konsumausgabensumme die Absatzmengen steigen können: „Giffen“-Güter, deren Entdeckung nicht auf einen Statistiker zur Zeit *Marshall's*⁷⁰, sondern auf den Reverend und Professor of Modern History *Henry Beeke* (1751–1837) um 1800 zurückzuführen ist, den Premierminister *Addington* bereits 1801 dazu drängte, das Studium der Politischen Ökonomie zu fördern⁷¹.

Die Wirtschaftstheorie verdankt den Einzelanalysen der *Whewell*-group eine kritische Ausarbeitung klassischer Politischer Ökonomie im Hinblick auf einen Anwendungsbezug.

b) Die deduktive Gegenposition bestimmt *Dugald Stewart* (1753–1828, Professor der Moralphilosophie in Edinburgh), nach dem Mathematik „the logical filiation of consequences which follow from one assumed hypothesis“ nachzeichne, während er induktive ökonomische Forschung durch die Politische Arithmetik und die „statistical collectors“ damit abtut, sie bezeugten dem Gott der Erfahrung falschen Gehorsam⁷². Obwohl nicht nachzuweisen ist, daß die Professoren der Politischen Ökonomie in Oxford ihre Kenntnisse der deduktiven Methode allein aus *Stewart's* Schriften gewonnen haben, stellt *Stewart* diese Methode doch am klarsten dar⁷³.

Eine ideologische Allianz zwischen Religion und Politischer Ökonomie schmiedet erstmals *Malthus* in seinem „Essay“⁷⁴. Argumentationsschwächen werden in den nächsten 21 Jahren von verschiedenen Autoren beseitigt, neben

⁷⁰ Vgl. *Alfred Marshall*: Principles of Economics. 9th ed. London 1961, S. 109 f.

⁷¹ Vgl. *Salim Rashid*: The Beeke good: a note on the origins of the „Giffen good“. In: History of Political Economy, Vol. 11 (1979), S. 606 f.; *Hilton*: The Age of Atonement (Fn. 63), S. 41 f.

⁷² *Dugald Stewart*: Elements of the Philosophy of the Human Mind, Vol. II. Edinburgh, 1792–1827, S. 152.

⁷³ Vgl. *Richard Brent*: God's Providence: liberal political economy as natural theology at Oxford 1825–62. In: Public and Private Doctrine, ed. by M. Bentley. Cambridge 1993, S. 95 f.

⁷⁴ Vgl. *Thomas Robert Malthus*: An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and other writers. London 1798, Nachdruck New York 1965; verändert 1803 mit geändertem Titel nach „Population“; eine letzte Fassung 1830 wird mehrfach nachgedruckt, z. B. in *T. R. Malthus*: On population. New York 1960; vgl. näher A. M. C. *Waterman*: Whately, Senior, and the Methodology of Classical Economics. In: Economics and Religion: Are they Distinct?, ed. by G. Brennan and A. M. C. Waterman. Boston 1994, S. 41–60, hier S. 44.

Malthus selbst vor allem von dem Verfechter einer „Natural Theology“, *William Paley* 1802⁷⁵.

Paleys „Natural Theology“ fortzusetzen, glaubt *Richard Whately* (1787–1863), *Seniors* Tutor und Nachfolger in Oxford (1829–1831), der anschließend anglikanischer Bischof in Dublin wird. Als erstes Ziel seines einführenden Lehrbuchs erklärt er, „to combat the prevailing prejudices against the study [of political economy], and especially those which represent it as unfavourable to Religion“⁷⁶. Nach *Whately* stehe Politische Ökonomie nicht im Konflikt zur Theologie, vielmehr sei zwischen wirtschaftswissenschaftlicher Erkenntnis und theologischem Wissen zu trennen. Allerdings sei Politische Ökonomie unfähig, Politikempfehlungen ohne zusätzliche ethische Annahmen zu treffen, weil angeborene Unterschiede zwischen Menschen ein Grund für die Existenz sozialer Ungleichheit sei⁷⁷. *Whately* entzieht mit der methodologischen Trennung von wirtschaftswissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis einer „theologischen Grundlage sämtlicher Staatswissenschaften“ den Boden. Auf *Whately's* Einzelaussagen, z. B. daß Politische Ökonomie besser als Katallaktik, Lehre vom Tausche, bezeichnet werden solle, sei hier nicht eingegangen. Im wesentlichen deckt sich sein methodologisches Vorgehen mit dem von *Senior*.

c) *Nassau William Senior* (1790–1864) darf nicht nur als Apologet *Ricardos* abgestempelt werden. Er geht nicht nur durch die Abstinenztheorie der Kapitalbildung über *Ricardo* hinaus. Hier interessiert *Senior* allerdings nur als der erste Methodologe der Klassischen Politischen Ökonomie.

Unter *Seniors* Postulaten (1) „Jeder Mensch sei bestrebt, zusätzlichen Reichtum mit möglichst geringen Opfern zu erlangen, (2) die Bevölkerung werde nur durch moralische oder physische Übel oder durch die Furcht vor einem Mangel an Lebensunterhalt beschränkt; (3) die Kräfte der Arbeit und der anderen Instrumente, die Reichtum produzieren, lassen sich unbeschränkt steigern, wenn ihre Produkte als Mittel für die weitere Produktion eingesetzt werden; (4) bei gleichbleibenden landwirtschaftlichen Verhältnissen erzeugt die zusätzlich eingesetzte Arbeit einen geringeren als den proportionalen Ertrag (Gesetz vom abnehmenden Ertragszuwachs)“, wird das erste Postulat als „eine Sache des Bewußtseins“ erläutert, die weiteren als eine Sache der Beobachtung⁷⁸. Das erste Postulat muß den Widerspruch von Theologen herausfordern.

In seinen Antrittsvorlesungen als erster Rektor der neu errichteten katholischen Universität in Irland (1852) übernimmt *John Henry Newman* (1801–1890,

⁷⁵ Vgl. *William Paley*: Natural Theology. 1802, in: The Works of William Paley D. London 1825, Vol. V.

⁷⁶ Vgl. *Whately*: Introductory Lectures (Fn. 6), S. VI.

⁷⁷ Vgl. *Whately*: Introductory Lectures (Fn. 6), S. 153.

⁷⁸ *Nassau William Senior*: An Outline of the Science of Political Economy. In: Encyclopaedia Metropolitana, Vol. 6 (1836), S. 26.

ursprünglich anglikanischer Prediger, konvertiert zum Katholizismus, zuletzt Kardinal) diese Aufgabe⁷⁹. Während bei *Senior* die Suche nach Reichtum genügt, um Politische Ökonomie als moralische Wissenschaft zu kennzeichnen, bezweifelt *Newman*, daß Introspektion („eine Sache des Bewußtseins“) hinreicht für eine Einstufung als moralische Wissenschaft. Noch schärfer kritisiert er *Senior* wegen der Behauptung, Reichtum sei eine Quelle moralischer Verbesserungen und fördere die Religiosität.

Newman unterscheidet sich wie *Whately* (seinem früheren Freund, vor *Newmans* Übertritt in die römische Kirche) grundlegend von *Adam Müller* und der Scholastik darin, daß er die Wirtschaftswissenschaft nicht aus der Theologie herleitet. Theologie, Moralphilosophie und andere Wissenszweige, offenbaren vielmehr moralische Grundsätze, die den Wirtschaftenden leiten sollen.

V. Schlussfolgerung

„Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage sämtlicher Staatswissenschaften“ zu sprechen, ist allenfalls für die Scholastik zu rechtfertigen. Mathematik dabei als Erkenntnismethode zu benutzen, bleibt für ethische Fragen wenig fruchtbar. Die Konzepte bei dem Bemühen, Qualitatives zu quantifizieren, wie die Spannweite zulässiger Qualitätsabweichungen innerhalb einer Qualitätsstufe, und der Gedanke einer „Kraft“ zur Bewegung mit der Folgerung, dem noch als „steril“ geltenden Geld die Erzeugung einer „Frucht“ beilegen zu können, sind zwar beachtenswerte Einfälle, aber sie schaffen keine Maßgrößen zur Quantifizierung von Qualitativem.

Den Weg zu einer mathematischen Wirtschaftstheorie ebnet Jahrhunderte nach der Scholastik das Zurückdrängen derer ethisch-religiöser Sicht zugunsten einer mechanistischen Erklärung wirtschaftlicher Abhängigkeiten und die Entfaltung der Entscheidungslogik. Der zweite Versuch zu einer Quantifizierung von Qualitäten bei ethischen Problemen rund fünfhundert Jahre nach den *Calculations* führt zum „Utilitarismus“, wie ihn Jeremy Bentham vertritt. Dieser entfaltet sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem „hedonical calculus“ oder „utilitarian calculus“⁸⁰, der freilich Illusion bleibt⁸¹ und allenfalls Einwände gegen den Erkenntnisgehalt dieser Art mathematischer Wirtschaftstheorie weckt.

⁷⁹ Vgl. *John Henry Newman: The Idea of a University* (1873). Nachdruck Oxford 1976, S. 72–74, 83–89.

Die Ausführungen zu *Newman* folgen *Paul Oslington: John Henry Newman, Nassau Senior, and the Separation of Political Economy from Theology in the Nineteenth Century*. In: *History of Political Economy*, Vol. 33 (2001), S. 825–842.

⁸⁰ *Francis Ysidro Edgeworth: The hedonical calculus*. In: *Mind* Vol. 4 (1879) pp. 394–408. Reprint as „utilitarian calculus“ in *ders.: Mathematical Psychics*. Reprint New York 1967, S. 57–82.

Demgegenüber bleibt die religionsbezogene und Mathematik beanspruchende Kritik der Politischen Ökonomie des *Adam Smith* durch *Adam Müller* ohne wissenschaftliche Substanz, während die Christian Political Economy Argumente für eine ethisch-religiös gebundene marktwirtschaftliche Sicht vorträgt, mit denen sich auseinanderzusetzen sowohl einer linkslastigen katholischen Soziallehre⁸² als auch heutigen, mit einer einseitigen Ethik-Sicht gegen die Marktwirtschaft Hausierenden⁸³ gut anstünde.

Abstract

„On the Necessity of a Theological Foundation of the Whole Political Sciences“ (Adam Müller, 1819) as far as these Sciences Use Mathematics

How did theology, combined with early mathematics, from the 13th century on influence „proto“-economics and the early criticism of classical political economy?

This paper is firstly dedicated to the efforts of scholastic theologians, to look for a quantification of qualities within ethics and natural philosophy by a science, called „calulationes“. In the 14th century theologians and mathematicians of the Merton School in Oxford were dedicated to a „research program“ to quantify qualities. These „Oxford calculators“, and some scholars at the University in Paris (Jean Buridan, Nicolas Oresme), worked themselves up into the near frenzy to measure everything imaginable, not only just prices, including interest as a compensation for profit not achieved.

Theology and an odd misconception of mathematics inspired criticism of Adam Smith's Political economy by the German romantic school (e.g. Novalis, Adam Müller). More relations between theology, mathematics and economics are presented in the criticism by the Whewell-group and the „Christian Political Economy“ (e.g. Malthus, Paley, Whately and others).

⁸¹ Dazu näher *Wesley C. Mitchell*: Bentham's felicific calculus. In: *Political Science Quarterly*, Vol. 33 (1918) S. 161–183.

⁸² Sogar dem vollhaftenden Einzelkaufmann will z.B. *von Nell-Breuning* versagen, ohne Zustimmung seiner Arbeitnehmer sein Kapital aus einem Unternehmen entziehen zu dürfen, vgl. *Oswald von Nell-Breuning*: Unternehmensverfassung. In: *Das Unternehmen in der Rechtsordnung*, hrsg. von K. H. Biedenkopf u. a. Karlsruhe 1967, S. 47–77, hier S. 71–73.

⁸³ Wie *Peter Ulrich*: *Integrative Wirtschaftsethik*. 2. Aufl., 1998.

Zur Geschichte christlicher und islamischer Zinsverbote¹

Von *Jochen Schumann*, Münster

I. Einleitung

Anfangs war daran gedacht, in diesem Beitrag die Tradition und die Entwicklung christlicher und islamischer Zinsverbote soweit als möglich auf Analogien und Querverbindungen hin zu untersuchen. Bald zeigte sich jedoch, daß Analogien zwischen den Zinsverböten sich auf religiöse Ursprünge in Bibel und Koran beschränken und Querverbindungen in der Entwicklung der Zinsverböte nicht bestehen. Daher kommt es, daß die Teile II und III Überschriften tragen, die bereits einen fundamentalen Unterschied andeuten sollen.

Teil II heißt „Zur Vergangenheit christlicher Zinsverböte“ und bringt damit zum Ausdruck, daß die Entwicklung der christlichen Anschauungen zu den Zinsverböten im Kontext der wirtschaftlichen Entwicklung christlicher Länder nach langen, intensiven und fruchtbaren Diskussionen in der Scholastik, bei den Kirchenreformatoren und regional besonders in England, die zur Entstehung der allgemeinen ökonomischen Theorie erheblich beitrugen, zum Abschluß gekommen ist.

Teil III heißt „Zur Gegenwart islamischer Zinsverböte“ und soll damit erkennbar machen, daß es in der Vergangenheit islamischer Länder eine nennenswerte Diskussion der koranischen Zinsverböte nicht gab, daß seit etwa 50 Jahren jedoch in den islamischen Ländern übergreifende Bemühungen sichtbar werden, eine zeitgemäße Theorie der „islamic economics“ zu entwerfen, in deren Rahmen die alten Zinsverböte neue und unverminderte Aktualität erlangen.

Während die christlichen Zinsverböte vor etwa 300 Jahren, mit der Entwicklung der westlichen allgemeinen ökonomischen Theorie, ihre Bedeutung verloren, nehmen islamische Zinsverböte innerhalb der Versuche, parallel zur west-

¹ Vortrag vor dem Dogmenhistorischen Ausschuß des Vereins für Socialpolitik (Gesellschaft für Wirtschaftswissenschaften) in Oldenburg am 9. Mai 2003. Der Autor dankt für zahlreiche Hinweise auf Sachprobleme und Literatur den Diskutanten *Hans Christoph Binswanger*, *John Chipman*, *Karl Häuser*, *Mark Perlman*, *Toni Pierenkemper*, *Heinz Rieter*, *Bertram Schefold*, *Christian Scheer*, *Dieter Schneider* und *Heinz-Peter Spahn*. Für nützliche Hinweise und Ermutigung dankt der Autor auch *Klaus Backhaus*, *Bernd Böcker* und *Horst Todt*.

lichen Theorie eine eigenständige islamische Wirtschaftstheorie zu formulieren, eine zentrale Rolle ein. Sie sind insofern besonders interessant, als sich das Verbot fester Zinsen (Riba) als Verbot der Fremdkapitalfinanzierung von Unternehmen erweist, und die von Vertretern der „islamic economics“ bevorzugte Eigenkapitalfinanzierung der Unternehmen (Mudarabah) entscheidend für die Gestaltung islamischer Banken zur Finanzierung von Unternehmen ist. Anhand der in der westlichen Ökonomik entwickelten Corporate Finance-Literatur lassen sich die Vor- und Nachteile der Riba- und der Mudarabah-Finanzierung untersuchen.

Teil IV faßt, vergleichend und kritisierend, die so unterschiedliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung christlicher und islamischer Zinsverbote zusammen.

II. Zur Vergangenheit christlicher Zinsverbote

II.1. beginnt mit den jüdisch-christlichen Quellen der Zinsverbote im Alten und im Neuen Testament. In II.2. wird die scholastische Zins- und Wucherlehre mit kirchengeschichtlichen, römisch-rechtlichen und den für die Scholastiker besonders wichtigen aristotelischen Grundlagen eingeleitet. Den detaillierten scholastischen Argumenten zu Gunsten der Zins- und Wucherverbote folgen die von Thomas von Aquin diskutierten extrinsischen Zinstitel des *damnum emergens* und des *lucrum cessans*. Die danach erläuterten spätscholastischen Modifikationen betreffen Zinsen bei staatlichen Anleihen, Zinsen in Verträgen über Partnerschaft und *Zensus* sowie Zinsen in Wechselgeschäften. II.3. beschreibt die Beurteilung von Wucher und Zins durch christliche Reformatoren, insbesondere die konservative Position Luthers und die fortschrittlichen Lehren Calvins. II.4. behandelt das Ausklingen christlicher Zinsverbote an den Beispielen der englischen Wuchergesetze vom späten 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert und der Lehren des englischen Merkantilismus; schließlich wird auf die englische Zinsdebatte des 17. Jahrhunderts verwiesen, in der religiöse Vorbehalte keine Rolle mehr spielen, in der vielmehr die Höhe der Zinssätze im Vordergrund steht.

1. Zinsverbote im Alten und im Neuen Testament

In der jüdisch-christlichen Tradition des Alten Testaments sind es die ab dem 9. Jhd. v. Chr. aufgeschriebenen Bücher Mose, die das Zinsnehmen verbieten. Im Exodus, dem zweiten Buch, heißt es:

„Wenn du Geld leihst einem aus meinem Volk, der arm ist bei dir, sollst du ihn nicht zu Schaden bringen und keinen Wucher an ihm treiben“ (Kap. 22; 24 (25)).

Im Leviticus, dem dritten Buch, wird gefordert:

„Wenn dein Bruder verarmt ... sollst du nicht Zinsen von ihm nehmen noch Wucher. ... du sollst ihm dein Geld nicht auf Zinsen leihen noch deine Speise auf Wucher austun“ (Kap. 25; 35–37).

Ein allgemeines Zinsverbot unter israelitischen Brüdern wird auch im Deuteronomium, dem fünften Buch, ausgesprochen:

„Du sollst von deinem Bruder nicht Zinsen nehmen, weder mit Geld noch mit Speise noch mit allem, womit man wuchern kann“ (Kap. 23; 20(19)).

Unmittelbar danach wird jedoch ausdrücklich zugestanden:

„Von dem Fremden magst du Zinsen nehmen“ (Kap. 23; 21(20)).

Die Unterscheidung zwischen Brüdern und Fremden war Gegenstand verschiedener Interpretationen (vgl. *Braun* 1994, S. 29 ff., und die dort angegebene Literatur):

Erstens waren die Israeliten in der Regel bäuerlich tätig und überließen Handel meist „Fremden“. Darlehen an bäuerliche Brüder war in der Regel Konsumentenkredit; Darlehen an fremde Händler konnte hingegen gewerblicher Kredit sein, dessen Verwendung Erlös verschaffte, aus dem Zinsen bezahlt werden konnten. Nach dieser Interpretation wäre das Zinsverbot weniger an die Zugehörigkeit zum Volk Israel als an die Verwendung des Darlehens als Konsumentenkredit gekoppelt.

Zweitens könnte die Erlaubnis, von Fremden Zinsen zu nehmen, mit dem rechtlichen Vergeltungsprinzip (*lex talionis*), also mit dem Grundsatz des Deuteronomiums

„Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß“ (Kap.19; 21)

begründet werden. Wenn also Fremde selbst Zinsen nehmen (wie etwa im babylonischen Kodex Hammurabi gestattet), so soll es Israeliten erlaubt sein, den Fremden diese Handlungsweise des Zinsnehmens zu vergelten.

Drittens könnte man den Begriff der Bruderschaft historisch deuten. Nach *Nelson* bezog er sich im Alten Testament auf die Solidarität des Stammesverbandes der Israeliten, wurde im Mittelalter auf das ganze Christentum angewendet und erweiterte sich schließlich im Liberalismus zu einer „universal otherhood“, in der alle Brüder in dem Sinne sind, daß sie als „equally others“ gelten (*Nelson* 1969, S. XXV)².

² Nach dieser Interpretation hätte sich das alttestamentliche Zinsverbot unter Brüdern immer weiter ausbreiten müssen, was aber nicht geschah. Im Gegenteil, „Fremde“ waren zum Finanzieren von Geschäften gegen Zinsen unverzichtbar. Im Mittelalter waren Christen insbesondere auf jüdische Kreditgeber angewiesen, wie es von *William Shakespeare* im „Kaufmann von Venedig“ (1. Akt, 3. Szene) am Beispiel des christlichen Kaufmanns Antonio, der vom Juden Shylock Geld gegen Zinsen leihen muß, gezeigt wird (vgl. die ausführliche Interpretation und den Vergleich mit anderen Schriftstellern bei *Reichert* 1992, besonders S. 100 ff.). Aber auch christliche „Fremde“ wie die Lombarden, die Zinsverbote nicht ernst nahmen, spezialisierten sich auf verzinsliche pfandgesicherte Kreditbergeschäfte; sie wurden auch als Pfandhäuser betreibende „Lombardiers“ bekannt (vgl. *Holl*, Bd. III, 1928, S. 391).

Vom alttestamentlichen Zinsverbot zeugen auch Psalm 15;5,

„Wer sein Geld nicht auf Wucher gibt und nimmt nicht Geschenke wider den Unschuldigen: wer das tut, der wird wohl bleiben“,

und Ezechiel 18; 8, 9, 10, 13,

„Wenn nun einer fromm ist, der recht und wohl tut, ... der nicht wuchert, der nicht Zins nimmt ..., der soll das Leben haben ... Wenn er aber auf Wucher gibt, Zins nimmt: sollte der leben? Er soll nicht leben, sondern, weil er solche Greuel alle getan hat, soll er des Todes sterben; sein Blut soll auf ihm sein.“

Im Neuen Testament findet sich nur im Lukas-Evangelium, in der Bergpredigt Jesu, eine sprachlich undeutliche Formulierung zum Zinsnehmen:

„Und wenn ihr leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen, was für Dank habt ihr davon? Denn die Sünder leihen den Sündern auch, auf daß sie Gleiches wieder nehmen“ (Kap. 6; 34). ... „Vielmehr liebet Eure Feinde; tut wohl und leihet, daß ihr nichts dafür hoffet, so wird Euer Lohn groß sein, ...“ (Kap. 6; 35).

Im Wortlaut bleibt unklar, ob mit dem, worauf ein Kreditgeber nicht hoffen soll, nur die Verzinsung oder auch die Rückzahlung der Kreditsumme gemeint ist, und ob es sich um Ratschlag oder um ein christliches Verbot handelt.

2. Scholastische Zins- und Wucherlehre

a) Geschichtliche Grundlagen

aa) Kirchengeschichtliche Grundlagen

Im frühen Christentum der ersten drei Jahrhunderte sind keine von der Kirche erlassenen Regeln zur Frage des Zinsnehmens auszumachen. Ein allgemeines Zinsverbot eines Konzils von Elvira um 305 ist umstritten (vgl. *Braun* 1994, S. 33, Fußn. 45). Im Jahr 325 beschloß das Konzil von Nicea ein Zinsverbot für den Klerus. Kirchengremien erließen zwar Mahnungen auch an Laien, das Seelenheil nicht durch Zinsnehmen zu gefährden, jedoch kein auch für den weltlichen Stand verbindliches Zinsverbot (vgl. *Schreiber* 1913, S. 89)³. Zinsen waren zwar als „turpe lucrum“ geächtet, aber nicht grundsätzlich verboten (vgl. *Neumann* 1865, S. 7).

Jedoch gab es Meinungen einzelner Kleriker oder auch vorherrschende Auffassungen zum Zinsproblem. Nach *Hyronimus* (340–420) war das alttestamentliche Zinsverbot unter israelitischen Brüdern durch die Aussagen des Neuen Testaments verallgemeinert worden (vgl. *Schreiber* 1913, S. 90) und für Christen die Unterscheidung von Brüdern und Fremden hinfällig geworden. *Ambro-*

³ *Le Goff* (1988, S. 21) erwähnt allerdings ein Zinsverbot des Konzils von Clichy 626, das auch für Laien gelten soll.

sus (340–397) wollte Zinsnehmen nicht generell von Fremden, allerdings von solchen Feinden erlauben, deren Tötung kein Verbrechen wäre (vgl. *Neumann* 1865, S. 5; *Schreiber* 1913, S. 96, *Ambrosius-Zitat* Fn. 1).

Wenn auch einzelne sachliche Argumente in der Literatur zu finden waren (wie etwa bei gewerblichen Krediten die Überwälzbarkeit von Zinskosten auf den Preis der gewerblichen Produkte), enthielt die Kirchenlehre insgesamt kaum ökonomische Begründungen. Zinsnehmen wurde als grausam und unmenschlich verurteilt, und zwar weniger „als Sünde gegen die Gerechtigkeit . . . , sondern vielmehr als Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe“ (*Braun* 1994, S. 34 f.).

„Die Kirche konnte offenbar mit ihren Zinsverboten allgemein nicht durchdringen, so lange sie nicht die Prozesse über die hierin einschlagenden Geschäfte vor ihr Forum ziehen durfte“ (*Neumann* 1865, S. 8 f.). Dies änderte sich, seitdem die weltlichen Herrscher das Christentum zur Staatsreligion machten. Von Bedeutung war vor allem das von *Karl dem Großen* (742–814) für das Fränkische Reich mit der *Administratio Generalis* um 789 erlassene und um 806 bekräftigte Zinsverbot, das sich sowohl an den geistlichen als auch an den weltlichen Stand richtete (vgl. *Gordon* 1975, S. 144).

Seit dem Zinsverbot *Karls des Großen* traten Kirche und Staat gemeinsam gegen das Zinsnehmen an. Noch immer wurde regelmäßig nicht vom Zins, sondern vom Wucher gesprochen, ohne daß es schon Hinweise auf die spätere Beschränkung des Wucherbegriffs auf überhöhte Zinsen gab. Das Zinsverbot wurde sowohl von kirchlicher als auch weltlicher Seite kaum mit ökonomischen, nicht einmal mit rechtlichen Argumenten begründet. Zinsnehmen wurde vielmehr als Ausdruck der Habgier und mangelnder Nächstenliebe, damit als schwere Sünde eingeordnet. Auch wenn die Kirche lange Zeit keine kanonischen Vorschriften für Nicht-Geistliche erlassen hatte, so ließ sie doch keinen Zweifel daran, daß Zinsnehmen als Sünde spätestens im Jenseits bestraft werden würde (vgl. *Braun* 1994, S. 37).

Die Lage änderte sich anläßlich eines Beschlusses zum Zweiten Laterankonzil 1139; danach ist „der reulose Wucherer sowohl nach dem Alten wie dem Neuen Testament der Verdammnis geweiht und damit eines christlichen Begräbnisses unwürdig . . .“ (*Braun* 1994, S. 38). Mit der Schrift „*Concordia discordantium canonum*“ des *Johannes Gratian*, die zwischen 1140 und 1151 entstand und als *Decretum Gratiani* eine selbständige, systematische Kirchenrechtswissenschaft begründete, erfuhr das kirchliche Wucherverbot endgültige Bestätigung und ging in den *Corpus iuris canonici* ein (vgl. *Gordon* 1975, S. 145). Ein Konzilsbeschluß von 1311 erklärte jede weltliche Gesetzgebung, die Zinsnehmen erlaubt, für unzulässig.

Das strikte kanonische Zinsverbot fällt in eine Zeit, zu der sich die wirtschaftliche Tätigkeit, vor allem der Handel, von lang anhaltender Stagnation zu

erholen und die Kreditwirtschaft zunehmend unter dem Zinsverbot zu leiden begann. Es entwickelten sich Kreditformen speziell zu dem Zweck, das Zinsverbot zu umgehen (auf die später einzugehen ist). Ganz besonders kam die Frage auf, ob sich die kirchliche Verurteilung des Zinsnehmens aufgrund von Habgier und mangelnder Nächstenliebe auch auf weltliche Gründe der Unrechtmäßigkeit stützen läßt.

bb) Römisch-rechtliche Grundlagen

Nachdem römisches Recht um 450 v. Chr. erstmals kodifiziert und im Zwölftafelgesetz niedergelegt wurde, folgte in den ersten zweieinhalb Jahrhunderten n. Chr. die klassische Periode, in der das römische Recht in großer Schärfe und Klarheit entfaltet wurde (vgl. *Braun* 1994, S.20). In der nachklassischen Periode erhielt es, insbesondere in oströmischen Rechtsschulen, weitere Fundierung und wurde unter dem byzantinischen Kaiser Justinian im Jahr 529 im *Corpus iuris civilis* aufgeschrieben, dessen ersten Teil die „Institutionen“ und dessen zweiten Teil die aus den klassischen Lehrwerken, Kommentaren und Gutachten bestehenden *Pandekten* und *Digesten* bilden. Als dritter Teil wurde 534 noch der *Codex Justinianus*, als Sammlung von „Kaisergesetzen“ oder Konstitutionen, hinzugefügt (vgl. *Behrends/Knütel/Kupisch/Seiler* 1993, S. V). Das *Corpus iuris civilis* wurde seit dem 13. Jahrhundert in deutschen Territorien rezipiert und erlangte in den meisten Gebieten Kontinentaleuropas Geltung; seine Inhalte und/oder seine Methoden wurden schließlich beinahe weltweit maßgeblich. In Deutschland wurde erst im Jahr 1900 das Bürgerliche Gesetzbuch seine formale Nachfolgerin.

Im 12. Jahrhundert waren es vor allem die in Bologna lehrenden Juristen, die als „Legisten“ das römische Recht an die Erfordernisse der zunehmenden wirtschaftlichen Aktivität anzupassen begannen. Sie leisteten damit Hilfe zur Beantwortung der Frage, ob die von den Kanonikern für das Zinsverbot angeführten moralischen Gründe der Nächstenliebe sich durch weltliche Gründe der Unrechtmäßigkeit ergänzen lassen.

Die Rechtfertigung eines Zinses hängt demnach davon ab, ob die Tauschvorgänge, die sich mit dem Zinsnehmen verbinden, gerecht und damit erlaubt sind oder nicht. Das römische Recht unterscheidet die *Gebrauchsleihe* (*commodatum*), die *Miete* oder *Pacht* (*locatio conductio*) und das *Darlehen* (*mutuum*) (vgl. *Kaser* 1971, S. 530, 533, 562).

Die *Gebrauchsleihe* betrifft die Überlassung der Nutzung eines Gutes auf Zeit, ohne daß der Nutzer des Gutes Eigentümer des Leihobjektes wird und ohne daß er dafür ein Entgelt zu entrichten hat. Die *Miete* oder *Pacht* unterscheidet sich von der *Gebrauchsleihe* dadurch, daß sie einen Dienst- oder Werkvertrag einschließt, der ein Entgelt für die Nutzung vorsieht.

Das *Darlehen* ist die Bereitstellung einer Geldsumme oder der Menge einer anderen vertretbaren Sache, die ins Eigentum des Nehmers übergeht mit der Abrede, daß eine gleiche Summe oder eine gleiche Menge der vertretbaren Sache zurückzuerstatten ist. Vertretbare Sachen einschließlich Geld (*res fungibilis*) sind solche, „bei denen es nur auf die Gattungszugehörigkeit, nicht auf das individuelle Stück ankommt und die darum lediglich nach Maß, Zahl oder Gewicht bestimmt werden“ (*Kaser 1971, S. 382*). Mit der Eigentumsübertragung erwirbt der Darlehensnehmer das Recht, die Sache zu verbrauchen; er hat jedoch die Pflicht, bei Fälligkeit genau die Geldsumme bzw. Menge einer anderen vertretbaren Sache, die er erhielt, zurückzugeben. Der Darlehensvertrag selbst läßt eine Zinszahlung also nicht zu, und eine Klage auf Rückerstattung einer größeren Summe bzw. Menge hätte keinen Erfolg. In diesem Sinne scheint das römische Recht des Darlehens ein Zinsverbot zu enthalten. Jedoch war es möglich, in einem eigenständigen „Verbalkontrakt“ (*stipulatio*) ein mündliches, formgebundenes, einklagbares Leistungsversprechen zu begründen, das im Fall einer als Darlehen gewährten Geldsumme nichts anderes als deren Verzinsung zum Inhalt hat (vgl. *Kaser 1971, S. 538 f.*).

Eine Verzinsung nach römischem Recht ist also nicht etwa ein Schadensersatzanspruch auf die durch die Darlehensgewährung und eventuelle Nichterfüllung des Rückzahlungsanspruchs entgangenen Gewinne oder andere Nachteile des Darlehensgebers. Zinszahlungen sind vielmehr ein Zahlungsverprechen, das als Nutzungsentgelt für die Verwendung der Geldsumme (*usura*) gedeutet werden kann.

cc) Griechisch-philosophische Grundlagen

Die vorab angesprochenen kirchengeschichtlichen und römisch-rechtlichen Grundlagen betreffen die in der Geschichte der christlichen Kirche und des staatlichen römischen Rechts gewachsenen Anschauungen zum Zinsnehmen in den etwa 1200 Jahren nach Christus. Wir gehen erst jetzt auf die in den Jahrhunderten vor Christus entstandenen griechisch-philosophischen Grundlagen ein, weil sie am unmittelbarsten von den Scholastikern des Mittelalters verarbeitet wurden, um ihre religiösen Anschauungen auch philosophisch mit Vernunft zu untermauern. Wir konzentrieren uns auf die Frage des Zinsnehmens bei *Aristoteles* (384–322 v. Chr.), dessen zentrale Bedeutung bei den Scholastikern so groß war, daß er kurz als „der Philosoph“ bezeichnet wurde.

Nach *Aristoteles* geschieht das Herstellen und das Verbrauchen von Gütern nach den Regeln der *Hausverwaltungskunst* oder *Ökonomie* in Hauswirtschaften, die ihrer Natur nach möglichst autark, also selbstversorgend, sein sollen. Es könne allerdings Güter geben, die eine Hauswirtschaft selbst nicht oder nicht in ausreichender Menge herstellen kann, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen, und ebenso Güter, von denen sie einen Überschuß über den eigenen Verbrauch pro-

duziert. Wenn die Hauswirtschaften nach einem Austausch von Überschüssen gegen nicht selbst erzeugte Güter suchen, so sei das nicht „gegen die Natur“, denn ein solcher Austausch diene „nur der Erfüllung der naturgemäßen Autarkie“ (Politik 1257a 28–30).

Allerdings ergebe sich aus dem Sachverhalt, daß Haushalte Güter gegen andere Güter tauschen möchten, „mit Notwendigkeit die Verwendung von Geld. ... Also kam man überein, beim Tausch gegenseitig eine Sache“, nämlich das Tauschmittel und die Recheneinheit Geld, „zu nehmen und zu geben, die selbst nützlich und im täglichen Verkehr handlich war, wie Eisen, Silber usw. Zuerst bestimmte man sie einfach nach Größe und Gewicht, schließlich drückte man ihr ein Zeichen auf, um sich das Abmessen zu ersparen“ (Politik 1257a 34–40). Das Geld, bestehend aus handlichen, prägefähigen Metallen, wird von *Aristoteles* als eine rationale, den multilateralen Tausch ermöglichende Einrichtung gesehen, die durch eine staatliche Rechtsordnung zu regeln sei.

Die Existenz des Geldes, als Geschöpf der staatlichen Rechtsordnung, ist Vorbedingung für die Entstehung der *Erwerbs-* oder *Kaufmannskunst* oder *Chrematistik*. „Als nun schon das Geld aus den Bedürfnissen des Tauschverkehrs geschaffen war, entstand ... die Kaufmannskunst (der Händler), anfangs wohl nur ganz einfach, später kunstmäßiger auf Grund der Erfahrung, woher und wie man Güter vertauschen müsse, um den größten Gewinn zu erzielen“ (Politik 1257b 1–4). In einer Geldwirtschaft können sich Menschen auf das Händlergewerbe spezialisieren, indem sie mit Geld Güter einkaufen und diese mit Gewinn verkaufen. Während in Hauswirtschaften durch Hausverwaltungskunst nach *Aristoteles* nur begrenzter naturgemäßer Reichtum entstehen kann, läßt die auf dem Güterumsatz mit Geld beruhende Erwerbskunst der Händler die Entstehung eines unbegrenzten, jedoch widernatürlichen Reichtums zu. Die Hauswirtschaftstätigkeit einschließlich des Austausches von Überschüssen ist am Ziel der Bedürfnisbefriedigung orientiert und auf diese begrenzt. Die Erwerbskunst der Händler hat hingegen das Ziel des unbegrenzten Erwerbs von Vermögen (*chrema*).

Schon die Erwerbskunst der Händler bei Geschäften, in denen Güter gegen Geld getauscht werden, „hat es nicht mit der Natur zu tun, sondern mit Menschen untereinander“ (Politik 1258a 41–42). Nicht nur widernatürlich, sondern verwerflich ist für *Aristoteles* die Erwerbskunst der Händler bei Geschäften, in denen Geld gegen (mehr) Geld getauscht wird, in denen also Geld als Darlehen gegeben und gegen Zinsaufschlag zurückzuerstatten ist. „Denn das Geld ist um des Tausches willen (gegen Güter) erfunden worden, durch den Zins vermehrt es sich aber durch sich selbst“. Es ist „der Wucher hassenwert, der aus dem Geld selbst den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld da ist.“ ... „Durch den Zins (*Tokos*) entsteht Geld aus Geld. Diese Art des Gelderwerbs ist ... am meisten gegen die Natur“ (Politik 1258b 1–8).

Die Verurteilung des Zinses folgt bei *Aristoteles* unmittelbar aus der Definition des Geldes nur als Tauschmittel und Recheneinheit von Gütern. Daraus wurde in der Literatur die Vorstellung, daß nach *Aristoteles* das Geld steril und unfruchtbar ist.

Ein Zins würde auch gegen das aristotelische Prinzip der kommutativen Gerechtigkeit im Tauschverkehr verstoßen. Kommutative Gerechtigkeit ist für *Aristoteles* dann gegeben, wenn die Tauschpartner weder Gewinn machen noch Verlust erleiden. „Denn mehr zu erhalten als man hatte, heißt Gewinn machen, und weniger zu haben als man am Anfang besaß, heißt Schaden erleiden. ... Also ist dieses Gerechte eine Mitte zwischen Gewinn und Schaden ... und so, daß man nachher das Gleiche hat, wie man es zuvor hatte“ (Nikomachische Ethik 1132b 13–19). Würde ein Darlehensnehmer außer der Rückerstattung des Darlehensbetrages einen Zins zahlen, so hätte er einen Schaden und weniger als zuvor, und der Darlehensgeber hätte einen Gewinn und mehr als zuvor. Nur die Rückzahlung genau des als Darlehen erhaltenen Geldbetrages entspricht der aristotelischen Beschreibung der Tauschgerechtigkeit.

Nach *Schumpeter* (1965, Band 1, S. 106) ist es nicht angebracht, die Ablehnung des Zinses durch *Aristoteles* als Ergebnis einer Zinstheorie zu verstehen. In der Tat ist sein Zinsverbot eine unmittelbare Folge der Definition des Geldes nur als Tauschmittel und Recheneinheit sowie der Definition der Tauschgerechtigkeit bei fehlender Verzinsung. Da es im Griechenland seiner Zeit verzinsliche Darlehen insbesondere auch zur Finanzierung des Seehandels⁴ gab, hätte durchaus Anlaß bestanden, eine theoretische Erklärung des Zinses zu versuchen.

b) Scholastische Argumente für Zinsverbote

aa) Allgemeines

Die Zinsverbote des Alten und des Neuen Testaments stellten der christlichen Kirche die Aufgabe, das Zinsverbot in die geistliche und weltliche Gesetzgebung einzuführen. Zunächst wurde das Zinsnehmen nur von kirchlicher Seite und nur den Klerikern untersagt, dann von der Kirche auch den Laien verboten. Schließlich „gab auch die weltliche Gesetzgebung dem Einfluß der Kirche nach“ (*Böhm-Bawerk* 1921, S. 14) und drängte die Möglichkeit des Zinsneh-

⁴ Der Finanzierung des Seehandels dienten See- oder Bodmereidarlehen, bei denen sich Händler oder Schiffseigner für die Dauer einer Schiffsreise Kredit beschafften, um die einzukaufende Fracht bezahlen zu können. Die Rückzahlung einschließlich Zinsen sollte aus dem Erlös der transportierten Fracht erfolgen. Die Besonderheit dieser Darlehen bestand darin, daß Rückzahlung und Verzinsung entfielen, wenn Schiff und Ladung durch Schiffbruch oder Seeräuber verloren gingen. Das Darlehen hatte daher auch Versicherungscharakter; die Verzinsung war entsprechend hoch. Vgl. *Braun* 1994, S. 11, Fußnote 2, und die dort angegebene Literatur.

mens, die nach der römisch-rechtlichen „stipulatio“ bestand, zurück. Dies war die Situation, welche die Scholastiker im 12. Jahrhundert vorfanden. Als „Moralisten“ gingen sie von der Grundlage aus, daß das Zinsverbot dem göttlichen Willen entspreche; es bedurfte für sie keiner Rechtfertigung dieses Verbotes. Ihr gemeinsames Anliegen war es, das Zinsverbot mit den ihnen verfügbaren Mitteln auch nach Maßstäben des Rechts und der Vernunft, mit den zeitgemäßen Methoden der Wissenschaft, zu begründen. Es galt für sie also, die kirchengeschichtliche kanonische Tradition mit dem römischen Recht und insbesondere mit den wiederentdeckten griechisch-philosophischen Grundlagen zu untermauern.

Weitgehende Einigkeit bestand unter den Scholastikern bezüglich der Verwendung des Wucherbegriffes. Die Unterscheidung von Wucher und Zins läßt sich mit dem römischen Recht des Darlehens (*mutuum*) und dem aristotelischen Begriff der Tauschgerechtigkeit erklären. „Wucher umfaßte ... sämtlichen aus einem Darlehen ... gezogenen Gewinn, dessen Entstehung allein auf den Umstand der Darlehensgewährung ... und nicht auf die Geltendmachung irgendwelcher äußerer Umstände zurückzuführen war“ (*Braun* 1994, S. 42). Nur die Rückzahlung des Darlehensbetrages ohne einen Gewinn entsprach der aristotelischen Tauschgerechtigkeit. Eine nach römischem Recht in einem eigenständigen Vertrag (*stipulatio*) vereinbarte Zinsforderung auf das Darlehen wurde von den Scholastikern nicht akzeptiert; sie war nach scholastischer Lehrmeinung Wucher. Die römisch-rechtliche Interpretation des Zinses als Nutzungsentschädigung (*usura*) wurde abgelehnt.

Verbindend für die Scholastiker ist, daß sie in ihrem Bemühen, an die Seite moralisierender theologischer Begründung eine Vernunftbegründung zu setzen, sich am aristotelischen Vorbild des Natürlichen bzw. des Widernatürlichen orientierten. Ein Beispiel für dieses Bemühen ist die Einordnung des Privateigentums als natürliches Recht. Schon von Scholastikern wie *Wilhelm von Auxerre*, *Alexander von Hales* und *Albertus Magnus*, aber auch von *Thomas von Aquin*, wurde *privates* Eigentum mit den rationalen Argumenten verteidigt, daß dann die Sorgfalt der Pflege größer sei als bei Gemeineigentum, und daß Streit vermieden werde (vgl. *Schreiber* 1913, S. 18).

Die scholastischen Argumente für das Zins- bzw. Wucherverbot werden seit *Böhm-Bawerk* (1921, S. 16 ff.) in vier Sentenzen zusammengefaßt. Der Gläubiger eines in Geld gewährten Darlehens würde mit einem Zins

- für Früchte bezahlt, die das unfruchtbare Geld nicht haben kann (Unfruchtbarkeitsargument);
- dem Schuldner einen „Gebrauch einer Geldsumme“ verkaufen, der nicht existiert (Verbrauchsargument);

- oder dem Schuldner einen „Gebrauch einer Geldsumme“ verkaufen, die bereits in dessen Eigentum ist (Eigentumsargument);
- dem Schuldner „Zeit“ verkaufen, die dem Gläubiger und dem Schuldner, ebenso wie allen Menschen, gehört (Zeitargument).

Diese Aussagen sollen in den folgenden Abschnitten erläutert werden.

bb) Das Unfruchtbarkeitsargument

Das scholastische Argument, daß Geld unfruchtbar sei, wurde von *Aristoteles* nicht wörtlich behauptet, sondern aus seiner Lehre gefolgert, daß ein Zinsaufschlag typisch nur für die widernatürlichen Erwerbsgeschäfte der Händler sei, in denen „Geld aus Geld“ entstände. Die Feststellung, daß „Geldmünzen leblos sind und damit keine Früchte tragen können“ wurde einerseits verspottet, wird andererseits *Aristoteles* nicht gerecht. Dieser meinte, daß aus Geld kein Geld hervorgebracht werden soll, weil es einer unnatürlichen Verwendungsart entsprochen hätte, der Natur zuwider sei. Diese Aussage ist keineswegs gleichbedeutend mit der Feststellung, „daß aus dem leblosen Geld keine Früchte gewonnen werden können“ (Zitate nach *Braun* 1994, S. 56, 58). „Per accidens“, durch Hinzutreten anderer Umstände, kann Geld nach *Aristoteles* durchaus fruchtbar werden (vgl. *Steuer* 1936, S. 88).

Müßte ein Handwerker oder Händler, der Kredit aufgenommen und erfolgreich mit der Kreditsumme gewirtschaftet hat, einen Zins bezahlen, so ginge ein Teil seines Erfolges für ihn verloren. „Läßt sich nun der Darleiher einen Zins geben, so bedeutet dies nichts anderes, als daß er die Arbeit des Schuldners ausbeutet, indem er sich einen Teil des Arbeitsertrages aneignet“ (*Schreiber* 1913, S. 109). Der Darlehensnehmer habe Anspruch auf den ganzen von ihm erarbeiteten Gewinn, und zwar auch deshalb, weil er das ganze Risiko seiner Geschäftstätigkeit trug.

Die einseitige Zurechnung des ganzen Gewinns zur menschlichen Arbeit ist eine Konsequenz der aristotelischen Konzeption; es gibt noch keine Zuordnung eines Anteils auf eine Produktivität der mit dem Kredit beschafften Produktionsmittel. Auch die Scholastiker sind nicht in der Lage, der Ablehnung des Zinses durch *Aristoteles* sozusagen rückwirkend eine theoretische Erklärung zu geben.

cc) Das Verbrauchsargument

Dieses Argument wurde zuerst von *Thomas von Aquin* in „Summa theologiae“, Band 18 über „Recht und Gerechtigkeit“, im 2. Teil des II. Buches unter der 78. Frage „Von der Sünde des Zinsnehmens“ (De peccate usure) beschrieben (vgl. S. 365 f.):

Nach römischem Recht gibt es zum einen nicht verbrauchbare Nutzungsgüter (*res non consumtibles*), wie z. B. ein Haus, deren Gebrauch man für eine Zeit überlassen kann, und zwar gegen doppelte Vergütung, nämlich erstens Rückgabe und zweitens einen Preis (Pacht oder Miete) für den Gebrauch. – Es gibt zum anderen Verbrauchsgüter (*res consumtibles*), die keinen Gebrauch, sondern nur den Verbrauch zulassen, z. B. Wein. Für solche Güter kann man nicht doppelte Vergütung, nämlich einen Kaufpreis und einen Preis für den Gebrauch, verlangen. Da das Geld nach *Aristoteles* zur Durchführung von Tauschhandlungen geschaffen wurde und eine als Darlehen erhaltene Summe zum Ausgeben bestimmt sei, gehöre es zu den Verbrauchsgütern; es gebe keinen Gebrauch, sondern nur einen Verbrauch der Geldsumme. Auch hier könne es keine doppelte Vergütung geben, sondern nur eine Rückgabe der Geldsumme. Wer Zins verlange, fordere einen Preis für den Gebrauch, der nicht existiere.

Anders formuliert: Ein Zins wäre ein Preis, erschlichen oder erpreßt für eine in Wahrheit gar nicht existierende Sache, nämlich einen selbständigen „Gebrauch“ nur verbrauchbarer Güter (vgl. *Böhm-Bawerk* 1921, S. 17).

dd) Das Eigentumsargument

Dieses Argument wiederholt römisches Recht, daß nämlich die Darlehenssumme als vertretbare Sache ins Eigentum des Darlehensnehmers übergeht, der die Sache verbrauchen kann und soll. Der Darlehensgeber könne nicht so tun, als ginge die Geldsumme in den Gebrauch des Nehmers über, und er könne dafür einen Zins verlangen. Einen römisch-rechtlichen Zinsanspruch aus einem parallel zum Darlehenskontrakt geschlossenen Verbalkontrakt, der dann doch als Anspruch auf Gebrauchsentgelt zu deuten wäre, erkannten die Scholastiker nicht an.

Mit dem Übergang des Eigentums an der Geldsumme trage der Darlehensnehmer auch das Risiko des Verlustes; der Geber habe also kein Risiko, damit auch keinen Zinsanspruch aus Risiko-Entscheidung (vgl. *Braun* 1994, S. 50 f.).

ee) Das Zeitargument

Die drei bisher erläuterten Argumente sind, auf der Grundlage von Begriffen des römischen Rechts, eng miteinander verflochten. Das Zeitargument stellt eine davon unabhängige Begründung des Zinsverbotes dar, die erstmals von *Wilhelm von Auxerre* (1160–1229) entwickelt wurde (vgl. *Noonan* 1957, S. 43 f.).

Sowohl bei Barkäufen als auch bei Kreditkäufen müssen sich bei tauschgerechten Preisen jeweils Leistung und Gegenleistung entsprechen; beim Barkauf fallen diese zeitlich zusammen, bei Kreditkauf zeitlich auseinander. „Werden

nun Waren auf Kredit zu einem höheren Preis verkauft als bei Direktzahlung, kann es sich folglich nur um einen ‚Verkauf‘ der dazwischen liegenden Zeit handeln“ (*Braun* 1994, S. 63). Daß in der Wirklichkeit die Preisdifferenz zwischen Barkäufen und Kreditkäufen mit wachsendem Zeitabstand zunimmt, wurde als Beweis für die Richtigkeit des Argumentes vom Verkauf von Zeit gehalten. Die Zeit aber stamme von Gott und gehöre allen gemeinsam; wer sie einem anderen verkaufen wolle, dem sie genau so gehört, handele betrügerisch. Eine Preisdifferenz zwischen Barkauf und Kreditkauf sei Ausdruck eines Zinswuchers, der abzulehnen sei.

c) *Scholastische Lockerungen von Zinsverbotten*

aa) Allgemeines

Die Ausführungen in den Vorabschnitten sollten das scholastische Bemühen zeigen, durch Anwendung aristotelischer und römisch-rechtlicher Argumente das kanonische Zinsverbot vernunftgemäß und weltlichem Recht entsprechend zu begründen. Im folgenden geht es darum, Lockerungen des Zinsverbotes zu diskutieren – zum einen, um Übertretungen des Zinsverbotes, wie sie selbst die kanonische Doktrin mit sogenannten Zinstiteln einräumte, eine rationale Begründung zu geben; zum anderen, um die sich deutlich wandelnden Bedingungen des Wirtschaftens angemessen zu berücksichtigen.

Dem aristotelischen Begriff der Tauschgerechtigkeit wird nach scholastischer Auffassung regelmäßig nur ein *mutuum*-Darlehensvertrag gerecht, denn ein solcher stellt sicher, daß die hingegebene gleich der zurückzugebenden Darlehenssumme ist. Es kann allerdings Situationen geben, in denen der Darlehensgeber durch besondere äußere Umstände benachteiligt ist, so daß in diesem Fall nicht die Gleichheit von hingegebener und zurückzugebender Summe die Tauschgerechtigkeit sichern würde, sondern Gleichheit erst hergestellt wird durch eine den Nachteil ausgleichende Zinszahlung. Ein Zins wird also mit einem Entschädigungsanspruch des Darlehensgebers begründet.

Zwei Arten von Nachteilen des Darlehensgebers werden bei *Thomas von Aquin* ausführlich diskutiert, nämlich der eines dem Darlehensgeber entstandenen Schadens (*damnum emergens*) und der eines dem Darlehensgeber entgangenen oder entgehenden Gewinns (*lucrum cessans*). Diese bilden nach scholastischem Verständnis die beiden grundlegenden, dem römischen Recht entlehnten Ansprüche einer Entschädigung; sie werden in der Literatur als „extrinsische Zinstitel“ bezeichnet (vgl. *Braun* 1994, S. 74).

bb) Extrinsische Zinstitel bei Thomas von Aquin

Bei *Thomas von Aquin* ist der Titel des *damnum emergens* ausdrücklich und klar behandelt. „Derjenige, der ein Darlehen gibt, kann mit dem, der das Darlehen empfängt, vertraglich eine Entschädigung vereinbaren, des Schadens nämlich, durch den ihm etwas entzogen wird, was eigentlich sein ist; denn das heißt nicht, den Gebrauch des Geldes verkaufen, sondern einen Schaden zu vermeiden“ (Summa theologiae 2.II.78.2.ad 1, S. 373). Alle Kosten, die dem Darlehensgeber durch die Darlehensgewährung entstehen, kann er als Zinsen geltend machen.

Der Titel des *lucrum cessans* ist dagegen weniger deutlich angesprochen; für ihn gab es unter den Scholastikern eine insgesamt nur zögerliche Zustimmung. Inhaltlich geht es um die Frage, ob ein Darlehensgeber Entschädigungsanspruch für entgangenen Gewinn hat, den er mit der Geldsumme hätte erzielen können, wenn er statt der Hergabe als Darlehen eine andere Verwendung gewählt hätte. Da dieser Gewinn nur ein erwarteter, „virtueller“, ist, „der sich erst in der Zukunft ermöglicht und darum kein sicherer Gewinn ist“ (Steuer 1936, S. 102), scheint ihn *Thomas von Aquin* als Verkauf von etwas abzulehnen, das der Darlehensgeber nicht besitzt⁵. Andere Stellen im Werk besagen jedoch, daß der entgangene Gewinn ersetzt werden soll, wenn auch nicht im ganzen Umfang. Für den Ersatz des Gewinns sollen die Wahrscheinlichkeit seiner Erreichbarkeit, aber auch der soziale Stand des Darlehensgebers maßgeblich sein. „Damit dürfte Thomas als Urheber oder mindestens als Vertreter des *titulus lucri cessantis* feststehen“ (Steuer 1936, S. 103). Wie immer und in welchem Umfang entgangener Gewinn als Zins geltend gemacht wird – die Ähnlichkeit mit Opportunitätskosten ist zukunftsweisend. Lange Zeit blieb jedoch umstritten, ob eine solche Verzinsung schon im voraus, bevor der Entschädigungsanspruch entstanden ist, geltend gemacht werden könne.

Als weiterer bei *Thomas von Aquin* behandelte Zinstitel wird die „*societas*“ genannt. „Der aber, welcher sein Geld einem Kaufmann oder Handwerker gewissermaßen als Gesellschafter anvertraut hat, überträgt das Eigentumsrecht über sein Geld nicht auf den anderen, sondern behält es selbst, so daß auf seine (des Darlehensgebers) eigene Gefahr der Kaufmann mit dem Geld Handel treibt oder der Handwerker mit ihm arbeitet. Deshalb kann er erlaubterweise einen Teil des daraus entstehenden Gewinns fordern, als von seiner eigenen Sache“

⁵ Der Originaltext lautet: „Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucrator, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo“. Übersetzt: „Ein Ersatz jenes Schadens aber, der dadurch entsteht, daß der Geber von seinem Geld keinen Gewinn hat, kann nicht vertraglich ausgemacht werden; denn der Geber darf nicht verkaufen, was er noch nicht hat und an dessen Erwerb er auf vielerlei Weise gehindert werden kann“. Summa theologiae 2.II.78.2 ad 1, S. 374.

(Summa theologiae 2.II.78.2 ad 5, S. 376). Zum Kontrast: Beim Darlehen (*mutuum*) geht das Eigentum an der Kreditsumme von dem Darlehensgeber auf den Darlehensnehmer über, und letzterer trägt die Gefahr für die Summe und schuldet deren Rückzahlung. Der Gläubiger kann als Entgelt für seine Darlehensgabe das vom Darlehensnehmer getragene Risiko ansehen, daß sich die Geldsumme während der Laufzeit des Darlehens nicht vermindert. Hier gilt dagegen: Beim *Sozietäts- oder Partnerschaftsvertrag*, durch den ein Geldgeber einem Händler oder einem Handwerker eine Geldsumme überläßt, gibt es keinen Eigentumsübergang auf den Händler oder Handwerker – entgegen der sonst üblichen Argumentation des *Thomas* bezüglich Geld als „*res consumptibilis*“ (vgl. Noonan 1957, S. 143). Der Händler oder Handwerker setzt vielmehr die Geldsumme unter dem Risiko des Geldgebers ein. Wenn der Einsatz des Geldes einen Gewinn erbringt, steht dem Geldgeber ein Gewinnanteil als variable Verzinsung zu.

Damnum emergens, lucrum cessans und *societas* werden als Belege dafür angeführt, daß *Thomas von Aquin* den Wandel der mittelalterlichen stationären Wirtschaft in eine sich entwickelnde, dynamische Wirtschaft erkannte, die nur mit einer gewinnartigen Verzinsung funktionsfähig sein könne (vgl. *Steuer* 1936, z. B. S. 106 ff.).

Die ältere Literatur macht darauf aufmerksam, daß entscheidend für das scholastische Verbot von Zinsen beim Darlehen und für die Erlaubnis der Verzinsung beim *Sozietätsvertrag* allein der Eigentumsübergang der Geldsumme beim Darlehen und der Verbleib des Eigentums beim Geld gebenden *Sozietätspartner* sei (vgl. *Steuer* 1936, S. 106). Der *Sozietätsvertrag* ohne Eigentumsübertragung entspricht dem heutigen *Joint-Venture-Geschäft* mit *profit loss sharing* (PLS), bei dem jedoch eine von einem Partner eingebrachte Geldsumme in der Regel in das gemeinsame Eigentum der Beteiligten übergeht und eine Aufteilung des Gewinns nach vereinbarten Anteilen erfolgt. Ein Darlehen ist aus heutiger Sicht beim Händler oder Handwerker *Fremdkapital*, obgleich die aufgenommene Summe in sein Eigentum überging; eine *Joint-Venture-Beteiligung* hat aus der Perspektive der aufnehmenden Firma hingegen *Eigenkapital* charakter.

cc) Spätscholastische Modifikationen des Zinsverbotes

(1) *Zinsen bei staatlichen Zwangsanleihen*

In den norditalienischen Stadtstaaten wie Florenz, Genua und Venedig waren seit dem 14. Jahrhundert öffentliche Zwangsanleihen ein gebräuchliches Instrument der Finanzierung. Die zwangsweisen Zeichner erwarben einen zinstragenden Anteil an einem der staatlichen Fonds (*montes*). Zwar wurden die Zinszah-

lungen mit Hinweisen auf *damnum emergens* und *lucrum cessans* nicht mehr strikt abgelehnt. Widerstand gab es allerdings dagegen, daß Zinsen bereits ab Beginn der Laufzeit der Staatspapiere und nicht erst mit dem Entstehen von Ersatzansprüchen während der Laufzeit gezahlt wurden (vgl. *Braun* 1994, S. 80).

(2) *Zinsen in Verträgen über Partnerschaft und Zensus*

Schon *Thomas von Aquin* hatte den Sozietäts- oder Partnerschaftsvertrag behandelt, bei dem eine im Eigentum des Geldgebers verbleibende Geldsumme mit einem ausgehandelten Anteil am Gewinn variabel verzinst wird. Aus dieser Konzeption entwickelte sich die *Partnerschaft des contractus trinus*, die aus drei Elementen besteht: erstens dem Partnerschaftsvertrag zwischen Kapitalgeber und Händler oder Handwerker; zweitens einem Vertrag über die Versicherung der eingebrachten Geldsumme; drittens einem Vertrag über einen fixen und garantierten Zinssatz (vgl. zu Einzelheiten *Noonan* 1957, Chapter X). Anders als beim *mutuum*-Darlehen geht das Eigentum an der Summe nicht auf den Händler oder Handwerker über; anders als in der Sozietät trägt der Geldgeber nicht das Risiko eines Verlustes; anders als beim *mutuum*-Darlehen wird ein Zinssatz vereinbart⁶. Da der damals übliche Zinssatz im deutschen Sprachraum 5% betrug, wurde dort der *contractus trinus* auch als 5%-Vertrag bezeichnet.

Dieser Vertragstyp wurde von Händlern und Handwerkern als Finanzinnovation begrüßt und von dem mit dem Augsburger Haus *Fugger* befreundeten Tübinger *Johann Eck* (1486–1543) bekannt gemacht. Er fand schließlich unter den führenden Scholastikern des 16. und frühen 17. Jahrhunderts weitgehende Zustimmung. Die Kombination der drei Verträge beinhaltet nicht weniger als eine dem Kapitalgeber durch Versicherung garantierte, daher risikolose Geldanlage mit fester Verzinsung. „Mit der Trennung von Gewinn und Risiko geriet aber auch das Postulat der Sterilität des Geldes in arge Nöte, war es doch fortan möglich, mit Geld allein, ohne irgendwelches Risiko und bar jeder Anstrengung einen Profit zu erlangen“ (*Braun* 1994, S. 92).

Als weitere Finanzierungsform setzte sich der *Zensus-Vertrag* durch, der den Rentenkauf zum Gegenstand hat (vgl. *Noonan* 1957, S. 155 ff.). Ein solcher Vertrag verpflichtet einen Verkäufer des *Zensus*, dem Käufer ein jährliches Einkommen oder eine jährliche Rente aus seinem „fruchtbaren Besitz“ zu zahlen. Dieser Besitz bestand grundsätzlich aus Bodeneigentum, konnte aber auch ein Monopol oder die Steuergewalt über ein bestimmtes Gebiet sein. Es gab auch einen „persönlichen *Zensus*“, bei dem die eigene Arbeitskraft als „fruchtbarer Besitz“ eingesetzt wurde. Der Käufer des *Zensus* stellt dem Verkäufer als Kauf-

⁶ „... the borrower was insuring the lender against the loss in return for a lower, but guaranteed, rate of return to the loan“ (*Jones* 1989, S. 11).

preis Geldkapital zur Verfügung. Der „fruchtbare Besitz“ soll die jährliche Rentenzahlung an den Käufer sichern.

Die Rentenverpflichtungen wurden in der feudalistischen Frühform natural abgeleistet, erst später in Geld, und zwar entweder in ertragsabhängigen variablen oder auch in festen Beträgen. Die Laufzeit der Zensus-Verträge war entweder an die Lebenszeit von Käufer bzw. Verkäufer oder an vertraglich bestimmte Zeiträume gebunden. Mit der jährlichen Rentenzahlung und der Möglichkeit der Vertragskündigung kommt der Zensus-Vertrag einem zeitlich befristeten Kredit mit garantierter Zinszahlung gleich. Um den Verdacht auf Wucher zu entkräften, argumentierte man, daß beim Zensus-Vertrag nicht etwa gegenwärtiges gegen zukünftiges Geld getauscht wird, sondern daß der Käufer die zukünftige Nutznießung eines „fruchtbaren Besitzes“ erwerbe, die in jährlichen Zahlungen abgeleistet werde (zu Einzelheiten vgl. *Braun* 1994, S. 95 f.).

In Deutschland war u. a. der Tübinger *Conrad Summenhart* ein Befürworter des Zensus-Vertrages (vgl. *Noonan* 1957, S. 233 ff.), dessen Affinität zur Verzinsung in der deutschen Wortherkunft „Zins“ von „Zensus“ zum Ausdruck kommt.

(3) Zinsen in Wechselgeschäften

Im interregionalen und internationalen Handel verbreitete sich das Wechselgeschäft. Zunächst ging es dabei nur um das Umtauschen von Münzarten in andere Münzarten, um das *cambium manuale*. Bald wurde das Wechselgeschäft mit Kreditgeschäften verknüpft. Ein Käufer fremder Münzen verpflichtete sich zum Beispiel zur Zahlung nicht sofort, sondern anlässlich einer der in gleichmäßigen Abständen stattfindenden Messen. Die Verzinsung der Kreditgewährung bis zur Messe versteckte man in einem höheren Preis für die fremden Münzen, also im Wechselkurs, um dem Vorwurf des Wuchers zu entgehen. Scholastiker wie *Wilhelm von Auxerre* oder *Thomas von Aquin* hatten Vorbehalte gegen solche Wechselgeschäfte, verurteilten sie jedoch weniger streng als den Wucher bei *mutuum*-Darlehen (vgl. *Braun* 1994, S. 98).

Eine frühe Rechtfertigung von Zinsen im Wechselgeschäft versuchte *Alexander Bonini*, bekannter als *Alexander Lombard*, um 1307 (vgl. *Noonan* 1957, S. 183 f.). Wenn mehr als der Gegenwert der bei Vertragsabschluß relevanten Summe zurückgezahlt werde, sei dies zulässig sofern der Wert im Lauf der Zeit gestiegen ist, denn dann komme in der höheren Rückzahlung ein *damnum emergens* zum Ausdruck (vgl. *Braun* 1994, S. 99).

Eine wichtige Neuerung war die Einführung des standardisierten verbrieften Wechsels, des *cambium per litteras*. Das Wechselgeschäft soll nach *Braun* 1994, S. 100, an folgendem Beispiel verdeutlicht werden: Ein „Geber“ kauft in Florenz vom „Nehmer“ (Aussteller) gegen Barzahlung in florentinischen Mün-

zen einen verbrieften Wechsel. Der Wechsel ist auf einen Agenten des Nehmers in Venedig gezogen; dieser wird angewiesen, einem Begünstigten (dem Agenten des Gebers) gegen Vorlage des Wechsels einen Betrag in venetianischer Währung auszuzahlen. Der Nehmer ist der Wechselschuldner, der sich durch den Verkauf einer Forderung in fremder Währung Geld verschafft. Der Geber ist bereit, Geld zu verleihen und in Erwartung einer Verzinsung die Forderung zu erwerben. Wechselbanken oder Wechselhandler agieren in der Regel als Geber; sie können jedoch auch in der Rolle des Nehmers auftreten.

Im geschilderten Beispiel ist eine interregionale oder internationale Zahlung zentraler Inhalt des Wechselgeschaftes, das mit Kreditgewährung gegen Verzinsung verknüpft ist. Es entwickelte sich auch das Geschäft des „trockenen Wechsels“, des *cambium siccum*, bei dem keine Zahlungen nach auswärts geleistet werden; der Zahlungsstrom zwischen Bezogenem und Begünstigtem bleibt „trocken“. Zur Erläuterung diene folgendes Beispiel nach *Braun* 1994, S. 101: Als „Geber“ kauft die Medici-Bank in Florenz vom „Nehmer“ (Aussteller), einem florentinischen Geschäftsmann, einen auf Venedig gezogenen Wechsel. Da der Nehmer in Venedig keinen Agenten hat, wird vereinbart, den Wechsel auf die Filiale der Medici-Bank in Venedig zu ziehen, die damit gleichzeitig Bezogene und Begünstigte wird. Bei Erhalt des Wechsels verbucht die Filiale diesen als eingelöst und zieht selbst einen Wechsel zu Gunsten der Mutterbank in Florenz auf den florentinischen Geschäftsmann. Dieser tilgt mit der Einlösung des Wechsels seine in Florin zu zahlende Schuld. Während der Zeit der Beförderung der Wechsel war der Geschäftsmann Kreditnehmer. – Eine besonders „trockene“ Variante des „trockenen Wechsels“ war jene, in der in Florenz statt einer Versendung der Wechsel nur ein Rückzahlungstermin festgelegt wurde, zu dem die Schuld zu einem in Venedig herrschenden Rucktauschkurs fällig wurde.

Der Rückzahlungsbetrag liegt in allen Beispielen über der als Kredit erhaltenen Summe; er enthält neben den Umtauschgebuhren einen Zinsgewinn der Bank. Dieser Zinsgewinn wurde nicht als solcher ausgewiesen, sondern war in den Wechselkursen eingeschlossen. In den Beispielen war der Florin in Florenz höher bewertet als in Venedig, und entsprechend waren die venetianischen Dukaten in Venedig mehr wert als in Florenz. Je nach Schwankungen der Kursdifferenz war der Zinsgewinn variabel. Je größer die Differenz, desto höher der Zinssatz, desto leichter war es für einen Kreditnehmer, eine Bank zu finden, die seinen Wechsel kaufte. Da es noch keine Abzinsung im voraus gab, stellte sich die tatsächliche Höhe des Zinsgewinns in Abhängigkeit von der Entwicklung der Wechselkursdifferenz erst am Ende des Kreditgeschäftes heraus.

Während der verbriefte Wechsel zögernde Zustimmung fand, blieb der „trockene Wechsel“ als verdecktes Wuchergeschaft umstritten. In einer 1499 erschienenen Schrift *De cambiis* akzeptiert der Scholastiker Kardinal *Cajetan* das

Wechselgeschäft als Instrument zur Förderung des Handels mit folgender Begründung: Geld, das direkt zur Verfügung steht, diene weiterhin als Maß; solches aus Wechselgeschäften, das zeitlich oder örtlich nicht unmittelbar zur Verfügung steht, werde zu einer Ware, deren Preis von den aus Angebot und Nachfrage resultierenden Wechselkursen und deren Entwicklung abhängt (vgl. Noonan 1957, S. 317 f.). Je nach zeitlicher und räumlicher Entfernung der relevanten Wechselkurse hat Geld aus Wechselgeschäften unterschiedliche Preise. Ein höherer Preis für einen länger laufenden Wechsel ist das Ergebnis höherer Markteinschätzung der Kreditnehmer, die bereit sind, solches Geld nachzufragen, um mit ihm lohnende Handelsgeschäfte betreiben zu können. Hier deutet sich eine Markttheorie des Geldes an, in der die wirksame Geldmenge von den aus Wechselgeschäften erzielbaren Gewinnen abhängt.

(4) *Zinsen in spätscholastischen Ansätzen einer Markttheorie des Geldes*

Bei den Spätscholastikern der Schule von Salamanca wurde der Ansatz einer Markttheorie des Geldes weitergeführt. Navarrus (*Martín de Azpilcueta Navarro* 1493–1586) gab die Unterscheidung von direkt verfügbarem Geld als Maß und von Geld aus Wechselgeschäften auf und betonte, daß Geld allgemein als Maß und als Ware Schwankungen unterworfen sei, und daß der schwankende Wert des Geldes jeweils seine Kaufkraft bestimme. Die Nachfrage nach Geld zur Durchführung von gewerblichen Investitionen erhält besonderes Gewicht; wer selbst Geld bereit stelle für solche Investitionen, habe einen begründeten Zinsanspruch aus *lucrum cessans*. Wucher sei das Streben nach Gewinn aus einem Darlehen *per se*; Zins aus *lucrum cessans* resultiere hingegen aus einem gerechten Verzichtsanspruch auf investive Verwendung (vgl. Braun 1994, S. 105 f.).

Die scholastische Lehre von ungerechtem Wucher und gerechtfertigtem Zins erreichte mit dem Flamen *Leonard Lessius* (1554–1623) zu Beginn des 17. Jahrhunderts ihre Vollendung (vgl. Gordon 1975, Chapter 9, besonders S. 248 ff., 250 ff.; Noonan 1957, S. 263 f.). Zinsen zum Ausgleich von *lucrum cessans* sollten nicht nur für das Ausleihen von Geldern gerechtfertigt sein, die alternativ für Investitionen verwendbar wären, sondern auch für Gelder, die allgemein zum Zwecke des Verleihs gehalten werden. Damit wurde *lucrum cessans* allgemein zu einem Titel erlaubten Zinsnehmens für professionelle Geldverleiher. Schließlich trat *Lessius* für einen Zinsanspruch aufgrund einer „Entbehrung des Geldes“, *caerentia pecuniae*, ein, also einer Entschädigung für den Verzicht auf nutzenbringende Liquidität. „*Lucrum cessans* ist eine Entschädigung für real existierende, individuelle Schlechterstellung und konnte folglich nur von jenen beansprucht werden, die tatsächlich eine Gewinneinbuße erlitten hatten oder zumindest die Absicht hatten, ihr Geld gewinnbringend zu investie-

ren. Demgegenüber liegt dem Titel *carentia pecuniae*, so wie ihn Lessius verwendete, die enorm wichtige Erkenntnis eines Marktes für verleihbare Gelder zugrunde. ... Was zählt, ist der Markt und der darauf bestimmte, allgemein gültige objektive Preis für den Verzicht auf Liquidität“ (*Braun* 1994, S. 112 f.).

Die Spätscholastik hielt also einerseits fest an der konservativen Ansicht, daß ein Darlehen grundsätzlich wucher- und damit zinsfrei zu sein habe, daß jedoch außer dem *damnum emergens* das *lucrum cessans* und schließlich auch die *carentia pecuniae* gerechte Titel der Entschädigung durch einen Zins seien⁷. In den Begründungen dieser zur Regel werdenden Ausnahmen vom Zinsverbot klingen Argumente späterer Zinstheorien wie die Zeitabhängigkeit des Geldwertes nach *Böhm-Bawerk* (1921, Bd. II, IV. Buch) oder des Verzichts auf Liquidität nach *Keynes* (1936, Chapter 13) an.

3. Beurteilung von Wucher und Zins durch christliche Reformatoren

a) Konservative Wucherlehren Luthers

Martin Luther (1483–1546) empfand die fortgeschrittene Geldwirtschaft mit ihrer weiten Verbreitung von Zensus-Geschäften („Zinskauf“) und anderen Zinsgeschäften, vor allem der Geldleihe gegen Geld („Wucher“), als bedrückend. Den Zinskauf habe der Teufel erdacht; den Wucherern will er das Sakrament, die Absolution und das christliche Begräbnis verweigern (vgl. *Tawney* 1946, S. 109 f.). Seine insgesamt konservative Haltung zu Wirtschaftsfragen legt er in „Von Kauffshandlung und Wucher“ (1524, in Bd. 15, S. 279–322, der Weimarer Werkausgabe) dar. Zum Problem des Wuchers hatte *Luther* schon zuvor in „Kleiner Sermon vom Wucher“ (1519) und in „Großer Sermon vom Wucher“ (1520; beide in Bd. 6, S. 1–8 und S. 33–60) Stellung genommen. Er warf den Scholastikern vor, Gottes Gebote zu bloßen Ratschlägen umgestaltet zu haben. Vorübergehend milderte er seine Position gegenüber Zinsgeschäften ab, indem er einschränkte, daß ein „Wücherlein“ von 4 oder 5% nicht unbedingt ungerrecht sei; und er gestand solchen, die keinen anderen Erwerb gelernt haben – wie einer Geld verleihenden Witwe –, ein „Notwücherlein“ zu (so in einem bei *Braun* 1994, S. 133, erwähnten Brief an den Fürsten von Sachsen). In seiner 1540 erschienenen Schrift „Vermahnung an die Pfarrherren wider den Wucher zu predigen“ (Bd. 51, S. 325–424) nahm er seine kompromißlose Haltung wie-

⁷ Wie die mittelalterliche kirchliche Lehre der stets drastisch propagierten Wucherverbote mit der zunehmenden Verbreitung von Kreditgeschäften gegen Zinsen fertig wurde, zeigt *Le Goff* (1988): Während zuvor der Wucherer zu ewiger Verdammnis in der Hölle verurteilt war, machte es die „Entdeckung des Fegefeuers“ im 13. Jahrhundert möglich, „die Hölle zu entvölkern“ (S. 80), indem den Wucherern nach der Strafe des Fegefeuers der Weg ins Paradies noch eröffnet wird.

der auf. „Wie der sprichwörtliche Elefant im Porzellanladen trampelte er das feingliedrige scholastische System nieder ...“. Er erwähnte *Aristoteles* mit der Unfruchtbarkeit des Geldes und erlaubte Zinsnehmen allenfalls, wenn ein Gläubiger bei Nichtrückzahlung eines Darlehens tatsächlich einen Schaden erlitt. Wucherer nannte er „Diener des Mammon“, die „als Stuhlräuber ihre Verbrechen hinter dem Ofen sitzend und Äpfel bratend“ ausübten; ja er beschimpfte sie auch als Mörder, die am Galgen hängen und von den Raben gefressen werden sollten (Zitate aus *Braun* 1994, S. 134). Mit seinen rückwärts gewandten Auffassungen paßt *Luther* nicht ins 16., sondern in eine ländlich geliebene Gesellschaft des 12. Jahrhunderts.

Luthers Zeitgenosse und Freund *Melanchthon* „hat die Spannung zwischen Bergpredigt und Brauch des Geschäftslebens niemals so scharf empfunden wie *Luther*“ (*Holl*, Bd. I, 1923, S. 501). Beide verurteilten das Verleihen von Geld gegen Zins als Wucher. Dagegen akzeptierte *Melanchthon* die Zensusgeschäfte, insbesondere „Zinskauf auf benanntes Gut“, d.h. (in der früher verwendeten Terminologie) Zensus auf „fruchtbaren Besitz“ an Gütern, welche die jährliche Rentenzahlung sichern sollen; aber selbst „Zinskauf auf unbenanntes Gut“ wurde von ihm verteidigt. Für das Luthertum waren auch *Melanchthons* Lehren von Bedeutung. Die norddeutschen protestantischen Regierungen gehörten zu den ersten, die den Kampf gegen das Zinsnehmen aufgaben, auch um hohen Wucherzinsen entgegen zu arbeiten. Im süddeutschen Raum wirkte eher *Luthers* konservative Haltung nach (vgl. *Holl*, Bd. I, 1923, S. 501 f.).

b) Fortschrittliche Zinslehren *Calvins*

Anders als *Luther* ging der in Genf tätige *Jean Calvin* (1509–1564) von einer bereits entwickelten städtischen Umgebung aus, in der es Gewerbe, Banken und Kredit gibt. Die Überlegungen *Calvins* zum Zins sind Bestandteil seiner Lehre, die nach *Max Weber* (1993) eine asketische Form des Protestantismus darstellt. Dem Ethos dieser Lehre entspricht nach *Weber* ein Kapitalismus; dieser setzt eine Geldwirtschaft voraus, die mit einem allgemeinen Zinsverbot kaum vereinbar ist.

Der „kapitalistische Geist“ konnte nach *Weber* ohne eine religiöse Komponente wie der des Calvinismus nicht entstehen. Nach *Calvins* Lehre von der Prädestination oder „Gnadenwahl“ werden nur im Vorhinein von Gott Auserwählte zum ewigen Leben gerettet, während die Nicht-Auserwählten zum Tod verurteilt sind. „Anzunehmen, daß menschliches Verdienst oder Verschulden dieses Schicksal mitbestimmen, hieße Gottes absolut freie Entschlüsse, die von Ewigkeit her feststehen, als durch menschliche Einwirkung wandelbar ansehen: ein unmöglicher Gedanke“ (*Weber* 1993, S. 61). Da der Einzelne über seine Auswahl im Ungewissen ist, habe er zwingenden Anreiz, „den Ruhm Gottes in

der Welt durch Vollstreckung seiner Gebote ... zu mehren, auch durch soziale Berufsarbeit“ (Weber 1993, S. 66), um durch den Erfolg seiner Bemühungen ein Indiz für seine Zugehörigkeit zu den Auserwählten zu erhalten. Diesen Erfolg verspricht eine rationale und asketische Haltung, eine „innerweltliche Askese“, die den Verzicht auf Luxuskonsum und auf den Genuß von Besitz verlangt (vgl. Weber 1993, S. 77 ff.). „... die religiöse Wertung der rastlosen, stetigen, systematischen Berufsarbeit ... mußte ja der denkbar mächtigste Hebel der Expansion jener Lebensauffassung sein, die wir hier als ‚Geist‘ des Kapitalismus bezeichnet haben. Und halten wir nun noch jene Einschnürung der Konsumtion mit der Entfesselung des Erwerbstrebens *zusammen*, so ist das äußere Ergebnis naheliegend: *Kapitalbildung durch asketischen Sparzwang*“ (Weber 1993, S. 146 f.).

In der Frage des Zinsnehmens orientiert sich Calvin (vgl. Bohatec 1937, S. 690 ff.) nicht an überkommenen kirchlichen und scholastischen Lehren, sondern an der Bibel, die er jedoch nicht für schlüssig hielt. Das alttestamentliche Verbot des Deuteronomiums, unter Brüdern Zinsen zu nehmen, wertete er nicht als göttliches Gesetz; er verneinte vielmehr ausdrücklich ein von Gott gegebenes allgemeines Zinsverbot. Calvin übertrug nach dem als „Goldene Regel“ bekannten Gerechtigkeits-Maßstab des Matthäus-Evangeliums „Alles was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“ (Kap. 7; 12) die Verantwortung für das Zinsnehmen dem einzelnen Menschen, nach dessen Gewissen auch die Verhältnisse des Schuldners zu berücksichtigen seien (vgl. Braun 1994, S. 137). Nach dem Grundsatz „Nicht gelegentlich, nicht immer, nicht alles, nicht von allen“ (Calvin, Bd. 40, S. 431) solle Zinsnehmen erlaubt sein, sofern es dem Schuldner nicht schade. Zinsen sollen, nach gewissenhafter Prüfung, nur von Vermögenden genommen werden, niemals von Armen (vgl. Holl, Bd. I, 1923, S. 504). Scholastischen Entschädigungsansprüchen aus *damnum emergens* oder *lucrum cessans* stand er ablehnend gegenüber, wenn sie ein Zinsnehmen von Armen implizieren (vgl. Noonan 1957, S. 366 ff.)⁸. Modern übersetzt könnte man sagen: Reformatorisches Christentum der calvinistischen Art steht kapitalmarkt-effizientem Wirtschaften unter Vermögenden mit Zinssätzen als Knappheitspreisen nicht entgegen.

Calvins Zinslehre hatte bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der des französischen Rechtsgelehrten Charles du Moulin (1500–1566): Die Bibel stelle kein grundsätzliches Zinsverbot auf; sie verbiete das Zinsnehmen von Armen, jedoch nicht von wohlhabenden Kreditnehmern, insbesondere bei langfristigen Investitionskrediten, die Gewinn abwerfen (vgl. Noonan 1957, S. 386). Du Moulin kritisierte scholastische Autoren, übersah allerdings, daß vor allem Spätscholastiker zwar grundsätzlich vom Zinsverbot ausgingen, mit weitreichenden und

⁸ Den Beruf des Bankiers, der ohne Arbeit Zinsgewinne einstreiche, lehnt Calvin aufgrund seines Arbeitsethos ab (vgl. Bd. 31, S. 148).

wohlbegründeten Ausnahmen jedoch zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangt waren.

4. Das Ausklingen christlicher Zinsverbote

a) Zur Trennung religiösen und wirtschaftlichen Denkens, besonders in Staaten mit wirtschaftsfreundlichen Institutionen

Da sich gewerbliche Wirtschaft und Handel im 16. Jahrhundert stark ausweiteten, kam es dazu, daß die traditionellen religiösen, von den Scholastikern durch Vernunft und Gerechtigkeit relativierten Ansichten zu den Zinsverböten in den Hintergrund traten gegenüber den Anforderungen an eine Kreditwirtschaft, deren Funktionsweise möglichst nicht durch Vorbehalte zum Zinsnehmen eingeschränkt ist. Die Loslösung vom traditionellen, religiös verwurzelten Denken erfolgte vor allem dort, wo ein bereits erfolgreiches Wirtschaften die Einrichtung wirtschaftsfreundlicher privater und öffentlicher Institutionen förderte. Neben den italienischen Stadtstaaten waren dies vor allem die Niederlande und England.

In den *niederländischen Provinzen Spaniens* setzte schon unter den Burgunderherzögen und dann unter dem Habsburger Karl V. eine Politik ein, die den internationalen Austausch förderte, städtische Zünfte einschränkte, die landwirtschaftlichen Anbauflächen durch Trockenlegung von Küsten ausdehnte und die Spezialisierung auf Milchwirtschaft förderte (vgl. *North* 1988, S. 157 ff.). Im 16. Jahrhundert war es vor allem der internationale Handel, der die Kapitalmärkte von Antwerpen und Amsterdam entstehen ließ. Sie waren bestimmend dafür, daß um 1540 unter Karl V. gewerbliche Kredite mit Zinssätzen bis zur Obergrenze von 12% jährlich gestattet wurden (für nicht-gewerbliche Kredite blieb es beim Zinsverbot). Durch diese institutionelle Neuerung verringerten sich die Transaktionskosten und Risiken drastisch und sanken die früher höheren Zinssätze erheblich. Unter Philipp II., dem konservativen Sohn Karls V., kam es zum Aufstand der vom Calvinismus beeinflussten niederländischen Nordprovinzen, die sich unter Führung Wilhelms von Oranien vom spanischen Königshaus lossagten und deren Selbständigkeit schließlich im Westfälischen Frieden von 1648 anerkannt wurde. Die katholischen Südpövinzen, das spätere Belgien, blieben bei Spanien – mit der Folge, daß Antwerpen gegenüber Amsterdam an Bedeutung verlor. Die unabhängig gewordenen Niederlande setzten die institutionellen Neuerungen fort und wurden das erste europäische Land, das – nicht zuletzt wegen seiner vergleichsweise gut funktionierenden Kapitalmärkte mit moderaten Zinssätzen – Prosperität und Wachstum erreichte (vgl. *Braun* 1994, S. 170 ff.).

In *England* hatte sich, beginnend mit der Magna Charta um 1215, allmählich eine Machtstruktur durchgesetzt, die das Königshaus zwang, seine Steuerein-

nahmen jeweils gegen Zugeständnisse politischer Rechte zu erkaufen. Zwar verteilten, auf der Suche nach Einnahmequellen, noch die Tudors Heinrich VII. und Heinrich VIII. monopolistische Privilegien (vgl. *North* 1988, S. 160). Unter den Stuarts gelang es dann den Commons, der Krone „stets neue Freiheiten und Rechte abzurufen und schließlich das Königshaus mit Privilegien kurz zu halten“. Die Geschäftsleute als „vermeintliche Profiteure der königlichen Politik“ begannen einzusehen, „daß die Vorteile einer auf regulatorischen Maßnahmen beruhenden Allianz mit dem König zusehends unsicherer erschienen“; sie solidarisierten sich mit dem Parlament und trugen auf diese Weise dazu bei, den Wettbewerb zu stärken (*Braun* 1994, S. 175).

In Frankreich und Spanien blieb es bei der Herrschaft absolutistischer Regenten; es fehlte an der grundlegenden Neugestaltung wirtschaftlicher Institutionen. In den Niederlanden wurde die institutionelle wirtschaftliche Ordnung weitgehend von einer Oligarchie von Kaufleuten bestimmt. In England bahnte sich die konstitutionelle Monarchie ihren Weg, die sowohl die parlamentarische Debatte im Unterhaus als auch die vor- und außerparlamentarische Diskussion erblühen ließ. Gerade der in England entstandene Rahmen bot die Möglichkeit der Entwicklung wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Denkens, auch über Fragen des Zinsnehmens. Daher konzentrieren sich die folgenden Abschnitte auf England.

b) Letzte Bastionen der Zinsverbote: Englische Wuchergesetze vom späten 15. bis zum frühen 17. Jahrhundert

Die ersten hier zu erwähnenden englischen Wuchergesetze sind die unter *Heinrich VII.* erlassenen von 1487 und 1495 (vgl. *Hume* 1840, S. 284). „Noch ganz der mittelalterlichen Tradition verpflichtet, wonach jedes Gesetz mit dem Gesetz Gottes in Einklang zu stehen hatte, wurden ... sämtliche Formen des Zinsnehmens, definiert als ein vertraglich vereinbartes Aufgeld, untersagt“ (*Braun* 1994, S. 182). „Trockene Wechsel“ und andere Möglichkeiten, das Zinsverbot zu umgehen, wurden ausdrücklich verboten. Die Wirksamkeit dieser Vorschriften war allerdings gering.

Unter *Heinrich VIII.* gab es 1545 ein Gesetz, welches – ähnlich dem Erlaß *Karls V.* von Spanien – Kreditgeschäfte mit Zinssätzen bis zu 10% Zinsen jährlich gestattete (vgl. *Holl*, Bd. III, 1928, S. 399). Wer höhere Zinsen verlangte, sollte den dreifachen Wert des Kredits zahlen, der je zur Hälfte für den König und den Anzeigenden gedacht war. Diesem Gesetz fehlte erstmals der Hinweis auf ein göttliches Zinsverbot. Die tatsächlichen Zinssätze blieben höher als 10%; die Wirksamkeit des Gesetzes blieb beschränkt.

Die Haltung konservativer Kreise trug dazu bei, daß schon 1552 unter *Edward VI.* abermals ein Wuchergesetz erlassen wurde, das sich wieder auf das

göttliche Zinsverbot der Bibel berief (vgl. *Holl*, Bd. III, 1928, S. 398). Diese schon unzeitgemäß gewordene „Byll against Usury“, eine Folge von „ancient superstition“ (*Hume* 1840, S. 570), hatte unbeabsichtigte Konsequenzen. Tätigkeiten als Kreditvermittler entwickelten sich „zu einem blühenden Geschäft . . . , welches das Auffinden des Kreditgebers zwar erleichterte, die Darlehenskosten aber zusätzlich in die Höhe trieb“ (*Braun* 1994, S. 185). Auch Verfahren zur Umgehung des Zinsverbotes, wie „trockene Wechsel“ und Vortäuschung besonderer Risiken, breiteten sich verstärkt aus. Das Ergebnis war das Gegenteil von dem, was man mit dem Zinsverbot zu erreichen wünschte.

Unter *Elisabeth I.* gab es 1571 ein neues Gesetz, welches an das ihres Vaters *Heinrich VIII.* von 1545 anknüpfte. Kreditgeschäfte mit Zinssätzen bis zu 10% wurden zwar nicht als gottgewollt betrachtet, aber doch nicht als kriminell diskreditiert. Kreditgeschäfte mit mehr als 10% Zinsen jährlich wurden als nichtig erklärt und mit den schon 1545 angedrohten Strafen bedacht. „Mit dieser deutlichen Unterscheidung schien das neue Gesetz das Zinsennehmen, obwohl an sich illegal, in beschränktem Rahmen, das heißt bis maximal 10 Prozent, . . . zu dulden“ (*Braun* 1994, S. 195). Wenn auch bei Umgehungsgeschäften effektive Sätze von über 10% keine Ausnahmen blieben, trug das Gesetz von 1571 deutlich zur Senkung des Zinsniveaus bei.

Besonders zwischen 1571 und 1624 entwickelte sich die englische Diskussion sehr lebhaft (vgl. dazu *Jones* 1989). Unter *Jakob I.* wurde 1624 ein neues Wucherstatut erlassen, in dem ein Zinssatz von maximal 8% vorgesehen war. Für die Senkung des Höchstsatzes von 10 auf 8% wurden ausschließlich wirtschaftliche Gründe angeführt; ein religiöser Vorbehalt klang nur noch in einem Schlußabsatz an. 1651 wurde der Höchstsatz auf 6% beschränkt (vgl. *Grampp* 1981, S. 672).

c) *Letzte religiöse Vorbehalte und ihr Schwinden:
Der Zins in Lehren englischer Merkantilisten*

Die geschilderten Zinsgesetze waren, wenn auch abnehmend, noch beeinflusst von dem Bemühen, hinter den Notwendigkeiten einer funktionierenden Kreditwirtschaft nicht die biblischen Vorbehalte gegen Zinsnehmen zu vergessen. Mit der zunehmenden Internationalisierung des Wirtschaftens, insbesondere mit monetären Störungen, setzte sich im 17. Jahrhundert eine vorwiegend wirtschaftspolitische Argumentation durch, die – auch mit Bezug auf Zinssätze – bei den englischen Merkantilisten auszumachen war. Obgleich ein Zinsverbot nicht mehr explizit diskutiert wurde, blieb noch das religiös entstandene Mißtrauen gegenüber Zins- und Wechselgeschäften.

Dieses Mißtrauen war sehr deutlich bei *Gerard de Malynes*, der in der Legende „Saint George for England, Allegorically Described“ (1601) einen Dra-

chen als Sinnbild gottesfeindlicher Gewalten einführt, dessen Flügel und Schwanz für verdeckten und offenen Wucher sowie für sprunghafte Wechselkurse stehen. Diese bedrohen die Gleichheit der zufließenden und abfließenden Zahlungsströme im Außenhandel und die Konstanz der Wechselkurse, damit die Harmonie und das Wohl der englischen Wirtschaft. Der Heilige Georg, als Sinnbild der königlichen Autorität, soll mit christlichen Waffen den Drachen besiegen, und zwar vor allem durch staatliche Kontrolle der Wechselgeschäfte, die Zinsaufschläge niedrig halten sollte.

Bei *Edward Misselden* (1622) kommt statt christlicher Vorbehalte der wirtschaftspolitische Inhalt des englischen Merkantilismus klarer zum Ausdruck. Eine günstige Versorgung mit Edelmetallen vom Ausland, der Grundlage der Geldmenge, soll durch einen Überschuß des Zahlungsstromes der Warenexporte über den der Warenimporte, also durch eine aktive Handelsbilanz, erreicht werden. Eine große Geldmenge habe dämpfenden Einfluß nicht nur auf die in Wechselgeschäften durchsetzbaren Zinsaufschläge; sie Sorge für ein reichliches Kreditangebot und senke den für Investitionskredite zu zahlenden Zins. Die damit angesprochene expansive Wirkung einer durch eine aktive Handelsbilanz ausgelösten Zinssatzsenkung trug den englischen Merkantilisten die Anerkennung durch *Keynes* (1936, Anhang) ein.

Auch *Thomas Mun* (1664) argumentierte frei von religiösen Einschränkungen. Er sah die später von *Canillon* und *Hume* mit dem Geldmengen-Preis-Mechanismus beschriebene Gefahr, daß ein ausländischer Zustrom von Edelmetallen und das dadurch bewirkte Steigen der inländischen Geldmenge die inländischen Preise erhöht und die Exporte senkt, so daß eine aktive Handelsbilanz abgebaut wird. Er vertraute jedoch darauf, daß eine vergrößerte Geldmenge zusätzliche inländische Ressourcen mobilisiert und das (in der späteren Quantitätstheorie des Geldes meist als konstant unterstellte) Transaktionsvolumen ausdehnt. Damit könne ein Ansteigen der inländischen Preise verhindert werden und eine aktive Handelsbilanz erhalten bleiben (vgl. *Schumann* 1977, S. 404). Die Zinsen reagieren in dieser neuen Sichtweise auf die allgemeine wirtschaftliche Aktivität; sie steigen und sinken mit der Nachfrage nach Krediten.

d) *Vom religiösen zum allein wirtschaftlichen Kontext:
Die englische Zinsdebatte des 17. Jahrhunderts*

In der von religiösen Überlegungen frei gewordenen englischen Diskussion geht es folgerichtig nicht mehr um ein Verbot von Zinsen, sondern – lebhaft und leidenschaftlich – um die richtige Höhe der Zinssätze.

Francis Bacon (1612) wollte, „daß man den Zahn des Wuchers so abwetze, daß er nicht mehr beißen könne“ und die Kreditgeber so anregen, daß sie „den Kaufleuten zur Belebung des Handels genügend Kredit zur Verfügung stellten“ (*Braun*

1994, S. 213). Es solle einen allgemeinen Höchstzinssatz von 5%, für lizenzierte Anbieter an bestimmten Orten auch Höchstzinssätze von 8 bis 9% geben.

Thomas Culpeper der Ältere (1621) veröffentlichte, zunächst anonym, eine einflußreiche Schrift, in der er die Nachteile englischer Zinssätze von etwa 10% für die Investitionsbereitschaft in Landwirtschaft und Handel, besonders auch im Vergleich zu niederländischen Zinssätzen von nicht mehr als 6%, hervorhob. Hohe Zinssätze machten die Bodenpreise gering und böten wenig Anreiz für die Nutzbarmachung neuen Landes durch Entwässerung und Einzäunung. Der Zinssatz wurde von ihm noch als eine administrativ festlegbare Größe gesehen; die Eigenschaften eines Marktzinses, der Kreditangebot und Kreditnachfrage zum Ausgleich bringt, waren noch nicht Gegenstand der Überlegungen (vgl. *Braun* 1994, S. 216).

Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wurde der Zins dann stärker in den Zusammenhang mit anderen ökonomischen Größen gestellt (vgl. zum Folgenden *Grampp* 1981, S. 674 ff.). Neben seinem Einfluß auf Investitionsverhalten und Bodenpreise rückten, wie schon bei den englischen Merkantilisten, auch internationale Zusammenhänge in den Blickpunkt. Das Eindringen der Niederländer in bis dahin englisch beherrschte Märkte trug dazu bei, in den sechziger und dann in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts die als „englische Zinssatzkontroverse“ bezeichneten Schriften und Pamphlete auszulösen. In ihrem Mittelpunkt stand die Frage, ob und inwiefern die Zinssätze nicht nur die Ursache, sondern auch die Wirkung wirtschaftlichen Handelns und seiner Ergebnisse waren. Während *Thomas Culpeper der Ältere*, ebenso *Josuah Child* und *Thomas Culpeper der Jüngere* u. a. meinten, mit gesetzlichen Eingriffen die Zinssätze senken, die Bodenpreise erhöhen und den wirtschaftlichen Aufschwung einleiten zu können, warnten *John Locke*, *Thomas Manley*, *Dudley North* u. a. vor allem mit zwei Argumenten vor den Nachteilen gesetzlich unter einem Marktzinssatz festgelegter Zinssätze: Erstens würden Geldkapitalgeber veranlaßt, Geld zu horten; zweitens würden ausländische Geldkapitalgeber ihre in England investierten Mittel abziehen und dort keine neuen Geldanlagen tätigen. Beides trage dazu bei, das zirkulierende Geld, das Transaktionsvolumen, damit den ganzen englischen Wohlstand zu reduzieren (vgl. *Braun* 1994, S. 291). Diese Einsichten waren möglich geworden, weil inhaltlich zwischen der Verzinsung realer Vermögenswerte, also einem *realen Zinssatz*, und der Verzinsung einer Geldanlage, also einem *Geldzinssatz*, unterschieden wurde. Interpretierend kann man hinzufügen, daß die Aufgabe nun darin bestand zu untersuchen, wie Kreditangebot und Kreditnachfrage dadurch zum Ausgleich gebracht werden sollen, daß realer Zinssatz und Geldzinssatz sich in Höhe eines natürlichen Marktzinssatzes angleichen. Es blieb noch viel zu tun, die Bestimmungsgründe von realen Zinssätzen und Geldzinssätzen genauer zu analysieren; dazu trugen, in einer langen Reihe von Zinstheoretikern, als erste *Richard Cantillon* (ca. 1680–1734), *David Hume* (1711–1776) und *A.B. Jaques Turgot* (1727–1781) bei.

III. Zur Gegenwart islamischer Zinsverbote

Auch wenn die Überschrift die Gegenwart islamischer Zinsverbote anspricht, beginnt III.1. mit Bemerkungen zur Wissenschafts-, Wirtschafts- und (religiösen) Rechtsgeschichte des Islam, welche den historischen Hintergrund der gegenwärtigen Bemühungen andeuten, eine umfassende islamische Wirtschaftslehre (islamic economics) zu entwickeln. In III.2. werden von den drei Säulen islamischen Wirtschaftens zunächst die Verhaltensnormen eines „homo islamicus“ und seine Verpflichtungen zu Abgaben angesprochen. Als dritte Säule stehen dann die Zinsverbote des Korans, ihre rechtlichen, ethischen und ökonomischen Begründungen im Mittelpunkt. III.3. beschreibt die Versuche, eine institutionelle Ordnung für zinsfreies islamisches Wirtschaften zu entwerfen: Islamische Banken sollen die Finanzierung von Unternehmen nicht mit Krediten zu festen Zinsen, sondern ausschließlich mit Finanzmitteln betreiben, die gegen variable Erfolgsbeteiligung gegeben werden. Die Vor- und Nachteile beider Finanzierungsarten werden anhand der Corporate Finance-Literatur erläutert.

1. Zur Wissenschafts-, Wirtschafts- und Rechtsgeschichte des Islam

a) Allgemeines zur islamischen Wissenschaftsgeschichte

Nachdem der Prophet *Mohammed* (569–632) von Medina aus Mekka um 630 mit etwa 10.000 Mann zurückerobert und die Stadt mit ihrer traditionellen Kaaba-Kultstätte zum islamischen Heiligtum erklärt hatte, wurde aus den götzendienerischen Nomadenstämmen Arabiens schnell eine monotheistische Nation. Der Islam breitete sich nach dem Tod des Propheten in wenigen Jahren zunächst über Damaskus und Jerusalem, dann über ganz Syrien, Persien und Ägypten aus. Um 1200 erstreckte sich der islamische Einflußbereich im Westen über Afrika bis ins maurische Spanien, im Osten bis Indien. Spanien wurde vom 13. bis zum 15. Jahrhundert vom Christentum zurück gewonnen. Im Osten war der islamische Bereich im 13. Jahrhundert von den Mongolen angegriffen worden. Das islamische Osmanische Reich (1299–1923) kam im Westen hinzu; im Osten breitete sich der Islam bis Malaysia und Indonesien aus (vgl. *Schumann* 2003, S. 1 ff.; *Durant* 1977, S. 439 ff.).

Die Kalifen, als Nachfolger des Propheten, waren sich der Rückständigkeit islamischer Wissenschaft bewußt und anerkannten besonders die griechische Naturwissenschaft und Philosophie. Diese waren vor allem in Syrien heimisch geworden und wirkten von dort in den islamischen Einflußbereich hinein. Um 830 wurde in Bagdad, dem Zentrum des damaligen abbasidischen arabischen Reiches, ein „Haus der Weisheit“ gegründet, das zu einer Blüte von Wissenschaft, Literatur und Kunst führte, in die auch ältere ägyptische, indische und babylonische Einflüsse eingingen.

Während in den christlichen westlichen Ländern das Lateinische vorherrschte und das Griechische nicht zur allgemeinen Sprachkenntnis der Geist-

lichen gehörte, hielt sich die Kenntnis der griechischen Sprache in mohammedanisch gewordenen Gebieten bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts, und es gab zahlreiche Übersetzungen vom Griechischen ins Syrische und ins Arabische – geleistet vor allem in der Übersetzer-Schule des *Hunain ibn Ishad* (809–873) in Bagdad (vgl. *Grice-Hutchison* 1978, S. 65). Daher kam es, daß griechische Lehren im ganzen islamischen Einflußbereich bekannt wurden; es gab insbesondere eine islamische Rezeption von Lehren des *Platon* und des *Aristoteles*.

Einige Bekanntheit erlangten die „Spiegelbücher für Prinzen“ (Mirrors for Princes) von *al-Farabi* (*Alfarabi*, bis 950), *al-Ghazali* (*Algazel*, 1058–1111) und *Abul-Fadl al-Dimashqui* (mit unbekannter Lebenszeit), in denen auch platonische Lehren vom Staat sowie aristotelische Tausch- und Geldbegriffe erwähnt werden. In der Frage des Zinsverbotes folgt *al-Ghazali* ausdrücklich dem Koran. *Abul-Fadl* versucht sich auch an einer Beschreibung der Bestimmungsgründe von Preisen. In einem weiteren Spiegelbuch greift *Abu Bakr Muhammed al-Turtushi* (1056–1126) auch auf persische und indische Quellen zurück und betont die Bedeutung von blühender Landwirtschaft und moderater Besteuerung sowie von bescheidener Schatzanhäufung des Sultans zu Gunsten von Infrastruktur und Armee (vgl. *Grice-Hutchison* 1978, S. 65 ff.).

Weitaus am bekanntesten und mit lateinischen Namen bedacht wurden *Ibn Sina* als *Avicenna* (980–1037) und *Ibn Roschd* als *Averroes* (1126–1198). *Avicenna* wirkte in Persien als Vermittler griechischer Lehren und als Arzt. Er verfaßte eine 18-bändige Enzyklopädie der Mathematik, Philosophie, Metaphysik usw., schrieb einen Kanon der Medizin und ein Buch des Heilens. *Averroes* wurde als Sohn einer bekannten Familie in Cordoba geboren, wurde später Kadi (oberster Richter) in Sevilla und Cordoba. Er benutzte die arabischen Übersetzungen der syrischen Ausgaben von *Platons* „Staat“ und *Aristoteles’* „Nikomachischer Ethik“ (die „Politik“ war für ihn nicht erreichbar); er schrieb selbst in Arabisch. Als Verehrer des *Aristoteles* faßte er dessen Werke zusammen und kommentierte sie ausführlich. Was die ökonomisch relevanten Stellen in der „Nikomachischen Ethik“ angeht, gibt *Averroes* nur wieder (vgl. *Grice-Hutchison* 1978, S. 70). Seine eigenen Werke befaßten sich mit Logik, Physik, Psychologie, Recht und Astronomie. *Avicennas* und *Averroes’* Schriften wurden um 1230 in Toledo ins Lateinische übersetzt; sie bildeten eine wichtige Brücke für die christlichen Scholastiker zu den griechischen Quellen. Man hat gesagt, daß „Aristoteles had been ‚rediscovered‘ ... by medieval Europe through the medium of Jewish scholars and Arabian commentators like Averroes and Avicenna“ (*Gordon* 1975, S. 154). Es gab auch heftige Diskussionen über die durch die Übertragungen zunächst ins Syrische und ins Arabische und dann ins Lateinische entstandenen Fehlinterpretationen sowie über Eigenheiten der mohammedanischen Kommentatoren. So übte nach *Chenu* (1961, S. 232) der *Averroes* „die Verführungsmacht einer hochqualifizierten Exegese aus“.

Hätten die hoffnungsvollen Ansätze islamischer Wissenschaft eine Fortführung erlaubt, wäre auf den gut bekannten griechischen Fundamenten und mittels einer zeitgemäßen Auswertung der (später noch zu erwähnenden) islamischen religiösen Rechtsschulen durchaus eine Auseinandersetzung mit Lehren des Korans, wie etwa den Zinsverboten, möglich gewesen. Eine „muslimische Scholastik“ hätte versuchen können, die islamischen Lehren mit griechisch-philosophischen Gründen der Vernunft und Gerechtigkeit sowie mit dem religiösen Recht des Islams in Einklang zu bringen. „Versuche der klassischen islamischen Philosophen, über die Vereinigung der vom Hellenismus geprägten Wissenschaften mit der islamischen Lehre zu einer Neuordnung zu gelangen, in der die religiöse Dogmatik des Islams im Lichte der wissenschaftlichen Erkenntnisse neu interpretiert werden könnte, blieben aus“ (*Ghauussy* 1986, S. 87). Eine solche Auseinandersetzung hatte historisch keine Chance. Denn noch vor der Übertragung ihrer Schriften durch christliche Übersetzer ins Lateinische war das Ende der Entwicklung einer philosophisch-gesellschaftlichen islamischen Wissenschaft gekommen: Um 1150 ließ der Kalif in Bagdad alle dort vorhandenen philosophischen Werke des *Avicenna* verbrennen; um 1194 befahl der Emir von Sevilla, das gleiche mit den dort verfügbaren Schriften des *Averroes* zu tun⁹. Um 1200 wandte sich der Islam, parallel zum Sinken seiner politischen Macht, von Ansätzen eigenständigen philosophischen Denkens ab, und Vertreter der Strengegläubigkeit gewannen dominierenden Einfluß (vgl. *Durant* 1977, S. 597)¹⁰.

⁹ Die arabische Tradition lebt bis heute in der westlichen Philosophie, allerdings nicht in der politischen und ökonomischen Wissenschaft, fort. Die Philosophie des *Averroes* wurde zunächst an der Universität von Paris heimisch; es entstand die Schule der Averroisten. *Averroes* hatte die Auffassung des *Aristoteles*, daß bei der Entstehung des Universums die Formen an die Materie herangebracht werden und so Wirklichkeit entsteht, in der Weise ausgelegt, daß in der Materie potentiell schon alle Formen enthalten sind und sich im Entwicklungsprozeß aus ihr herauskristallisieren. Dies war unvereinbar sowohl mit christlichem als auch islamischem Glauben und forderte die Kritik des *Thomas von Aquin* heraus (vgl. *Störig* 1950, S. 206). Noch heute sind die Lehren in einer *Averroes*-Gesellschaft auf der Tagesordnung (vgl. *Endres/Aertsen* 1999).

¹⁰ Von muslimischen Geisteswissenschaftlern späterer Jahrhunderte ist *Ibn Khaldun* (1332–1406) bekannt geworden. Er wurde in Tunis geboren und wirkte nicht nur als Autor, sondern auch als Richter, Beamter und Diplomat in den maghrebinischen Staaten Nordafrikas (vgl. *Schefold* 2000, S. 10). Sein Hauptwerk ist die „*Muqaddima*“, eine Einleitungsschrift zu einer Weltgeschichte, die sich empirisch allerdings auf muslimische Geschichte beschränkt. Als methodisch orientierte Schrift zur Geschichte von Staaten berücksichtigt sie neben politischen auch soziale und wirtschaftliche Sachverhalte und Entwicklungstendenzen, die zur Erklärung des Aufstiegs und des Niedergangs von Dynastien beitragen sollen (vgl. *Schefold* 2000, S. 6 f.). In deutscher Sprache liegen ausgewählte Abschnitte aus der „*Muqaddima*“, übersetzt aus dem Arabischen von *Schimmel/Pätzold* (2000) vor. Wirtschaftliche Sachverhalte werden vorwiegend im Fünften Teil des Ersten Buches angesprochen; sie betreffen Arbeit, Erwerb, Lebensunterhalt, Vermögen, Ausfuhr, Geld, Horten, Preise (vgl. auch *Boulakia* 1971, S. 1109 ff.). Die Ausführungen bleiben zu allgemein, um sich Fragen wie Kre-

b) *Hat es historisch islamische Wirtschaftsordnungen gegeben?*

Fast alle islamischen Autoren, die sich heute mit Ökonomie beschäftigen, gehen davon aus, daß es in den islamischen Ländern traditionell keine Trennung von Religion, Wirtschaft und Staat gab, und daß besondere Regeln islamischen Wirtschaftens bestanden und eingehalten wurden. Zinsfreies islamisches Wirtschaften habe es schon unmittelbar zur Zeit des und nach dem Propheten Mohammed im 7. und 8. Jahrhundert gegeben. Islamische Staaten seien durch Merkmale eines Sozialismus, insbesondere durch Fehlen von Ausbeutung, hervorgetreten (vgl. z.B. *Irshad* 1964, S. 59). Dies habe zumindest bis zu ihrer Kolonialisierung durch europäische Staaten gegolten (vgl. *Rauf* 1984, S. 21). Daß besondere, funktionsfähige islamische Wirtschaftsordnungen in der Vergangenheit existierten, wird allerdings immer nur behauptet, nicht durch wirtschaftsgeschichtliche Forschung belegt (vgl. *Philipp* 1990, S. 125).

Es gab allenfalls Ansätze in der neueren Geschichte zu politisch orientierten Ordnungsauffassungen, wobei man nach *Ghaussy* (1986, dritter Teil) unterscheiden kann zwischen

- säkularen und säkular-liberalen Vorstellungen, wie sie sich seit den zwanziger Jahren in der *Atatürk*-Ära in der Türkei und in der *Pehlewiden*-Ära im Iran zeigten;
- sozialreformerischen und sozialistischen Vorstellungen, wie sie sich beispielsweise in Ägypten unter *Nasser*, in Syrien und im Irak unter dem Einfluß der Baath-Partei entwickelten;
- radikal-revolutionären Vorstellungen, wie sie sich in Libyen unter *Gaddafi* sowie unter den Moslemlbruderschaften andeuteten;
- konservativen und fundamentalistischen Vorstellungen, wie sie derzeit in Saudi-Arabien und im Iran zum Ausdruck kommen.

c) *Die Realität historischer islamischer Rechtsordnungen*

Wirtschaftliche Sachverhalte spielen jedoch in der stark ausgeprägten islamischen Rechtstradition eine bedeutende Rolle. Primäre Quellen der *Sharia*, des islamischen religiösen Rechts, sind die folgenden (vgl. *Ghaussy* 1986, S. 35 ff.):

- Der *Koran*, eine Sammlung von versartigen göttlichen Offenbarungstexten (Suren), die zwischen 610 und 632 n. Chr. vom Propheten Mohammed in arabischer Sprache empfangen wurden. Von den in 114 Suren gegliederten

ditgewährung oder Zinsverbotten des Korans zu widmen. Für *Ibn Khaldun* bestand keine Veranlassung, islamische Lehren mit griechisch-philosophischen Gründen der Vernunft und der Gerechtigkeit in Zusammenhang zu bringen.

insgesamt 6.348 Koranversen lassen sich etwa 200 zivil-, straf- und verfassungsrechtlich und 10 wirtschaftsrechtlich auslegen.

- Die *Sunna*, bestehend aus schriftlichen und mündlichen, für Muslime verbindlichen Überlieferungen über Aussagen und Taten des Propheten; sie betreffen alle Arten von Lebens- und Rechtsfragen, darunter auch wirtschaftliche.
- Die *Idschma* betrifft den Konsens unter Richtern, der unter Zuhilfenahme von Koran und Sunna in einem Rechtsfall gefunden wurde und der dann auf künftige gleichartige Fälle anwendbar ist.
- Die *Qias* ist der Analogieschluß zu einem von den anderen primären Rechtsquellen geregelten Fall.

Neben den primären Rechtsquellen gibt es durch richterliche Rechtsfindung entstandenes subsidiäres Recht:

- *Itschtihad* beruht auf selbständiger Urteilsbildung eines Richters.
- *Istihan* entspricht einem Für-Gut-Halten.
- *Istilah* repräsentiert ein öffentliches Interesse.
- *Urf* beinhaltet ein Gewohnheitsrecht.

Die islamischen Glaubensrichtungen der *Sunniten* und der *Schiiten* unterscheiden sich zum einen in der Streitfrage der Nachfolgeschaft des Propheten. Schiiten lehnen das Wahlprinzip für die Nachfolge ab und fordern die Anerkennung des Erbschaftsprinzips (vgl. *Kooroshy* 1990, S. 42). Zum anderen wurde bei den Sunniten das Itschtihad-Prinzip der selbständigen Urteilsbildung weitgehend unterbunden, so daß die Schariah dort frühzeitig eine kaum veränderliche Form fand. Bei den Schiiten, denen heute nur gut 10% der muslimischen Menschen angehören und die den Iranischen Staat prägen, ist die selbständige Urteilsbildung zwar akzeptiert, hat jedoch im Iran wenig praktische Bedeutung (vgl. *Ghaussy/Fritz-Asmus* 1988, S. 440).

An der Herausbildung des islamischen Rechts waren vor allem vier sunnitische Rechtsschulen beteiligt (vgl. *Ghaussy* 1986, S. 43 ff.; *Dalkusu* 1999, S. 18 ff.; *Leipold* 2003, S. 133 f.; *Udovitch* 1970, S. 15 f. und passim):

- Die *Hanafitische Schule*, die im 8. Jahrhundert im Irak entstand, später u. a. im Osmanischen Reich (1299–1923) verbreitet war und gegenwärtig in den muslimischen Balkanländern, in der Türkei, in Afghanistan, Pakistan, Zentralasien und Indien vertreten ist. Diese Schule ist in der Anerkennung selbständiger richterlicher Rechtsfindung noch verhältnismäßig flexibel.
- Die *Malekitische Schule* entstand im 8. Jahrhundert in Medina. Sie war im Magreb, West- und Zentralafrika und im muslimischen Spanien verbreitet und ist bis heute in Oberägypten, dem Sudan, in Mauretanien, Nigeria, Bah-

rain und Kuwait zu finden. Diese Schule fordert besonders den Konsens unter Richtern; sie steht der Anerkennung der Rechtsfindung durch einzelne Richter daher ablehnend gegenüber.

- Die *Shafiiitische Schule*, die im 9. Jahrhundert ebenfalls in Medina entstand und bis heute in Südägypten, Ostafrika, Jordanien, Libanon, Südarabien, Südostasien und Zentralasien vorkommt. Sie betont das Festhalten an der überlieferten Tradition von Koran und Sunna; sie ist generell skeptisch gegenüber richterlicher Fortentwicklung.
- Die *Hanbalitische Schule*, die auf der arabischen Halbinsel entstand und heute auch in Syrien und dem Irak, als Minderheit auch in Ägypten, Indien, Afghanistan und Algerien, vertreten ist. Sie hält am konsequentesten an Koran und Sunna als einzigen Rechtsquellen fest und lehnt jede richterliche Fortentwicklung islamischen Rechts ab.

Die Schulen unterscheiden sich auch durch die Art der Anwendung deduktiver und induktiver Methoden und nach dem Grad der Strenge bzw. Liberalität der Anwendung islamischer Grundsätze. Davon abhängig haben sie auch bestimmte Rechtsauffassungen über die Zulässigkeit von Kontraktgestaltungen zwischen Kapitalgebern und Managern von Investitionsvorhaben.

Die Herausbildung der sunnitischen Richtungen und Schulen erfolgte in Abwehr religiöser Strömungen wie der der „Mutaziliten“ (der „sich Absonernenden“), die eine vernunftgeleitete Auslegung göttlicher Offenbarungen angestrebt hatte (vgl. *Leipold* 2003, S. 141). Bei allen Unterschieden herrschte Einigkeit unter den Rechtsschulen, daß Koran und Sunna die unverrückbaren, nicht durch vernunftgemäße Interpretation modifizierbaren Offenbarungen darstellen. Es war das allein religiös geprägte Weltbild, welches im 12. und 13. Jahrhundert in den muslimischen Staaten den früher erwähnten Ansätzen eigenständigen, philosophisch geprägten Denkens ein Ende bereitete.

Die Erstarrung des religiös geprägten Rechts trug dazu bei, in den muslimischen Staaten eine nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung nicht zur Entfaltung kommen zu lassen. Obgleich der Koran mit Aussagen zu Gunsten des Privateigentums und des wirtschaftlichen Handelns scheinbar entwicklungsfreundliche institutionelle Regeln enthält, standen der Herausbildung „einer pluralen und säkularen Teilung der Regelwerke ... inhärente dogmatische Hindernisse“ entgegen (*Leipold* 2003, S. 144).

In den meisten Staaten mit muslimischer Bevölkerung wurde im Zusammenhang mit den Expansions- und Kolonisierungsbestrebungen europäischer Staaten ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das islamische religiöse Recht allmählich durch europäisches weltliches Recht, meist britisches oder französisches Recht, verdrängt (vgl. *Dalkusu* 1999, S. 4). Deshalb wurden bis in die Gegenwart die Legalität wirtschaftlichen Handelns und die wirtschaftlichen

Ordnungen in den muslimischen Staaten durch Rechtsnormen westlicher europäischer Länder beeinflusst. Erst in der neueren Geschichte entstanden die im Vorabschnitt genannten politisch orientierten Ordnungsauffassungen.

d) Gegenwärtige Entstehung einer islamischen Wirtschaftsordnung aus historischen religiösen Rechtstraditionen

Seit den fünfziger und sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstand eine wachsende Flut von Schriften zu „islamic economics“, die darauf gerichtet sind, ungeachtet der divergierenden politisch orientierten Ordnungsauffassungen, eine möglichst einheitliche islamische Wirtschaftslehre zu setzen, die unter direkter Bezugnahme auf den Koran entwickelt wird. In muslimischen Staaten wurden in diesem Sinne Reformen eingeleitet, die islamische Rechtsnormen wieder einführen bzw. islamisch geprägte Institutionen schaffen sollen. Im Jahr 1983 legte ein islamisches Konzil einen Verfassungsentwurf für muslimische Staaten vor, der aus 87 Artikeln besteht, von denen zehn die Wirtschaftsordnung betreffen, und zwar die Wirtschaftsfreiheit (Art. 50), das Privateigentum (Art. 49), die Funktionen des Geldes als Tauschmittel und Wertmesser (Art. 51), das Zinsverbot (Art. 53).

In den Literaturbeiträgen zum islamischen Wirtschaften überwogen zunächst Veröffentlichungen aus Pakistan; später nahmen auch Publikationen aus dem arabischen Raum stark zu (vgl. *Philipp* 1990, S. 317; als zeitlich begrenzten Literaturüberblick vgl. *Siddiqi* 1980 sowie die frühen Bibliographien von *Khan* 1983 und *Nienhaus* 1982). Der pakistanische Schwerpunkt erklärt sich aus der frühen Gründung einer islamischen Republik. Im arabischen Raum bildet Saudi-Arabien einen Schwerpunkt, weil dort an den Hochschulen Abteilungen für islamische Wirtschaft entstanden (vgl. *Philipp* 1990, S. 122). Bekannte Stätten islamisch-ökonomischer Forschung sind das Institute of Policy Studies in Islamabad, das International Center for Research in Islamic Economics in Jiddah und die Islamic Foundation in Leicester.

Bemerkenswert ist, daß Beiträge zu „islamic economics“ heute überwiegend in Englisch verfaßt werden, auch in westlichen Zeitschriften zu finden sind und nicht nur kritisch, auch von westlichen Ökonomen verfaßt oder diskutiert werden. Dabei kommen auch in der westlichen Ökonomik entwickelte und gängige Verfahren zur Anwendung, z.B. die formale Theorie der Kontrakte, mit der vergleichend islamische Mudarabah-Kontrakte (mit Gewinn- und Verlustbeteiligung) und Riba-Kontrakte (mit Festzins-Zahlungen) bezüglich der Wirkungen von Informationsasymmetrien untersucht werden.

2. Islamische Lehren zinslosen Wirtschaftens

a) *Drei Säulen islamischen Wirtschaftens:
Verhaltensnormen, Zakat-Abgaben, Zinsverbote*

aa) Islamische Verhaltensnormen

Allah wird als Schöpfer und auch letzter Inhaber aller irdischen Ressourcen gesehen:

„Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf Erden, und was zwischen ihnen und unter dem feuchten Grund“ (Sure 20; 6).

Die Mohammedaner sollen als Allahs Sachwalter wirken. Sie können Eigentümer von Ressourcen sein und diese zur Produktion und zum Handel einsetzen. Über allem steht der Gedanke der Einheit (tawheed) und Bruderschaft mit anderen Gläubigen, der den Mohammedanern soziale Gerechtigkeit auferlegt (vgl. *Choudhoury* 1986, S. 8). Im Gegensatz zum „homo oeconomicus“ der westlichen ökonomischen Theorie, der zum gesamtwirtschaftlichen Wohlstand beiträgt, indem er seinen eigenen Nutzen in den Mittelpunkt seines Handelns stellt, soll der Mohammedaner einer „homo islamicus“ sein, der Versuchungen eigener Nutzenmehrung widersteht, wenn er auf diese Weise die Interessen anderer Mohammedaner schützen oder fördern kann. Islamische Lehren bestreiten, daß die „selfish, greedy, and acquisitive characteristics of homo oeconomicus“ zutreffende und unveränderliche Eigenschaften der Menschen sind; sie billigen menschlichem Verhalten vielmehr „noble qualities“ zu. „Islamic religion emphasizes the norms of caring for others, preferring others' over one's own interest, looking after orphans, widows and invalids, hospitality to guests and mutual cooperation at moments of distress.“ (Zitate aus *Hosseini* 1992, S. 110). Islamischer Glaube soll Mohammedaner so verändern, daß sie nicht als einzelne Individuen, sondern als Teil und zum Wohl der islamischen Gemeinschaft handeln. Zum altruistischen Verhalten von Mohammedanern sollen auch deren Vorstellungen über Belohnungen und Strafen im Jenseits beitragen.

Das Befolgen islamischer Verhaltensnormen soll einerseits ausreichen, unmittelbare Konsumvorschriften des Korans wie die Einhaltung von Fastenzeiten oder das Verbot von Schweinefleisch und Alkohol durchzusetzen. Es soll andererseits auch geeignet sein, im gewerblichen Bereich für alle Kontraktpartner faire Löhne und Preise zu gewährleisten¹¹ und verbotene Geschäfte mit Risiko zu vermeiden (vgl. *Kuran* 1986, S. 136 f.). Monopolistische Ausbeutung oder Vorteilsnahme von Kontraktpartnern aufgrund von asymmetrischer Information sollen auf diese Weise vermieden werden.

¹¹ Nach *Hosseini* 1992, S. 8 f., sollen Löhne proportional zur aufgewendeten Arbeitsmenge und -qualität sein. Einen Preis als Bodenrente soll der Eigentümer nicht für unbebautes, wohl aber für bewirtschaftetes Land beziehen, und zwar in Geld.

Würden alle Verhaltensnormen vom „homo islamicus“ eingehalten, müßten sie nicht mit diesseitigen Geboten und Verboten, mit irdischen Strafen und Belohnungen, durchgesetzt werden. Letztlich wären staatliche Einrichtungen der Rechtssetzung und der Rechtsausübung dann grundsätzlich überflüssig. Man kann sich vorstellen, daß islamische Verhaltensnormen eher in kleinen Familien- oder Stammesgesellschaften¹² als in großen Gesellschaften von Soll-Vorschriften zu Ist-Vorschriften werden. Je größer und arbeitsteiliger die Gruppe ist, desto zahlreicher und umfangreicher sind die möglichen Verluste des Einzelnen aus altruistischem Verhalten, desto größer ist für jeden der Anreiz, straf-unbewehrte Verhaltensnormen zu übertreten.

Es überrascht daher nicht, daß islamisches Wirtschaften die allgemeinen und die speziellen Verhaltensnormen in zwei Bereichen konkretisiert, zum einen durch die Vorschrift der Erhebung von Zakat-Abgaben zum Zweck der Umverteilung an Bedürftige, zum anderen im Verbot fester Zinsen bei Geldkapitalgeschäften (Riba) zugunsten variabler Erfolgsbeteiligung.

bb) Zakat-Abgaben zum Zweck der Umverteilung

Zakat heißt wörtlich „versüßen“ und soll als Armenspende den Wohlstand reinigen, den sich Mohammedaner dadurch aneignen konnten, daß sie die ungleich über alle verteilten Möglichkeiten der Akkumulation von Ressourcen nutzen¹³.

„Siehe, wer da glaubt und das Rechte tut und das Gebet verrichtet und die Armenspende zahlt, deren Lohn ist bei ihrem Herrn, und keine Furcht soll über sie kommen und nicht sollen sie traurig sein“ (Sure 2; 277).

„Through zakat the wealthy muslims are made responsible individually and collectively for providing the basic necessities of all members of the society“. Durch Zakat soll überflüssiger und verschwenderischer Konsum der Wohlhabenden vermieden werden. Es besteht auch die Vorstellung, daß „Zakat is the avowed enemy of hoarding“, daß mithin durch die Umverteilung der Konsum und die Investition gefördert werden können (Zitate aus *Choudhury* 1986, S. 18).

Der Koran enthält viele Hinweise auf Almosen, bleibt jedoch unklar über Quellen und Umfang der Zakat-Abgabe (vgl. *Kuran* 1986, S. 147). Zakat ist

¹² Als *Mohammed* von Mekka aus im Jahr 622 in Medina Zuflucht suchte, umfaßte die Gruppe der ihn begleitenden Anhänger nur ca. 80 Personen. Bald darauf wuchs sie schon in Medina auf ca. 1.500 Personen an (vgl. *Kuran* 1986, S. 142), und als Mekka im Jahr 630 zurück erobert wurde, umfaßte das Heer, wie bereits erwähnt, 10.000 Mann.

¹³ Außer der Zwangsabgabe Zakat wird als freiwillige Wohlfahrtsabgabe auch *Sadaqah* erwähnt, ferner werden verschiedene Abgaben aus Kriegsbeute genannt (vgl. *Choudhury* 1986, S. 9).

grundsätzlich zu entrichten auf Ressourcen, die über ein abgabenfreies Minimum hinausgehen. Bemessungsgrundlagen waren im Verlauf der Geschichte Ressourcenbestände entweder natural oder nach ihrem Wert, ferner Einkommen aus verschiedenen Arten von Ressourcen. So waren z. B. Gold und Silber einer Steuer von 2,5% unterworfen. Für jeweils fünf Kamele war eine Ziege als Abgabe zu entrichten. Esel und Elefanten waren steuerfrei mit der Begründung, daß sie sich wenig vermehren. Landwirtschaftliche Produkte, die bewässert werden mußten, waren mit 5%, andere mit 10% ihres Wertes zu versteuern; manche blieben wegen schneller Verderblichkeit steuerfrei (vgl. *Kuran* 1986, S. 147).

Zahlreiche Güter und Dienstleistungen, die im Verlauf der Entwicklung hinzukamen, blieben frei von Zakat. Aufgrund der vergangenheitsorientierten Kasuistik bleibt schon von der Erhebungsseite her unklar, ob die Steuer nur die insgesamt Wohlhabenderen traf und der Umverteilung an Ärmere dienen konnte. Auch für islamische Ökonomen ist klar geworden, daß Zakat heute nicht mehr nach historischen Bemessungsgrundlagen erhoben werden sollte¹⁴.

Zu den Empfängern der Zakat-Steuererlöse sollen grundsätzlich „die Armen“, wie Behinderte, Unbeschäftigte, Waisen, Abhängige von Häftlingen, notleidende Schuldner, aber auch Reisende gehören. Auch der Ausbreitung des Islams sowie der Entlohnung der Steuer-Eintreiber und Steuer-Pächter sollten Zakat-Erlöse dienen. Uneinheitliche Meinungen unter islamischen Ökonomen gibt es darüber, in welchen Anteilen die einzelnen Verwendungsarten am Steuererlös beteiligt werden sollten.

cc) Das Verbot von Zinsen (Riba)

Da dieser Beitrag christlichen und islamischen Zinsverboten gewidmet ist, sind die in den Vorabschnitten beschriebenen beiden Säulen islamischen Wirtschaftens als notwendige Einführung zu sehen; die im folgenden darzustellende dritte Säule, nämlich die des Riba-Verbotes, ist hingegen zentral und verdient eine etwas eingehendere Behandlung. Wir beginnen mit Formulierungen der Zinsverbote im Koran und unterscheiden dann rechtliche, ethische und ökonomische islamische Kritik am Zinsnehmen (vgl. dazu *Mills/Presley* 1999, Kap. 2).

Riba bedeutet, daß mehr zurückgegeben als hingegeben wird¹⁵. In vor-islamischer Zeit war es im arabischen Raum üblich, daß sich eine Schuld jeweils ver-

¹⁴ Von der in den siebziger Jahren in Malaysia eingeführten Zakat-Steuer wird berichtet, daß sie die Ungleichverteilung verstärkte. Eine in Saudi-Arabien erhobene Variante bezog moderne Ressourcen wie Maschinen, Häuser und Hotels ein; sie betrug 2,5%, wurde vorübergehend auf 1,5% reduziert, nahm dann bei fehlender Verkaufsabsicht verschiedene Ressourcen aus der Steuerpflicht heraus, so daß Zakat einer Umsatzsteuer ähnlicher wurde (vgl. *Kuran* 1986, S. 146).

¹⁵ „Riba“ hängt etymologisch mit dem jiddischen „Reibach“ oder „Rebbach“, einem gewinnträchtigen Geschäft, zusammen. Daraus wurde in der älteren volkstümli-

doppelte, wenn der Schuldner zum vereinbarten Zeitpunkt nicht zurückerstatten konnte. „... riba was responsible for the effective enslavement of a substantial number of people“ und war eine „source of inequality and communal friction“ (*Kuran*, 1986, S. 149).

Vor diesem Hintergrund sind die gegen Riba gerichteten Verbote des Korans zu verstehen:

„Und was ihr auf Wucher ausleihet, um es zu vermehren mit dem Gut der Menschen, das soll sich nicht vermehren ...“ (Sure 30:39)

„O ihr, die ihr glaubt, fresset nicht den Wucher in doppelter Verdoppelung ...“ (Sure 3:130).

„Die, welche Wucher fressen, sollen nicht anders auferstehen, als wie einer aufersteht, den der Satan durch Berührung geschlagen hat. Solches darum, daß sie sprechen: ‚Verkauf ist nur das gleiche wie Wucher‘. Und Allah hat das Verkaufen erlaubt, aber den Wucher verwehrt; und wer Ermahnung von seinem Herrn bekommt und sich enthält, dem wird (Vergebung) für das Vergangene, und seine Sache ist bei Allah; wer es aber von neuem tut, die sind des Feuers Gefährten und werden ewig darinnen verweilen“ (Sure 2:275).

„Auswischen wird Allah den Wucher, und vermehren wird Er die Almosen, und Allah liebt keinen Ungläubigen und Sünder“ (Sure 2:276).

„O ihr, die ihr glaubt, fürchtet Allah und lasset den Rest des Wuchers fahren, so ihr Gläubige seid“ (Sure 2:278).

„Tut ihr's jedoch nicht, so vernehmt Krieg von Allah und seinem Gesandten. So ihr aber umkehrt, sollt ihr euer Kapital haben“ (Sure 2:279).

„Wenn jemand in (Zahlungs-)Schwierigkeit ist, so übt Nachsicht, bis es ihm leichtfällt; schenkt ihr's jedoch als Almosen, so ist's besser für euch, so ihr es wisst“ (Sure 2:280).

Riba wird nach mohammedanischer Überlieferung als Sünde mit 36-fachem Ehebruch gleichgesetzt (vgl. *Taylor/Evans* 1987, S. 20) und für sündhafter als Inzest mit der Mutter gehalten (vgl. *Mills/Presley* 1999, S. 8).

Es stellt sich allerdings die Frage, ob Riba mit späteren Begriffen des Zinses deckungsgleich ist. Auch islamische Autoren bezweifelten dies. Zum einen wurde vermutet, daß sich das Verbot von Riba im Koran auf Zinsen für Konsumentenkredit bezieht, daß mithin Zinsen für gewerbliche Kredite nicht verboten sein müssen. Zum anderen könnte der Hinweis auf doppelte Verdoppelung in Sure 3:130 ein Indiz dafür sein, daß der Koran nur überhöhte Zinsen verbieten will. Darauf deutet auch der Sachverhalt hin, daß in der deutschen Übersetzung des Korans nicht vom Zins, sondern vom Wucher gesprochen wird.

chen deutschen Sprache auch „Rebbes“ für Gewinn, Vorteil oder Wucher (vgl. *Heinsius* 1820, Bd. 3, S. 1075).

Da dem Propheten gute Kenntnis der damaligen Handelsgeschäfte und deren durchaus nicht ungebräuchliche Kreditfinanzierung zugeschrieben wird, sind sich die meisten islamischen Autoren gerade in der neueren Zeit darüber einig, daß irgendwelche Abmilderungen des koranischen Zinsverbotes unangebracht sind, daß das Verbot vielmehr grundsätzlich zu bestätigen sei (vgl. *Mills/Presley* 1999, S. 8 f. und dort angegebene Literatur). „In the belief that the Qur’an unequivocally bans interest, most islamic economists maintain that interest should be prohibited regardless of its level and of the nature and purpose of the loan involved“ (*Kuran* 1986, S. 49).

Obgleich nicht immer eine klare Trennung möglich erscheint, werden in der islamischen Literatur die folgenden rechtlichen, ethischen und ökonomischen Begründungen des Zinsverbotes unterschieden.

(1) *Rechtliche Begründung*

Rechtlich wird argumentiert, daß beim Austausch von Gütern gegen Geld ein Aufschlag auf die Beschaffungskosten der Güter gerechtfertigt ist, um Transport, Lagerung und Risiko der Güterbereitstellung abzudecken. Auch bei Mietkontrakten für dauerhafte Güter sei ein Aufschlag – hier ein Mietzins – gerechtfertigt, um deren produktive Leistung zu vergüten und um die Abnutzung der Güter und das Risiko ihrer Haltung auszugleichen. Beim Tausch von Geld gegen Geld beim Kreditgeschäft habe hingegen ein Aufschlag keine Rechtfertigung. Würde ein Zins-Aufschlag gezahlt, so hätte dessen Empfänger, der Kreditgeber, einen unrechtmäßigen Zuwachs an Eigentumsrechten (vgl. *Mirakhor* 1988, S. 93) – soweit sich nicht die Kaufkraft der zurückzubehaltenden Kreditsumme vermindert hätte, der Aufschlag also nicht Inflationsausgleich wäre (vgl. *Zangeneh/Salam* 1992, S.190). „The ‚just price‘ of a loan, therefore, is the exact return of the principal“ (*Mills/Presley* 1999, S. 10).

(2) *Ethische Begründung*

Hier ist es wieder sinnvoll, zwischen Konsumentenkredit und gewerblichem Investitionskredit zu unterscheiden.

Dem ökonomischen Argument, Zinsen müßten auch für Konsumentenkredite gelten, wenn bei alternativer Verwendung als Investitionskredit entweder feste Zinserträge oder – bei islamischem Wirtschaften – variable Beteiligungserträge erzielt werden können, wird folgende ethische Argumentation entgegen gestellt: Zinszahlungen auf *Konsumentenkredite* bedeuten nur Umverteilung von Mitteln von regelmäßig ärmeren Kreditnehmern auf regelmäßig reichere Kreditgeber; durch die konsumtive Verwendung des Kredits würde kein zusätzlicher Wohlstand entstehen. Die Verzinsung von Konsumentenkrediten führe zur Verarmung

und Unterdrückung von Bevölkerungsschichten. Sie bedeute ferner, daß gegen die islamische Einheit und Bruderschaft verstoßen wird. Aufgrund der Verteilung der Erlöse aus den Zakat-Abgaben verringere sich auch die Nachfrage nach Konsumentenkrediten.

Zinsen für *Investitionskredite* werden abgelehnt, weil ein Kreditnehmer im Zeitpunkt der Kreditaufnahme insbesondere bei Wettbewerb in der Regel nicht sagen kann, ob die mit dem Kredit geplante Investition so erfolgreich sein wird, daß aus ihrem gewerblichen Erlös ein im vorhinein vereinbarter fester Zinssatz gezahlt werden kann. „Interest gives the lender immunity from the potential of loss that the borrower faces“. Die Verpflichtung, Zins zu zahlen, wäre „a penalty for entrepreneurial initiative“ (Mills/Presley 1999, S. 10). Bei Wettbewerb geben Gewinne und Verluste Signale für die Allokation von Investitionen. Die Kosten solcher Signale sollten nicht in der Form einer Belastung mit festen Zinsen den investierenden Kreditnehmern allein aufgebürdet werden. Aus ethischer Sicht fordere allein schon Fairness, daß sich Anbieter und Nachfrager von finanziellen Mitteln das Risiko von Gewinnen und Verlusten in einem „profit-and-loss-sharing“ (PLS) Arrangement teilen (vgl. z.B. Siddiqi 1983, S. 71, 182).

(3) *Ökonomische Begründung*

Islamische Ökonomen betonen Geld in seiner Funktion als Tauschmittel und als Recheneinheit. An seiner Funktion als Wertaufbewahrungsmittel setzen sie mit ihrer Begründung des Zinsverbotes an. Sie weisen darauf hin, daß die Verzinsung einer Geldsumme deren Wert im Zeitablauf zunehmen läßt, das Wertaufbewahrungspotential also nur bei Zinsverbot konstant sein könne. Ferner könne das Geld seiner Rolle als Tauschmittel nur gerecht werden, wenn es nicht aufbewahrt, also gehortet, sondern ausgegeben würde. Schon im Koran heißt es:

„Aber wer da Gold und Silber aufspeichert und es nicht spendet in Allahs Weg, ihnen verheiße schmerzliche Strafe“ (Sure 9:34).

Das Ausgeben von Geld entspreche dessen Funktion; wenn Geld als Geldkapital bereit gestellt werde, könne es nicht mit einer festen Verzinsung (für den Verzicht auf Liquidität) entlohnt werden. Geldkapital produziere nur dadurch, daß es ausgegeben wird, noch keinen zusätzlichen Wert, der einen Zins rechtfertige. „Value is a market phenomenon and not an intrinsic property of money capital“ (Siddiqi 1983, S. 72). Entscheidend für eine produktive, damit wertschöpfende Verwendung von Geldkapital sei, daß es investiv, in Verbindung mit unternehmerischer Tätigkeit, angelegt werde. Dann sei aber auch eine Beteiligung am unternehmerischen Risiko gegeben, und damit sei auch eine Teilhabe des Geldanbieters am unternehmerischen Gewinn oder Verlust geboten. Es sei daher angemessener „for a provider of capital, to share the profit or loss with

the borrower than to obtain a fixed return, regardless of the outcome of the borrower's business" (*Presley/Sessions* 1994, S. 586). Wie schon die oben erläuterte ethische Begründung, führt auch die islamische ökonomische Begründung dazu, eine vorweg vereinbarte Verzinsung von finanziellen Mitteln abzulehnen und ein zwar ebenfalls vorab vereinbartes, aber doch erfolgsabhängiges und damit variables PLS-Arrangement zu befürworten. „Capital itself is not productive, and it is the application of human efforts to a stock of capital which generates output and income. The reward of capital, then, cannot be legitimately fixed in advance, unlike interest rates, but can only be determined in retrospect ...“ (*Ariff* 1982, S. 295).

Mit der Ablehnung des Zinses zugunsten des PLS übersehen die islamischen Autoren, daß mit dem Zinsverbot die Skala der Risikoallokation willkürlich eingeschränkt, also reguliert wird. „People engaged in financial deals would be deprived of the right to allocate risks among themselves according to their relative willingness to bear risk“ (*Kuran* 1986, S. 153). Risikoaverse Anbieter von Geldkapital haben keine Möglichkeit, eine Anlage mit festem Zinssatz zu wählen.

Die Regulierung der Risikoallokation durch Zinsverbot könnte auch bedeuten, daß Informationsasymmetrien zwischen Anbietern und Nachfragern von Geldkapital größere Bedeutung erlangen. Ein Nachfrager, typischerweise eine investierende Firma, weiß regelmäßig mehr über Kosten und Erträge des Investitionsobjektes als ein Anbieter, der darüber nur Mutmaßungen anstellen kann. Der Nachfrager könnte auch dem Anreiz nachgeben, die Kosten zu hoch und die Erträge zu niedrig darzustellen, um in der auszuhandelnden PLS-Vereinbarung eine für ihn günstigere Beteiligung am Erfolg des Investitionsobjektes zu erreichen. Dem könnte das Bemühen des Anbieters entgegen stehen, seine Informationsnachteile durch höhere Gewinn- bzw. niedrigere Verlustbeteiligung auszugleichen. Die Frage, ob ein PLS-Kontrakt eher als ein Zinskontrakt geeignet ist, Agency-Kosten aufgrund von Informationsasymmetrien geringer zu halten, werden wir in Abschnitt III.3.b) aufgreifen.

Die Argumente, die islamische Ökonomen gegen feste Zinssätze zugunsten des variablen PLS vorbringen, lassen sich übrigens auch gegen feste Lohnsätze zugunsten einer variablen PLS-Beteiligung des Faktors Arbeit anführen. „Clearly, then, it would be inconsistent to ban interest without also banning fixed wages“ (*Kuran* 1986, S. 153). Ähnlich hatte *Weitzman* (1984) argumentiert. Da eine dem Markt für Geldkapital analoge Regulierung des Arbeitsmarktes nicht gefordert wird, scheinen islamische Ökonomen anzuerkennen, daß die Anbieter von Arbeit in der Regel risikoavers sind, d.h. feste Lohnsätze einer PLS-Entlohnung vorziehen.

3. Zur Konzeption zinsfreier islamischer Bankgeschäfte

a) Islamische Banken, ihre Passiv- und Aktivgeschäfte

Um zinsfreies Wirtschaften in islamischen Ländern auf den Weg zu bringen und schließlich durchzusetzen, wurden in den siebziger und achtziger Jahren mehr als 50 besondere islamische Banken gegründet, deren erste 1971 die Nasser Social Bank of Egypt war. Ein zweites wichtiges Beispiel ist die Ende der siebziger bis Anfang der achtziger Jahre gegründete Islamic Development Bank in Jiddah, an der 55 muslimische Länder beteiligt sind (vgl. *Mannan* 1986, S. 189, 200; FAZ vom 6.11.2003, S. 31)¹⁶. Mittlerweile soll es auf der Welt mehr als 200 islamische Finanzinstitutionen geben (vgl. *Iqbal/Llewellyn* 2002, S. 1); dennoch ist der Marktanteil islamischer Banken auch in islamischen Ländern noch bescheiden (vgl. *Moore* 1999, S. 322 ff.).

Diese islamischen Banken haben die Aufgabe, der Umsetzung des „eternal principle of Mudarabah“ zu dienen, „where labour and capital can be combined together as partners for work“ (*Mannan* 1986, S. 164). Mudarabah bedeutet die Teilnahme am Gewinn oder Verlust, also „profit loss sharing“ PLS, allerdings nur für die Bereitsteller von Geldkapital. Obgleich es verschiedene Ausprägungen und Gestaltungsvorschläge für islamische Banken gibt, treffen grundsätzlich für sie die folgenden Merkmale zu (vgl. *Hosseini* 1992, S. 113 f.):

- Wie in konventionellen Banken halten in islamischen Banken die Kunden Guthaben entweder als Sicht- oder als Termineinlagen.
- Die islamischen Banken garantieren die Sicherheit der Sichteinlagen und verlangen dafür keine Gebühren; sie leisten darauf keine Zinszahlungen.
- Auf Termineinlagen gibt es keine garantierten festen Erträge, sondern variable Erfolgsbeteiligung an den Engagements der Bank.
- Anders als konventionelle Banken vergeben islamische Banken grundsätzlich keine Kredite gegen Zinsen. Statt dessen werden sie PLS-Partner ihrer in geschäftlichen Unternehmen engagierten Kunden. Die PLS-Beteiligungen von Bank und Kunde werden im vorhinein mit festem Anteil vertraglich vereinbart; die Gewinn- bzw. Verlusthöhe variiert mit dem geschäftlichen Erfolg des Unternehmens. Dieser ist risikobehaftet und kann folglich nicht garantiert werden.

¹⁶ Weitere islamische Banken sind: Dubai Islamic Bank, Kuwait Finance House, Faisal Islamic Bank of Egypt, Faisal Islamic Bank of Sudan, Jordanic Islamic Bank of Finance and Investment, Islamic Bank of Bahrain, National Investment Trust of Pakistan, Islamic Banking System of Luxemburg, Islamic Investment Company of Geneva, Islamic Investment Company of the Bahamas (vgl. *Choudhury* 1986, S. 72).

- Wie konventionelle Banken entscheiden islamische Banken, entweder eigenständig oder nach Richtlinien der Zentralbank, über den Umfang ihrer Reserven.
- Eine islamische Zentralbank soll mit islamischen Banken gleichfalls keine Kreditgeschäfte gegen Zinsen betreiben; auch diesen soll sie finanzielle Mittel im Rahmen von PLS-Geschäften verfügbar machen. Zentralbankoperationen, die, wie Offenmarktpolitik, mit Zinszahlungen verknüpft sind, sollen unterbleiben. Die Kontrolle über die volkswirtschaftliche Geldmenge soll möglichst mit „moral suasion“ erfolgen (vgl. *Mannan* 1986, S. 177).

Eine islamische Bank ist demnach gekennzeichnet zum einen durch Besonderheiten der Passivgeschäfte mit ihren Einlegern, zum anderen durch Besonderheiten ihrer Aktivgeschäfte mit Konsumenten und gewerblichen Unternehmen¹⁷.

aa) Passivgeschäfte mit Einlegern

Bei den Einlegern gibt es erstens solche, die Einlagen auf Sicht halten, welche nicht für riskante Investitionsgeschäfte zur Verfügung stehen, auf die die Bank Verwaltungsgebühren erheben und Zakat-Abgaben eintreiben kann. Es gibt zweitens solche Einleger, die ihre Einlagen nicht ohne Kündigung abheben können und die für PLS-Geschäfte der Bank mit Unternehmen verwendbar sind. Die Bank kann solche Einlagen gezielt einwerben. Sie beteiligt die Einleger an ihren Netto-Gewinnen aus PLS-Geschäften in der Form von Dividenden. Diese Geschäfte können aus solchen auf kürzere oder längere Frist sowie aus solchen mit geringerem oder höherem Risiko gemischt sein. Eine islamische Bank hat in diesem ihrem zentralen Geschäftsfeld große Ähnlichkeit mit konventionellen Banken, die Investment-Zertifikate ausgeben. Wegen des Zinsverbotes ist es islamischen Banken nicht erlaubt, Einlagen zu vorab vereinbarten Sätzen zu ver-

¹⁷ Mittlerweile beginnt auch die nicht-islamische Finanzwelt, sich für die Begebung „islamischer Anleihen“ (Islamic Bonds, Sukuk), auch in US-Dollar oder Euro, am Markt für Kapitalanlagen aus islamischen Ländern zu interessieren, die dem islamischen Zinsverbot entsprechen sollen. Die Zeitschrift „Euromoney“ schätzt das jährlich bereit stehende Volumen dieses Marktes auf 200 Mrd. \$ (vgl. FAZ vom 6.11.2003, S. 31). – In Deutschland erwägt das Land Sachsen-Anhalt, eine solche Anleihe im Betrag von 100 Millionen Euro aufzulegen, und zwar über eine „Zweckgesellschaft“, welche die Funktion einer islamischen Bank übernehme. Diese Gesellschaft soll dem Land bisher landeseigene Immobilien vermieten und dafür Leasing-Gebühren kassieren, die sie an die islamischen Käufer der Anleihe weiterleitet. Das finanzielle Engagement islamischer Investoren wäre Direktinvestitionen in Sachsen-Anhalt ähnlich. Das Land erhofft sich dadurch auch Exportchancen in islamischen Ländern (vgl. FAZ vom 6.11.2003, S. 31). – Für islamische Banken sind Leasing-Geschäfte vorwiegend mit Konsumenten zur Finanzierung dauerhafter Konsumgüter zugelassen; sie können jedoch auch mit gewerblichen Unternehmen zur Anwendung [vgl. unten, III.a)bb)]. Die Ähnlichkeit von Leasing-Geschäften und Zinsgeschäften ist offensichtlich.

zinsen oder diese zur Kreditgewährung zu im vorhinein festgelegten Zinssätzen zu verwenden (vgl. *Mannan* 1986, S. 165). Die den konventionellen Banken mögliche Ausgabe von festverzinslichen Schuldverschreibungen ist islamischen Banken nicht gestattet.

Allerdings gibt es die Auffassung, daß islamische Länder aus nicht-muslimischen Ländern Geldkapital nicht nur auf PLS-Basis, sondern auch gegen Zinszahlungen einwerben können soll. *Mannan* (1986, S. 175) beruft sich dabei auf den Kalifen Umar, der Zölle und Abgaben auf den Import von Gütern aus nicht-muslimischen Ländern erlaubte, sofern auch diese Länder Zölle und Abgaben auf Exporte aus muslimischen Ländern erhoben. Damit würde für den Zins das unter II.1 erwähnte alttestamentliche Vergeltungsprinzip akzeptiert.

bb) Aktivgeschäfte mit Konsumenten

Konsumentenkredite sollen in muslimischen Ländern zum einen durch Zakat-subventionierte Genossenschaften zinsfrei gewährt werden, zum anderen auch durch islamische Banken, die statt Zinsen kostendeckende Verwaltungsgebühren nehmen können (*Mannan* 1986, S. 218 f.). Speziell zur Finanzierung *dauerhafter Konsumgüter* sollen folgende Geschäfte erlaubt sein:

Bei *Mudarabah-Geschäften* kauft eine Bank für einen Kunden eine vereinbarte Menge eines dauerhaften Gutes und liefert diese an den Kunden. Die Bezahlung erfolgt nach einer vereinbarten Zeit mit Aufschlag (mark up) auf den Einkaufspreis, entweder in einem Betrag oder in Raten (vgl. *Mannan* 1986, S. 165, 221; *Taylor/Evans* 1987, S. 23). Die Bank wird damit zum Bereitsteller von Lieferantenkredit gegen Zins. Obgleich zuweilen argumentiert wird, daß hier nicht ein einziges Geschäft mit Zahlung per Termin gegen Kreditzins vorliegt, daß vielmehr zwischen Bank und Kunde zwei Geschäfte konstruiert werden könnten, die formal nicht verknüpft sind, wird im allgemeinen die Nähe des Aufschlags zum Zins nicht geleugnet (vgl. *Mills/Presley* 1999, S. 16 ff.).

Bei *Mietkauf-Geschäften* (hire purchase) finanziert die islamische Bank den Kauf eines dauerhaften Konsumgutes, z. B. eines Wohnhauses, in einem Vertrag, der dem Kunden und der Bank während der Vertragsabwicklung gemeinsames Eigentum gewährt. Die Bank hat Anspruch auf Rückzahlung der finanzierten Summe in Raten, darüber hinaus auf einen Anteil des Mietwertes des dauerhaften Konsumgutes, der ein zinsähnliches Element darstellt (vgl. *Mannan* 1986, S. 221; *Taylor/Evans* 1987, S. 23).

Bei *Leasing-Geschäften* (die auch mit gewerblichen Unternehmen zur Anwendung kommen) bleibt die Bank als Leasing-Geber Eigentümer des dauerhaften Konsumgutes. Der Leasing-Nehmer gebraucht das Gut und zahlt die Leasing-Gebühr. Reicht diese aus, dem Leasing-Geber die Anschaffungsausgaben für das Gut zurück zu erstatten, so wird der Leasing-Gebühr Ähnlichkeit mit

erlaubtem Gewinn aus Vermietung zugesprochen (*Mannan* 1986, S. 222); auch sie ist ein zinsähnliches Element.

cc) Aktivgeschäfte mit Unternehmen

Die oben erwähnten Regeln zur Finanzierung dauerhafter Konsumgüter durch Geschäfte mit zinsartigen Elementen finden in der Praxis islamischer Banken auch in Geschäften mit gewerblichen Unternehmen Anwendung. Die islam-konformen zinsfreien *Mudarabah*-Geschäfte, für die islamische Banken geschaffen wurden, machen nur einen Teil ihrer Aktivitäten aus. Sie werden wie folgt beschrieben: „Industrial, commercial and agricultural enterprises can be worked out on the principle of *Mudarabah* ... The income resulting from such enterprises can be shared proportionately among the various units of production after deducting all the legitimate expenses of the entrepreneur during the year ... the banks provide the capital and the clients their expertise, and the profits are shared according to an agreed ratio“ (*Mannan* 1986, S. 164). *Mudarabah* ist gleichbedeutend mit Joint Venture.

Beim generellen *Mudarabah*-Joint-Venture-Geschäft stellt die islamische Bank das ganze Geldkapital zur Verfügung und erhält einen Gewinn in einem im vorhinein bestimmten Anteil. Sie trägt einen Verlust hingegen alleine (vgl. z. B. *Mannan* 1986, S. 168); daß damit aus einem PLS-Geschäft für das Unternehmen ein Geschäft nur mit Erfolgsbeteiligung wird und die Position der Bank sich drastisch verschlechtert, wird nicht kommentiert. Insgesamt soll die ganze Erfahrung der Bank in Finanzgeschäften mit der ganzen unternehmerischen Erfahrung der gewerblichen Firma zusammenfließen.

Eine Variante des *Mudarabah* ist das *Musharaka*-Joint-Venture-Geschäft, bei dem beide Partner zum Geldkapital beitragen und am Gewinn oder Verlust in dem vorweg bestimmten Anteil beteiligt sind (vgl. *Taylor/Evans* 1987, S. 21). Häufig wird vereinbart, daß der Geldkapitalanteil der Bank im Zeitablauf abnimmt, bis schließlich das Unternehmen alleiniger Eigentümer des Investitionsobjektes geworden ist (*Mannan* 1986, S. 201).

Immer wieder wird betont, daß bei allen Joint-Venture-Geschäften Bank und Unternehmen partnerschaftlich wirken sollen. Während konventionelle Banken, die am Ziel möglichst hoher Gewinne orientiert sind, verlusttragende Unternehmen, die Kredite gegen feste Zinsen aufgenommen haben, in finanzielle Schwierigkeiten bringen können, tragen islamische Banken mit PLS-Beteiligungen die Risiken der unternehmerischen Investitionen mit. Islamische Autoren vertrauen darauf, daß die Auswahl von Investitionen in den Joint-Venture-Geschäften vergleichsweise sorgfältiger erfolgt, daß mithin die Risiken von Verlusten im islamischen Finanzsystem vergleichsweise geringer sein sollten (vgl. *Mannan* 1986, S. 170, und dort angegebene Literatur).

b) Probleme asymmetrischer Information der Vertragspartner

Der gegen die Joint-Venture-Geschäfte am häufigsten und am entschiedensten erhobene Vorbehalt besteht darin, daß zwischen Bank und Unternehmen die in der Principal-Agent-Literatur beschriebenen Probleme asymmetrischer Information bestehen. Die wegen des Zinsverbotes grundsätzlich untersagten Kreditgeschäfte würden eine Fremdfinanzierung des Unternehmens bedeuten; die PLS-Geschäfte einer Finanzierung kämen einer Beteiligung der Bank an dem Unternehmen und damit einer Eigenfinanzierung des Joint-Venture gleich.

Würden die Annahmen über vollständige Märkte zutreffen, wie sie *Modigliani/Miller* (1958) unterstellten, darunter auch die über vollständige Information, so wäre der Wert des Unternehmens unabhängig von der Zusammensetzung des Kapitals aus Fremd- und Eigenfinanzierung, und es spräche nichts für oder gegen die islamische PLS-Finanzierung. Von Bedeutung ist jedoch vor allem die Information, die den Vertragspartnern über das zu finanzierende Investitionsprojekt zur Verfügung steht. Ist die Information für beide gleich gut erreichbar oder kostenfrei, so kann eine vertragliche Vereinbarung erreicht werden, deren Modalitäten von der Risikobereitschaft jedes der Partner abhängen (vgl. *Mills/Presley* 1999, S. 22). In diesem Fall gäbe es keine einer asymmetrischen Information der Vertragspartner zuzurechnenden Agency-Kosten, und der Vertrag wäre eine „first best solution“.

Realistischerweise kann die Bank als Prinzipal weniger über die Erfolgsaussichten des Investitionsprojektes als das Unternehmen als Agent wissen, und auch über die Handlungsweise des Agenten ist sie unvollständig informiert. Diese Mängel an Information des Prinzipals können durch Evaluation und Überwachung sowie durch Glaubwürdigkeit und durch Sicherheiten (Pfänder) des Agenten eingedämmt werden, jedoch kann der Agent verbleibende unvollständige Information des Prinzipals zu seinen Gunsten ausnutzen.

Die bekanntesten Typen von Prinzipal-Agent Problemen sind die der „adverse selection“ und die des „moral hazard“. Bei *adverse selection* kennt das Unternehmen handlungsrelevante Sachverhalte, die die Bank nicht oder nicht vollständig wahrnehmen kann („hidden information“). Die Bank könnte deshalb unter den für PLS-Geschäfte in Frage kommenden Unternehmen nicht die beste Auswahl treffen. Bei *moral hazard* hat die Bank keine oder nur ungenaue Information über die Handlungsweise des Unternehmens oder über den von diesem mitgeteilten Investitionserfolg („hidden action“); sie könnte über die wirkliche Höhe des Erfolgs getäuscht werden.

Sowohl die Bank als Prinzipal als auch das Unternehmen als Agent können in einem Vertrag versuchen, die durch die Informationsasymmetrie divergierenden Anreize kompatibel zu machen. Ein solcher Vertrag ist mit Agency-Kosten verbunden, beispielsweise mit Kosten der Evaluation der Erfolgsaussichten der

Investition, der Überwachung der Handlungen des Agenten oder dessen Bereitstellung von Sicherheiten. Jenes vertragliche Arrangement, welches die Agency-Kosten minimiert, wird als „second best solution“ bezeichnet (vgl. *Schumann/Meyer/Ströbele* 1999, S. 436 ff.).

Insbesondere die westlichen Autoren *Mills/Presley* (1999, S. 23 ff.) und *Presley/Sessions* (1994, S. 587 ff.) haben über Vor- und Nachteile einer Finanzierung mit verzinslichen Krediten gegenüber den Vor- und Nachteilen einer PLS-Finanzierung, wie sie islamischen Banken ausschließlich vorschwebt, diskutiert; sie haben dabei die reichhaltige westliche Corporate Finance-Literatur ausgewertet. Wir geben im folgenden Argumente in Anlehnung an *Mills/Presley* wieder, die von „debt finance“ und von „equity finance“ sprechen, während wir die Ausdrücke Riba-Finanzierung und PLS-Finanzierung verwenden.

aa) Argumente für Riba-Finanzierung

- Es gibt keinen Grund für den Agenten, mit wachsendem Umfang der Investition in seinen Anstrengungen nachzulassen; ein zusätzlicher Gewinn fällt nur ihm zu.
- Agency-Kosten der Überwachung des Agenten sind nur notwendig, soweit dessen Zahlungsunfähigkeit droht und eine Sicherheit (ein Pfand) nicht ausreicht.
- Die Bereitschaft des Agenten, den Kredit aufzunehmen, kann als Signal unternehmerischen Vertrauens in die Profitabilität der Investition gedeutet werden.
- In großen Unternehmen könnten Manager als Repräsentanten des Agenten geneigt sein, eher durch PLS-Finanzierung eine Gewinnmanipulation durchzusetzen; dem beugt die „härtere“ Riba-Finanzierung vor.

bb) Argumente gegen Riba-Finanzierung

- Ihr wichtigster Nachteil besteht in der auch durch Zufallseinflüsse bewirkten Unsicherheit des Investitionserfolges des Agenten. Feste Zinszahlungen steigern das Risiko der Zahlungsunfähigkeit und erfordern, soweit eine Sicherheit nicht ausreicht, Agency-Kosten der Überwachung.
- Der Agent ist in der Regel insgesamt einem höheren Risiko ausgesetzt als die Bank; dies könnte dessen Investitionsbereitschaft begrenzen. Nach der Regel, daß der Partner mit der geringeren Risikoaversion das höhere Risiko tragen sollte, ist es sinnvoll, eine ansonsten vorteilhaftere Riba-Finanzierung zu begrenzen und durch PLS-Finanzierung zu ergänzen.

- Bei einer aus Riba und PLS gemischten Finanzierung könnte das Unternehmen als Agent zu wenig investieren, um alle sich bietenden Erfolgchancen zu nutzen; das hätte für den PLS-Prinzipal den Nachteil entgangenen Gewinns und für den Riba-Prinzipal den Vorteil geringeren Risikos einer Zahlungsunfähigkeit des Agenten. Andererseits ist es von Vorteil für den PLS-Prinzipal, wenn der Agent in Projekte investiert, die riskanter sind als der Riba-Prinzipal es wünscht, weil der PLS-Prinzipal im Fall des Erfolgs der Investition zusätzlichen Gewinn erzielt, im Fall des Mißerfolgs aber nur den von ihm gestellten Finanzierungsanteil verliert – zum Nachteil des Riba-Prinzipals.

cc) Argument für PLS-Finanzierung

- Während konventionelle Banken im Passivgeschäft auf Einlagen ihrer Kunden Zinsverpflichtungen eingehen, zahlen PLS-Banken variable Dividenden und können daher vergleichsweise riskantere Investitionen von Unternehmen finanzieren, denen sie einen Teil des Risikos abnehmen.

dd) Argumente gegen PLS-Finanzierung

- Vor Vertragsabschluß haben Unternehmen als potentielle Agenten Informationen über ihre Fähigkeiten und die Erfolgsaussichten ihrer Investitionsprojekte, die sie der Bank nicht glaubhaft signalisieren können oder wollen (hidden information). Die Bank ist der Gefahr der adverse selection von Wettbewerbern für die Finanzierung ausgesetzt. Zum Beispiel könnte es Unternehmen geben, deren Investitionsprojekte neben realisierten Gewinnen hohe nicht-monetäre externe Vorteile versprechen, die unter sonst gleichen Bedingungen den Vorzug vor anderen Wettbewerbern verdienen. Auch vom potentiellen Agenten zu gering angegebene Risiko oder zu hoch angesetzte Gewinnerwartung könnten die Bank veranlassen, dessen Investitionsobjekt statt anderer, vorteilhafterer Investitionsobjekte zu finanzieren, und vielleicht noch mit einem relativ geringen Gewinnanteil zufrieden zu sein (vgl. *Nienhaus* 1983, passim).
- Nach Vertragsabschluß haben Unternehmen den Anreiz zu moral hazard, indem sie der Bank als Prinzipal den wirklich erzielten Gewinn aus dem Investitionsobjekt zu gering beziffern oder gewollt durch zu hoch angesetzte Kosten reduzieren (hidden action). Hier sind auch Verschiebungen von Gewinnen in nicht-monetäre Vorteile einzuordnen.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß es nach der Corporate Finance-Literatur grundsätzlich von den Modalitäten des Einzelfalls – wie Risikoneigung und Verhalten der Partner, Informations- und Überwachungskosten sowie von zufäl-

ligen Störeinflüssen auf das Investitionsobjekt – abhängt, ob eine formale kontrakttheoretische Untersuchung die Riba- oder die PLS-Finanzierung als vorteilhafter ausweist. *Mills/Presley* meinen jedoch, daß nach den hier wieder gegebenen Argumenten die PLS-Finanzierung insgesamt ungünstiger abschneidet: „Risk-sharing benefits would be offset by additional dead-weight costs in information gathering and project appraisal, reduced work incentives for entrepreneurs and higher production costs“ (1999, S. 27; vgl. auch *Goodhart* 1987, S. 86). Eine islamische PLS-Bank ist den Problemen der adverse selection und des moral hazard vergleichsweise stark ausgesetzt; diese belasten sie mit Wettbewerbsnachteilen gegenüber konventionellen Banken, die (auch) Kredite gegen Zinsen gewähren.

Und dennoch werden Gründe dafür angeführt, daß islamische PLS-Banken besser einzuschätzen seien als nach den genannten Argumenten:

- Islamische Autoren vertrauen darauf, daß unter den Verhaltensnormen des „homo islamicus“ asymmetrische Information der Vertragspartner eine vergleichsweise geringere Bedeutung hat. „Hidden information“ bleibe nicht versteckt, sondern werde ausgetauscht, und „hidden action“ unterbleibe, auch wenn sich dadurch der Vorteil des Unternehmens zugunsten der islamischen Bank vermindert (vgl. z.B. *Siddiqi* 1983, 1983, S. 13).
- Nach Ergebnissen kontrakt- und spieltheoretischer Modelle nicht nur für eine oder zwei Zeitperioden, sondern für längere Fristen, kann davon ausgegangen werden, daß sich Glaubwürdigkeit lohnt und aufgebaut wird, daß damit die Überwachungskosten sinken. Wie längere Fristen wirken auch kürzere räumliche Distanzen zwischen Bank und Unternehmen. Die räumliche Nähe von Prinzipal und Agent, insbesondere von regionalen Banken und „small business“, verbessert die gegenseitige Information, schafft Glaubwürdigkeit und senkt Überwachungskosten (vgl. *Mills/Presley* 1999, S. 28 ff.).

In vielen Fällen bleibt eine zumindest teilweise Riba-Finanzierung die günstigere Alternative. Jedoch ist die PLS-Finanzierung keineswegs ohne Chancen, vor allem wenn über längere Fristen regionale Banken die Projekte kleiner Unternehmen finanzieren sollen. Aufgrund dieser Erkenntnis sprechen *Presley/Session* (1994, S. 1) den „islamic economics“ sogar „the emergence of a new paradigm“ zu.

IV. Schlußbemerkungen: Vergleich und Kritik

Die Haltung der jüdisch-christlichen und der islamischen Quellen zum Zinsnehmen ist sehr ähnlich: Bibel und Koran prangern das Zinsnehmen als Wucher an und drohen Wucherern mit strengen diesseitigen und jenseitigen Strafen. Es gibt nur wenige Ausnahmen: In der jüdisch-christlichen Tradition ist allein Zinsnehmen von Fremden vertretbar (Deuteronomium, Kap. 23; 21(20):

„Von dem Fremden magst du Zinsen nehmen“); in der islamischen Tradition wird dem reumütigen Gläubigen Straffreiheit in Aussicht gestellt (Sure 2:275: „... wer Ermahnung von seinem Herrn bekommt und sich enthält, dem wird (Vergebung) für das Vergangene ...“).

Aufgrund der historisch-wirtschaftlichen Situationen, in denen Bibel und Koran entstanden sind, handelte es sich bei den weitaus meisten der von Zinsen frei zu stellenden Darlehen um Konsumentenkredite. Die Unterscheidung solcher Kredite von gewerblichen Krediten, die es beispielsweise zur Finanzierung des Seehandels auf Schiffen und des Landhandels auf Kamelen in Karawanen durchaus gab, war noch nicht geläufig.

Den Zinsverboten als religiösen Normen stand das tatsächliche Verhalten im Wirtschaftsleben gegenüber. Je stärker sich im Lauf der Entwicklung Arbeitsteilung und gewerbliche Spezialisierung ausbreiteten und durch Investitionstätigkeit zunahm, desto stärker wuchs der Bedarf an der Finanzierung gewerblicher Tätigkeiten und die Bereitschaft, trotz Zinsverboten Kredite gegen Zinsen zu nehmen und zu geben. Soweit für organisierte Kreditmärkte die institutionellen Voraussetzungen noch fehlten, spezialisierten sich in christlichen Ländern oftmals „Fremde“, wie Juden und Lombarden, auf verzinsliche Kreditbergeschäfte. Weil, auch wegen der religiösen Verbote, der Grad der institutionellen Organisation und die Transparenz noch gering blieben und die Transaktionskosten dementsprechend hoch waren, wurden oftmals hohe Zinssätze gefordert und gegeben.

Es wäre zweifellos vermessen und vordergründig, im Stand der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung pauschal für christliche und islamische Einflußgebiete einen Unterschied feststellen zu wollen und diesen dafür verantwortlich zu machen, daß die Zinsverbote als religiöse Normen im „christlichen Westen“ ihren Einfluß allmählich verloren, im „islamischen Osten“ hingegen ihre Bedeutung bis heute hielten und in den neu entstandenen „islamic economics“ eine späte theoretische Begründung suchen. Es bedürfte eingehender, regional und zeitlich differenzierender politischer und wirtschaftshistorischer Untersuchungen, um die Verschiedenheit der Entwicklungspfade in der Geschichte christlicher und islamischer Zinsverbote genauer zu ergründen.

Dennoch bietet sich der Versuch an, für die historische Auseinanderentwicklung der christlichen und der islamischen Zinsverbote als Zeitraum der Bifurkation der Entwicklungspfade das zwölfte und das dreizehnte Jahrhundert zu nennen. In dieser Zeit wurde in wichtigen Gebieten des „christlichen Westens“, namentlich in italienischen Stadtstaaten, die frühmittelalterliche wirtschaftliche Stagnation überwunden. Und in den von der christlichen Obrigkeit weitgehend unabhängigen Klöstern der Dominikaner und Benediktiner begann die Suche nach der Vereinbarkeit der religiösen Normen mit den weltlichen griechisch-philosophischen und römisch-rechtlichen Lehren. Die große Bedeutung, die isla-

mische Wissenschaftler wie *Avicenna* und *Averroes* bei der Rezeption der griechischen Philosophie hatten, schien diesen eine Chance zu bieten, in einer „islamischen Scholastik“ die Vereinbarkeit islamischer Normen mit griechischer Philosophie herzustellen. Es waren wohl gerade solche Versuche, die islamische religiös und weltlich zuständige Obrigkeiten in ihren jeweiligen regionalen Einflüßbereichen zum Beispiel durch Bücherverbrennungen zu verhindern suchten. Im „christlichen Westen“ reagierte die Scholastik mit sich stets erweiternden Ausnahmen von den Zinsverböten auf den institutionellen Wandel, der sich angebahnt hatte. Im „islamischen Osten“ war solcher Wandel zwecks Erhaltung politischer Machtstrukturen unerwünscht, und eine „islamische Scholastik“ wurde unterbunden.

Es dauerte bis ins 16. und 17. Jahrhundert, ehe sich unter Führung der Niederlande und Englands, auch unter dem Einfluß des reformierten Christentums, wirtschaftsfreundliche Institutionen und Anfänge organisierter Kapitalmärkte durchsetzten. Vor allem in England kam es zu einer lebhaften Diskussion über die Zweckmäßigkeit von Zinsverböten. Seit der englischen Zinsdebatte des 17. Jahrhunderts wurden in der intellektuellen Auseinandersetzung und in der weltlichen Gesetzgebung die christlichen Zinsverböte schließlich irrelevant¹⁸. Es war der Beginn der von religiösen Vorbehalten befreiten, langen Reihe von Zinstheorien für Marktwirtschaften, die bis ins vorige Jahrhundert hineinreicht. Ohne den untauglichen Versuch zu unternehmen, einen „Stand der Zinstheorie“ zu umschreiben, kann doch gesagt werden, daß aus den christlichen Zinsverböten nun marktwirtschaftliche Zinsgeböte geworden sind. Insoweit die Theorie der Marktwirtschaft den Anspruch erhebt, eine normative Theorie zu sein, hat die überkommene Auffassung der normativen christlichen Zinsverböte heute ihr Pendant in den marktwirtschaftlichen Zinsgeböten: Zinssätze als Knappheitspreise von Geldkapital haben die normative Aufgabe, das Geldkapital in die bestmöglichen Verwendungen zu lenken.

Die Vertreter der „islamic economics“ haben die Absicht, ihre in der Regel in westlichen Ländern erworbenen Kenntnisse der Marktwirtschaftslehre zu benutzen, um unmittelbar auf den Aussagen des Korans eine islam-konforme, normative Wirtschaftslehre aufzubauen. Der „homo islamicus“, der auf eigenen Vor-

¹⁸ Von den religiösen Zinsverböten des Wuchers streng zu unterscheiden sind solche weltlichen Wucherverböte, die sich gegen monopolistische Ausbeutung richten. Sie finden sich auch heute in gesetzlichen Vorschriften. So fällt im deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch BGB laut § 138 der Wucher unter die sittenwidrigen, daher nichtigen Rechtsgeschäfte; das sind solche, bei denen „unter Ausbeutung der Zwangslage, der Unerfahrenheit, des Mangels an Urteilsvermögen oder der erheblichen Willensschwäche eines anderen“ sich jemand „für eine Leistung Vermögensvorteile versprechen oder gewähren läßt, die in einem auffälligen Mißverhältnis zu der Leistung stehen“. Im deutschen Strafgesetzbuch StGB werden laut § 291 solche Geschäfte mit Freiheitsstrafen bis zu drei Jahren (in schweren Fällen bis zu zehn Jahren) oder mit Geldstrafe geahndet.

teil verzichtet, wenn er damit andere Muslime schützen oder fördern kann, impliziert eine kaum vorstellbare individuelle Nutzenfunktion. Die Zakat-Abgaben bedürften hinsichtlich Erhebung und Verteilung einer Präzisierung, um ihrer umverteilenden, wohlfahrtsfördernden Rolle gerecht werden zu können. Die Forderung nach zinsfreiem Wirtschaften wird einerseits selbst bei Konsumentenkrediten durch zinsähnliche Elemente modifiziert; sie hat andererseits zur Folge, daß bei gewerblichen Finanzierungen an die Stelle von Fremdkapital-Krediten zu festen Zinssätzen Eigenkapital-Beteiligungen der Banken an Unternehmen mit Profit-Loss-Sharing (PLS) treten sollen. Abgesehen davon, daß Anlagemöglichkeiten zu festen Zinssätzen für risikoaverse Anleger untersagt werden, zeigt die westliche Corporate Finance-Literatur, daß es wegen der asymmetrischen Information der Vertragspartner keinen Sinn macht, die Fremdkapitalfinanzierung von Unternehmen grundsätzlich abzulehnen. Die bescheidenen Erfolge, die die Anwendung der neuen Lehre bisher hatte, kommen nicht von ungefähr.

Abstract

On the History of Christian and of Islamic Prohibition of Interest

Both of the religious sources, the Bible and the Koran, forbid creditors to take interest. Interest taking is rather condemned as a sinner's usury which will be punished before or after death. In spite of this identical position, the historical development of the Christian tradition of interest prohibition fundamentally differs from that of the Islamic tradition.

Section II is on "The Past of the Christian Tradition of Prohibiting Interest": The presentation of the biblical sources is followed by medieval Scholastical thinking which tried to give reasonable foundation to religious belief by applying Roman law and Aristotelian philosophy. *Thomas von Aquin* discussed "extrinsic titles" of taking interest if lending money either causes cost or renunciation of better opportunities to spend money. In times of economic take-offs and of growing demand for credit, the Scholastical School had to cope with elements of interest in financial innovations like census and bills of exchange. Of the reformers of the catholic church, *Martin Luther* was definitely on the conservative side of interest prohibition, while *Jean Calvin* did not object to taking interest from potent investors. Institutional reforms in the Netherlands and in England contributed to those countries' economic development. Some details of the English history of the usury laws in the 16th and 17th century and of the debate on interest in the 17th century indicate the fading away of religious restrictions and the gradual acceptance of taking and paying moderate interest.

About 300 years ago, the Christian prohibition of interest started to become succeeded by market economic reasoning in favour of interest.

Section III is on “The Presence of the Islamic Tradition of Prohibiting Interest”: Short treatises on the Islamic history of science, on political-economic institutions and on religious law schools are given as a background of contemporary aspirations of forming a concept of modern Islamic economics. There are three pillars of this concept. The first pillar are behavioural norms of the “homo islamicus”; the second pillar are individual duties to pay taxes destined to redistribute income to the poor. The third pillar is the prohibition of interest for which legal, ethical and economic arguments are given. The workability of an interest-free Islamic economy is said to be realized by Islamic banks which finance firms not by fixed-interest credits but by profit-loss-sharing arrangements. Advantages and disadvantages of both types of financing which result from asymmetric information of banks and of firms are discussed by consulting the Western literature on corporate finance.

Concluding remarks emphasize the striking divergence in the history of Western and of Islamic thinking with respect to interest and to the financing of economic activity.

Literaturverzeichnis

- Appleby, J. O.* (1978): *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*. Princeton.
- Aquin, Th. von* (o.J.): *Summa theologiae*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe, übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Herausgegeben vom katholischen Akademikerverband, 36 Bände und 2 Ergänzungsbände.
- Ariff, M.* (1982): *Monetary Policy in an Interest-free Islamic Economy – Nature and Scope*. In: *Monetary and Fiscal Economics of Islam*. International Center for Research in Islamic Economics.
- Aristoteles* (1970): *Politik*. Eingeleitet und übersetzt von O. Gigon. Lizenzausgabe. Zürich.
- Aristoteles* (1951/1967): *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von O. Gigon. Lizenzausgabe. Zürich.
- Bacon, F.* (1612): *Of Usury*. In: *F. Bacon: Essays, or, Counsels, Civil and Moral*. Glasgow 1752.
- Behrens, O./Knütel, R./Kupisch, B./Seiler, H. H.*: *Corpus Iuris Civilis*. Die Institutionen. Text und Übersetzung. Heidelberg 1993.
- Bibel* (o.J.): *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*. Nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers; nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text. Stuttgart.

- Böhm-Bawerk*, E. von (1921): Kapital und Kapitalzins. Band I: Geschichte und Kritik der Kapitalzins-Theorien. Band II: Positive Theorie des Kapitals. 4. Aufl. Jena.
- Bohatec*, J. (1937): Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusedankens. Breslau.
- Boulakia*, J. D. (1971): *Ibn Khaldun: A Fourteenth-Century Economist*. Journal of Political Economy, Vol. 79, S. 1105–1117.
- Braun*, C. (1994): Vom Wucherverbot zur Zinsanalyse 1150–1700. Schriftenreihe des Instituts für empirische Wirtschaftsforschung der Universität Zürich, Band 35. Winterthur.
- Calvin*, J. (1863–1899): Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia. Mehrere Herausgeber. Band 1–57. Braunschweig.
- Chenu*, M. D. (1960): Das Werk des Heiligen Thomas von Aquin. Deutsch-lateinische Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband der o.g. Summa theologiae. Übersetzt aus dem Französischen. Heidelberg.
- Choudhoury*, M. A. (1986): Contributions to Islamic Economic Theory. Basingstoke/London.
- Culpeper der Ältere*, T. (1621): A Tract Against Usury. Presented to the High Court of Parliament. In: W. Letwin: Sir Josuah Child, Merchant Economist. Boston.
- Dalkusu*, J. N. (1999): Grundlagen des zinslosen Wirtschaftens: Eigentum, Geld, Riba und Unternehmungformen nach den Lehren des Islam. Dissertation. St. Gallen.
- Durant*, W. (1977): Weltreiche des Glaubens, Band 5 der „Kulturgeschichte der Menschheit“, herausgeg. von W. und A. Durant (deutsche Ausgabe von „The Story of Civilization“). 1944–1950.
- Endres*, G./Aertsen, J. A. (Hrsg.) (1999): *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden/Boston/Köln.
- FAZ Frankfurter Allgemeine Zeitung (6.11.2003): Sachsen-Anhalt bereitet erste islamische Anleihe vor, S. 31.
- Ghaussy*, A. G. (1986): Das Wirtschaftsdenken im Islam. Von der orthodoxen Lehre bis zu den heutigen Ordnungsvorstellungen. Bern/Stuttgart.
- Ghaussy*, A. G./Fritz-Asmus, D. (1988): Elemente einer islamischen Wirtschaftslehre. In: Das Wirtschaftsstudium WiST, Heft 9, S. 439–444.
- Goodhart*, C. A. E. (1987): Why do Banks Need a Central Bank? Oxford Economic Papers, Vol. 39, S. 75–89.
- Gordon*, B. (1975): Economic Analysis before Adam Smith. Hesiod to Lessius. London.
- Grampp*, W. D. (1981): The Controversy over Usury in the 17th Century. Journal of European Economic History, 10.3, S. 671–695.
- Grice-Hutchison*, M. (1978): Early Economic Thought in Spain 1171–1740. London.
- Heinsius*, Th. (1820): Volksthümliches Wörterbuch der deutschen Sprache. Band 3, Hannover.
- Holl*, K. (1923) Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band I: Luther. 2./3. Aufl. Tübingen.

- Holl, K. (1928): *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band III: Der Westen. Tübingen.*
- Hosseini, H. (1992): *From homo oeconomicus to homo islamicus: The Universality of Economic Science Reconsidered.* In: C. Bina/H. Zangeneh (eds.): *Modern Capitalism and Islamic Ideology in Iran.* Basingstoke/London. S. 103–117.
- Hume, D. (1840): *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution of 1688.*
- Iqbal, M./Llewellyn, D. L. (eds.) (2002): *Islamic Banking and Finance. New Perspectives of Profit Sharing and Risk.* Cheltenham/UK, Northampton Ma/US.
- Irshad (1964): *Economic System for Interest free Islamic Society.* In: *World Muslim Congress (ed.): Some Economic Aspects of Islam.* Karachi.
- Jones, N. (1989): *God and the Moneylenders. Usury and Law in Early Modern England.* Oxford, UK/Cambridge, Mass.
- Kaser, M. (1971): *Das römische Privatrecht, erster Abschnitt. Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht. 2. Aufl. München.*
- Keynes, J. M. (1936): *The General Theory of Employment, Interest, and Money.* London.
- Khaldun, Ibn (1951): *Ausgewählte Kapital aus der muqaddima. Aus dem Arabischen von Annemarie Schimmel.* Tübingen.
- Khan, M. A. (1983): *Islamic Economics.* Leicester.
- Kooroshy, J. (1990): *Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik Iran. Anspruch und Wirklichkeit. Mitteilungen des Deutschen Orient Instituts.* Hamburg.
- Koran (1960): *Deutsche Ausgabe aus dem Arabischen übersetzt von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel.* Stuttgart.
- Kuran, T. (1986): *The Economic System in Contemporary Islamic Thought.* *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, S. 135–164. Reprinted in: T. Niblock/R. Wilson (eds): *The Political Economy of the Middle East. Vol. III: Islamic Economics.* Cheltenham/UK, Northampton Ma/USA 1999.
- Le Goff, J. (1988): *Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter. (Übersetzung aus dem Französischen).* Stuttgart.
- Leipold, H. (2003): *Wirtschaftsethik und wirtschaftliche Entwicklung im Islam.* In: H. G. Nutzinger (Hrsg.): *Christliche, jüdische und islamische Wirtschaftsethik. Über religiöse Grundlagen wirtschaftlichen Verhaltens in der säkularen Gesellschaft.* Marburg. S. 131–149.
- Luther, M. (1883–1983): *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 1–60.* Weimar.
- Malynes, G. de (1601): *Saint George for England, Allegorically Described.* London.
- Mannan, M. A. (1986): *Islamic Economics: Theory and Practice (revised edition).* Cambridge.
- Mills, P./Presley, J. R. (1999): *Islamic Finance: Theory and Practice.* Basingstoke.

- Mirakhor*, A. (1988): The Progress of Islamic Banking: The Case of Iran and Pakistan. In: C. Mallat (ed.): Islamic Law and Finance. Leicester.
- Misselden*, E. (1622): Free Trade or the Means to Make Trade Flourish. Reprint New York 1971.
- Modigliani*, F./*Miller*, M. (1958): The Cost of Capital, Corporation Finance, and the Theory of Investment. American Economic Review, S. 261–297.
- Moore*, C. H. (1999): Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey. Middle East Journal 44 (2) 1990, 234–255. Reprinted in: T. Niblock/R. Wilson (eds.): The Political Economy of the Middle East, Vol. III: Islamic Economics. Cheltenham/UK, Northampton MA/US.
- Mun*, Th. (1664): England's Treasure by Foreign Trade. In: Mc Culloch (ed.): Early English Tracts on Commerce. Reprint Cambridge 1954.
- Nelson*, B. (1969): The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood. 2nd ed. Chicago.
- Neumann*, M. (1865): Geschichte des Wuchers in Deutschland bis zur Begründung der heutigen Zinsengesetze. Halle.
- Niblock*, T./*Wilson* R. (eds.) (1999): The Political Economy of the Middle East. Vol. III: Islamic Economics. Cheltenham/UK, Northampton Ma/USA.
- Nienhaus*, V. (1982): Literature of Islamic Economics. Köln.
- Nienhaus*, V. (1983): Profitability of Islamic PLS Banks Competing with Interest Banks: Problems and Prospects. Journal of Research into Islamic Economics. S. 37–47.
- Noonan*, J. T. jr. (1957): The Scholastic Analysis of Usury. Cambridge/Mass.
- North*, D. C. (1988): Theorie des institutionellen Wandels. Eine neue Sicht der Wirtschaftsgeschichte (Übersetzung von „Structure and Change in Economic History“, New York 1981, durch Monika Streissler). Tübingen.
- North*, D. C./*Thomas*, R. P. (1973): The Rise of the Western World. A New Economic History. Cambridge, UK.
- Philipp*, Th. (1990): The Ideas of Islamic Economics. Die Welt des Islams. Band 30, S. 117–139.
- Presley*, J. R./*Sessions*, J. G. (1994): Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm. Economic Journal, Vol. 104, S. 584–596.
- Rauf*, A. (1984): A Muslim's Reflections on Democratic Capitalism. Washington D.C.
- Reichert*, K. (1992): Wucher und Wucherklischees am Übergang zur Neuzeit. In: B. Schefold (Hrsg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie XI. Schriften des Vereins für Socialpolitik, Band 115/XI. Berlin, S. 9–107.
- Schefold*, B. (2000): Aufstieg und Niedergang in der Wirtschaftsentwicklung. Ibn Khalduns sozioökonomische Synthese. In: Vademecum zu dem Klassiker des arabischen Wirtschaftsdenkens. Kommentarband zu dem auszugswweisen Faksimile-Nachdruck der 1401/02 entstandenen Handschrift von Ibn Khaldun „Muqaddima“, Düsseldorf, S. 5–20.

- Schimmel, A./Pätzold, M.* (2000): Auswahl aus den Übersetzungen der Muqaddima. In: Vademecum zu dem Klassiker des arabischen Wirtschaftsdenkens (vgl. Scheffold (2000)).
- Schreiber, E.* (1913): Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin. Jena.
- Schreyvogel, F.* (1923): Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre des Thomas von Aquino. Neue Übertragung mit Anmerkungen und einer kritischen Einführung. Jena.
- Schumann, J.* (1977): Außenhandel III: Wohlfahrtseffekte. In: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft (HdWW), Band I, S. 403–426.
- Schumann, J.* (2003): Islam und islamisches Wirtschaften. Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Volkswirtschaftliche Diskussionsbeiträge. Beitrag Nr. 348. Münster.
- Schumann, J./Meyer, U./Ströbele, W.* (1999): Grundzüge der mikroökonomischen Theorie. 7. Aufl., Berlin/Heidelberg usw.
- Schumpeter, J. A.* (1965): Geschichte der ökonomischen Analyse, Bände I/II. (Übersetzung von „History of Economic Analysis“, ed. from manuscript by E. Schumpeter Boody, 2nd printing 1955), Göttingen.
- Siddiqi, M. N.* (1980): Muslim Economic Thinking – A Survey of Contemporary Literature. In: Ahmad/Khushid (eds.): Studies in Islamic Economics. Leicester.
- Siddiqi, M. N.* (1983): Issues in Islamic Banking. Leicester.
- Siddiqi, M. N.* (1991): Some Economic Aspects of Mudarabah. Review of Islamic Economics, I, S. 21–33.
- Steuer, G.* (1936): Studien über die theoretischen Grundlagen der Zinslehre bei Thomas von Aquin. Stuttgart.
- Störig, H. J.* (1950): Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Stuttgart.
- Tawney, R. H.* (1946): Religion und Frühkapitalismus. Eine historische Studie. (Übersetzung von „Religion and the Rise of Capitalism“, London 1926/1937).
- Taylor, T. W./Evans, J. W.* (1987): Islamic Banking and the Prohibition of Usury in Western Economic Thought. In: Quarterly Review, National Westminster Bank, S. 15–27.
- Udovitch, A.* (1970): Partnership and Profit in Medieval Islam. Princeton/New Jersey.
- Weber, M.* (1993): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/1905 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen von 1920. K. Lichtblau/J. Weiß (Hrsg.). Neue wissenschaftliche Bibliothek. Bodenheim.
- Weitzmann, M. L.* (1984): The Share Economy. Cambridge/Mass.
- Zangeneh, H./Salam, A.* (1992): An Analytical Model of Islamic Banking. In: C. Bina/H. Zangeneh (eds.): Modern Capitalism and Islamic Ideology in Iran. Basingstoke/London, S. 189–214.

Robert H. Nelson's Ideas about Romanism, Protestantism, and American Economics: A Review Essay*

By Mark Perlman †, Pittsburgh

I. Introduction

Robert H. Nelson, a Brandeis graduate (in mathematics) with a 1971 Princeton economics PhD, has written a second provocative book dealing with his views on what is wrong with economics and how much of that problem stems from an inadequate comprehension of the unfortunate (?) Judeo-Scholastic religious foundations of Samuelson's brand of economic principles and of the theoretical failure of a variety of 'Chicago' Free-Market responses, at least some of which bear *Protestant* overtones.

On the positive side Nelson's book has considerable merit. Few authors trained in contemporary market economics know very much about religion. Nelson reports that he sat in on some courses while at Princeton University at the [Presbyterian] Princeton Theological Seminary. And although his auditing those courses does not in this reviewer's opinion qualify him to make his sweeping generalizations, nonetheless many of his questions are truly prescient. His position is best (perhaps, can only be) understood by reading carefully his earlier book, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics* (1991) in which he synthesizes presumably his own Protestantism and delineates it from what he attributes to the Roman Catholic tradition. That effort ascribes to American Progressivism a renouncing of the critical kernel of Protestantism, namely Predestination with its concomitant: The futility of man's solving mankind's problems. There and in the book at hand Nelson's observations about the role of zeal among his quondam colleagues in the Department

* This essay reviews Robert H. Nelson. *Economics as Religion: from Samuelson to Chicago and Beyond*. (University Park, PA., The Pennsylvania State University Press 2001). I wish to acknowledge comments made on earlier drafts by Professor Gary Mongiovi, Dr. Sam Weston (University of Dallas) and Mr. Morgan Marietta (University of Pittsburgh).

Editor: The article, which was published in the *Review of Political Economy*, Vol. 15, No. 2, 2003, was the basis of Mark Perlman's presentation at the Oldenburg meeting of the Dogmenhistorischer Ausschuss. Unfortunately, the author was not able to finish the revised version of his article. Mark Perlman died in Pittsburgh on 3 May 2006.

of the Interior do serve to make any reader ask ‘What has religion come to?’ Or, what is it that economists so lack that many of his colleagues have been transforming their obsessive environmentalism and their *Ayn*.

As against its ‘virtues,’ the book suffers from a major, if frustrating, flaw. Nelson believes that his own theological inventiveness can carry full brand labels. Unfortunately originality does not serve as a substitute for conventional theological scholarship. We live in times when the stock of knowledge is purportedly developing so rapidly that authors expect to be forgiven if their reading takes them back no further than World War II, but theologies are ‘ancient’ stuff, and 50 years is but ‘a flick of an eye’ – much of the material is the better part of 2300 years old, and the quality of the debate about economics and religious causation has all but putrefied since World War I.

II. Some Semantics

1. Religion

Use of the term *religion* generally requires explication. Sometimes it clearly involves a theological underpinning of certain beliefs – i.e. it can refer to specific perceptions of divine commandments or even to the Divine, itself, particularly as textually formulated by *acknowledged* theologians. Commonly, such use may also suggest reference to centuries of religious wars followed by a peculiarly Western-European North American resolution, the concept of religious toleration. Religious toleration usually suggests ignoring the fine print each sect holds as definitively important, and in the name of a general consensus about ethical behavior significant differences in the theological reasoning get swept away. Thus religious toleration is not the same thing as understanding the theology of each and every self-labeled sect. Even in the case of Roman Catholicism where since Vatican I Papal infallibility has reigned supreme (on matters of faith and morals), subsequent encyclicals and similar authoritative statements have been subject to interpretation – particularly as regards sanctions. Among religions not enjoying the same kind of centralization of authority, such differences of interpretation abound even more. Consequently it takes either a very learned or a naively brave person to discuss religions without a detailed knowledge of the evolution of each group’s authority system.

Other times use of *religion*, particularly in its adjectival form *religiously*, refers to inflexible and often passionate views about all sort of matters including ethics, customs or manners, and most particularly to what Kant called categorical imperatives. This use stresses a seeming non-negotiable aspect – although historically-considered, some such views often have an organic dimension in that they change through evolution (e.g. changing roles of racial and

sexual equality). A capacity for zealotry may be true of all religions, but it is equally true of any of the other Kantian categorical imperatives as well – things like Free Market Capitalism, Dictatorship of the Proletariat or – to use one of John Maurice Clark's favorite aphorisms, *an irrational passion for rationality*.

2. Nelson's Semantics

Unfortunately some authors employ both uses, never making clear which one he has in mind as he moves through his demonstration. Nelson's confusion of zeal with religion presents only one problem, albeit that it is characteristic of the recent growth of fundamentalism. The bigger problem is that like Humpty-Dumpty Nelson defines his own categories, and they are Pickwickian. For him the Roman Catholic tradition, stressing man's capacity to solve socially social problems, includes among its leaders Aristotle, Aquinas, Isaac Newton, Locke, Smith, Bentham, St. Simon, and such theorists of the Welfare State as Maynard Keynes and Paul Samuelson – of which only one was a believer in Roman Catholicism.¹ By way of contrast for him the Protestant stream, focusing on man's collective ultimate inability shape events, involves the ideas of Plato, Augustine, Luther, Calvin, the English Puritans, Darwin, Spencer, Marx, Freud, and by extension Frank Knight and George J. Stigler (*Nelson*, 1991, pp. 20–21). This line of reasoning puts Rauschenbusch's Social Gospel in the Roman, not the Protestant, tradition, and accordingly it represents either a backsliding to an unwitting Scholastic substitution of ethics for truly Protestant religious doctrine or, worse yet, substitution of 18th century secular political reform for theology, itself. For me, these assignments to categories may be useful in argumentation, but they are not scholarly.

3. Economics

In our happy past what economists meant by economics was relatively easily sorted out. Marshall's interest in how an ordinary man goes about earning a living had a fine institutional flavor, and Robbins's perception that it was a study of 'allocating scarce means to alternative ends' rang properly as a 'scientific abstraction.' But as the discipline has become increasingly concerned with macro problems and also quite mathematized – with some even suggesting that it is "a subset of the theory of separating hyperplanes," (quoted in *Weinstein*,

¹ Nelson puts *Hayek* (who for all of his distinction was never accepted as a full-member of the University of Chicago's economics department) in this camp because of his overwhelming faith in the market's spontaneously-created institutions solving problems (2001, p. 1fn).

2000), not only has the institutional aspect been dropped but virtually every aspect of the human face is gone, as well. And increasingly, even economic theorists have had to face Douglass North's mantra *institutions matter*.

Nelson is of an earlier cohort. What he means by economics seems to be a Gestalt including *inter alia* reason (logic plus history), thus combining both the Marshall and Robbins definitions, and a Jacob Viner-like view that economics is what economists do (when they choose to call it economics). This is not a minor point because as will be evident he is highly critical of Paul A. Samuelson's public programmatic approach (seen as not only excessively normative but Roman, to boot). One would then think that he endorses the more positive Chicago approaches – but no, he finds them fatally flawed because their logical premises require fuller specification than is possible.

Fascinated perhaps by the zeal of some coworkers in the Department of Interior, he sees in their environmentalism and their commitment to self-autonomy ('I, alone, am responsible for my fate') – a kind of for him *Calvinist* Protestantism. But he finds that they lack a Holy Scripture, and he eventually concludes that such a document should be like his Bible, full of moral parables.

III. Economists' Search for Meaning

As already noted, Nelson's starting point is a realization that many of the younger economists he meets are no longer believers either in what some call the traditional commitment to social-planning Progressivism of the 'Salt Water' Schools (Harvard, MIT, Berkeley, and Stanford) or even to the Hayekian faith spontaneous institutionalism of the 'Fresh Water' Free Market Capitalism found at Chicago. In consequence Nelson asks – 'Why and when did 'the gods fail?'' His time frame is the period since 1948, the date of the first edition of Paul A. Samuelson's [*Principles of Economics*] (now in its sixteenth edition).

1. Samuelson as the Original Target

The rough line of argument is that Samuelson's approach was the traditional American Progressivism, containing so many purported Judeo-Scholastic norms that it was akin to a religion (namely *economic progress* as well as economic redistribution), with a 'new' Keynesian component regarding the scientific management of the economy. Nelson is critical not only of the number but the precise choice of norms (value judgements) permeating Samuelson's 1948 economics (presumably Nelson approves of their absence in Samuelson's 1947 masterpiece). In particular Samuelson's vision, described as akin to Roman Catholic Scholasticism, focused on the traditions of Just Wage/Just Price, as they could be designed and administered by an elite 'clergy' (viz. professional

economists) whose personal disinterestedness should be assumed. 'The idea that the world can be perfected through human actions here on earth is at least as much a Jewish messianic as a Christian vision. Perhaps Samuelson as a modern secular Jew (Nelson's choice of phrase) is nevertheless best understood as carrying on in this ancient Jewish tradition (p. 112).' Yet, Samuelson's view was only an improved (Keynesian) variant of the earlier Marxian anti-Christian judgement, namely: 'Keynesianism was only a modest variation on Marx – on the recent revelation that God's actual plan for the world, that the Christian Bible is apparently mistaken, that God actually works in history through economic forces and is planning a glorious ending to the world based on the workings of rapidly advancing material productivity' (p. 30).²

2. Chicago to the Rescue?

If Cambridge (Zip Code 02139) was the 'corrupted' American Vatican, then Chicago (Zip Code 60637) has been the American 'Protestant' Geneva. By the mid-1960s the popularity of Samuelson's vision was eroding. Its immediate replacement was a complex of three-generations of free-market-focused views originating principally at the University of Chicago. They usually (but not always – Friedman was the exception) purported to be scientific – by which Nelson seems to mean they were meant to reflect efficiency rather than ethical standards; more to the point they embraced Nelson's *Protestant test* – Predestination precluded social solutions. As against a Roman Catholic Utopian vision of the perfectability of society there has been the Protestant-type skepticism about such perfectability – if for no other reasons than Predestination and the inherent sinfulness of man.

In Nelson's world the principal anti-Samuelson preacher was Frank Knight, the quintessential Protestant (*Calvinist*) doubter. As with the Protestant Reformation, however, Chicago has contained many mansions. Besides Knight's disbelief in the perfectability of society and/or man, there are at least a half dozen others, each of whom had his own special reaction to the Samuelson Gospel. Nelson reports that Milton Friedman does not share Knight's skepticism. Rather, Friedman thinks that the scientific management of the economy is indeed possible, but most (but not all) of the measures advocated by Samuelson to intervene into the market process were ill-conceived and often directed to the wrong ends. George Stigler, by contrast with Friedman, eventually came to despair of any governmental intervention because of the corrupting influences of special interests (*quis custodiet ipsos custodes?*). But there is another, even more important, Stigler contribution. In Nelson's view, it was his 1961 article

² In his 1991 text he lists Marx in the Protestant and Keynes in the Roman Catholic traditions (loc. cit., pp. 20–21).

on the market as an information exchange which totally revised the profession's perception of the marketing process – to it we will return almost immediately. As against that second generation of Chicago economists there has been a third (comprising *inter alia* Gary Becker, Robert E. Lucas Jr. and Richard Posner), all of whom posit that economic activities, particularly when viewed *ex post*, can be seen to be the result either of rational calculation or an unfortunate (frequent) miscalculation. Their Truth is rationality, and as such, social programs, logically devised, can both be thoroughly anticipated by any clear-minded individual, and (if so desired) rationally countered.

As against these three generations, at least most of whom upheld the paramount efficiency of the market, there has a fourth Chicago voice, one dubious about markets being truly efficient. It belongs to Ronald Coase, whose work, possibly extending Stigler's 1961 thesis, stresses the extraordinary difficulty (i.e. high cost of) getting all the information available before making a thoroughly rational decision. Furthermore, three Samuelson-trained MIT economists (George Akerlof, Michael Spence, and Joseph Stiglitz) went Coase's reservation one better (and several Nobel Awards later!) by noting that whatever information may be available, there is no guarantee that it will be equally available to the buyer as it may be to the seller.³

3. What Remains?

Nelson finds an increasing number of economists, realizing that their professional role and perhaps even their scientific standing are in jeopardy, are looking around for something new as the foundations of their beliefs. He suggests that they are constructing a new economics based on environmentalism and libertarian secessionism. For him their environmentalism exemplifies a reaction to man's sinfulness in destroying God's earth (cf. Psalm 24, lines 1 & 2). And their secessionism is akin to certain Protestant sects' distaste for any clergy interposing itself between the individual and his God. Nelson concludes by arguing in the abstract that this next step requires a historical underpinning, but not the kind of fact collection we associate with modern historical studies. Rather he hints at a need for a parable-rich literary approach that we find in the Judeo-Christian literature.⁴

³ Nelson ignores G. L. S. Shackle's point that certain kinds of information (e.g. the future) are technically unknowable.

⁴ What Nelson would make of Andrew W. Kamarck's recent book, subtitled *The Economics of the Economist-Fox* should be interesting reading insofar as Kamarck's answer is empirically, not abstractly, derived (2001).

IV. Problems with the Exposition

1. Inattention to the Vast Literature about Religion and Economics

Nelson, in spite of a magnificent set of endnotes full of bibliographic references, has overlooked the substance, particularly the details, of a very rich historical literature dealing with the origins of capitalism and religion. He cites *Max Weber* (1904), a scholar of great originality and considerable personal wisdom, who nevertheless mis-attributed the origins of capitalism to Calvinism (an error regarding the precise sect pointed out by *R. H. Tawney* [1926]), because he thought that capital accumulation was a byproduct of every Protestant's obsession with Predestination and his having personal signs of Grace. *Werner Sombart* (1913, 1916), using German episodic data, concluded that modern capitalism had purely Jewish underpinnings (Italian data would have yielded very different results). What were those underpinnings? Unlike Christians, who were instructed that 'love of money is the source of all evil' (1 *Timothy*, 28), Jews purportedly had no religious aversion to capital accumulation. Perhaps. But *Lujo Brentano* (Weber's colleague at Munich) offers a generalized 'multi-religious' explanation that seems to me to be far more profound than either Sombart's or Weber's attempts to tie capitalism to a theology. Brentano, a scion of a famous Catholic family, observed in his 1931 autobiography that his family sought wealth because when they had it they were more easily tolerated in the Protestant parts of Germany, a conclusion that extends easily to the Huguenots' and the Jews' motives for becoming rich. Brentano's conclusion was that social marginality probably explained best the taste for risk-taking that accounted for capital accumulation.

A more serious omission is the absence of any reference to *Arnold Toynbee's* posthumous *Lectures on the Industrial Revolution in England* (1886). It, rather than American Progressivism, offers a far better 'parable' about the relationship of economics and religion. For those who do not recall Toynbee's argument – Toynbee thought that a surge in population growth in England in the middle of the eighteenth century had encouraged the application of physical capital (technological innovation) to increase productivity. Increased worker productivity led both to higher wages and to working-class demands for political representation. What resulted was a working-class fascination with economics, rather than religion, as the preferred means of improving their standards of 'happiness.' Accordingly, economics (really, 'Samuelson's economic progress') became a rival of theology.

And that says nothing about the wonderful data-driven exercises in establishing the actual episodic history of capitalist enterprises stage-by-stage as found in works by *John A. Hobson* (1894), *Henri Sée* (1928) and *N. S. B. Gras*

(1939) – each of which suggests that capitalism long antedated both Protestantism and its pietistic forefathers.

2. Misuse of Metaphor

Theology can be a mine-field; it's not a place for amateurs to be cruising about. Nelson is excessively creative with his uses of adjectives and references, particularly since he is discussing theology, a topic not readily analyzed by amateurs. The signal example of that problem was Weber's careless assertions about Calvinism; R. H. Tawney's *Religion and the Rise of Capitalism* (1926) corrects Weber's reference by noting that it was the Anabaptists whose views he was really citing. Nelson has repeated Weber's error – indeed, has likely compounded it.

I would not describe Professor Samuelson as quintessentially “a modern secular Jew.” Rather, if anything, Professor Samuelson seems to me to be a typical Chicago – and then Harvard-trained PhD of the 1930s with a personal ‘ideology’ coming from a host of conventional American Constitutional and allied sources – e.g. Locke's ‘Life, Liberty, and Estate’⁵; Lincoln's ‘Government of ... for ... and by the People,’ Wilson's *New Freedom*, and Franklin Roosevelt's *New Deal*.

Use of metaphor in describing religions is particularly misleading because of underlying dissimilarities in the meaning of the same words.⁶ It may be tragic that so few Americans are acquainted with the history of religious conflict in our own country; even fewer with the details of religious conflict in the West; but it is a current disaster that almost no one among us is aware of the history of religious conflicts with, and in, the Middle East, or how our concept of religious tolerance is alien to their cultural experience.

⁵ Even if Professor Samuelson knew that Locke's views were directly derived from his belief in the 24th Psalm (“The earth is the Lord's and the fulness thereof”), I venture that their source would not have given them any greater moral cachet.

⁶ Jews, by the bye, do not read their Bible as most Christians read their Old Testament. For Jews, their Bible tends to be considered the history of a very difficult and trying relationship between a frequently frustrated and often furious God and a ‘Chosen’ desert tribe, one of whose main propensities is to anger Him. Christians, by way of contrast, generally view the Old Testament as preparation for the New, where the God-head is personified as both Perfect and Loving. From the standpoint of understanding, Judaism ought to be judged according to its own self-perception, not according to others' perceptions – a point conceded by the Roman Catholics at Vatican II and its *sequelae*.

3. Religion in the American Context

a) *The Historic Role of Religious Toleration*

What part religion has played in American culture (both religious and scientific) requires much more sophistication than Nelson suggests. Part of our seventeenth century British and even Continental heritages is a deep-rooted discomfort with theology. Religious toleration has become an excuse for evading the subject. For the Brits this discomfort reflects an effort to ignore the problems posed by the Stuart dynasty; for the Europeans it reflects a reluctant admission that centuries of religious wars settled nothing (cf. *Bayle*, 1697 and *Vico*, 1725). For Americans, the handling of religion is even more complicated. One has only to look at the Great Seal of the United States (printed on the back of every dollar bill) to perceive the dilemma. On the facing side there is the Masonic emblem of the All-Seeing Eye of God over a presumed Egyptian pyramid with the motto *Annuit Coeptis* (He delivered us), but underneath there is the motto *Novus Ordo Seclorum* (a new secular order). First Amendment or no, a commitment to a religious tradition has always been like a snake under the American blanket, something whose influence, while purportedly hidden, can be inferred. But what stands out is the reluctance to identify just what that tradition actually means. (It is like someone, successfully married for 50 years, being asked whether he or she still loved the spouse; according to the song, the answer is, "I suppose so.")

b) *Religion and the Development of Modern Scientific Methods*

And if the religious foundations of our society have been on the whole ignored, the religious foundations of what we accept as science are even less appreciated. Nelson should have recognized the religious foundations of inductive science were laid out by a Puritan, Francis Bacon.⁷ Modern deductive science was formulated by what some might now call a *fundamentalist* Roman Catholic René Descartes.⁸ And the purported fusion of the two methods was the idea of Isaac Newton, best known for his mechanic and optics, but who was a

⁷ Bacon, son of a vehemently Puritan mother was, even as a Cambridge undergraduate, fulminating against Porphyry's legacy of the *quadrivium* and *trivium* focused on knowledge-for-its-own-sake. Bacon preferred the Puritan knowledge-for-the-sake-of-social-betterment. This latter purpose was immediately absorbed into the American collegiate tradition – Harvard's first class was within eight years of the first footfall in the Massachusetts Bay Colony.

⁸ Descartes, a pious Roman Catholic, who in rejecting Aristotle-influenced Scholasticism went one-better in going back to the Greek roots of Christianity than St. Augustine's neo-Platonism by embracing Plato's faith in Math as Abstract Truth – precisely what Porphyry and St. Augustine had rejected.

methodologically self-conscious *Unitarian* (even though Nelson puts him in the Roman camp). Absent such issues, discussion of ‘scientific economics’ as religion seems almost shallow. Even worse, without an awareness of these sources of modern science, the historic role of shared visions – faith in religions or even in science – as the cement holding societies together, cannot be recognized, much less understood. In sum, the relationship between American culture, the culture of science, and economics is so complex that most of us dare not predict the future of current fashions like environmentalism or libertarianism.

V. Semantics Again: what Nelson Sees as the Residual

1. Environmentalism and Environmentalists

This view (it seems to me) is made up of two quite distinct groups. One has been in the Progressive Tradition, embracing the idea of National Parks, clean water, and the public weal – anything perceived as sufficiently beneficial for the common citizenry providing that its costs (minimal, when done collectively) can be justified as expenditure on a Public Good. The other group has concern for anything resulting from man’s activities, be it the loss of wetlands or the disappearance of the spotted owl.

Accordingly, I think that one can easily find in Samuelson’s Progressivism room for both the former group and also the latter group – when problems like overgrazing (as in Arizona in the 1890s) or the Australian experience with the careless introduction of jackrabbits about the same time. True some protestors have the zeal of Calvin, but their arguments only appear to connect to Predestination and man’s inherent sinfulness. My reading is that, if anything, they would mostly subscribe to John Kenneth Galbraith’s view that the neglect of the public sector should and can (!) be corrected.

2. Libertarian Individualism and the Right of Secession

Nelson’s feeling for secession is hardly new. Shibboleths like ‘the least government is the best government’ or ‘power corrupts; absolute power corrupts absolutely’ have been repeated for centuries. Nonetheless, the current centralization of personal information (e.g. credit bureau and medical record depositories) is likely to lead to a lessened capacity to secede, not to a greater. Briefly put, Nelson is overimpressed with the purported Ayn Rands of our time – they are attacking not social institutions, as such, but the depressing impact of institutions on personal creativity. Rhetoric, to the contrary notwithstanding, governments are not only here to stay, but the notion that some areas of human

conduct can be (quite apart from should be) beyond all variants of social control seems to me to be fantasy – which is not to say that within certain boundaries (set prior to or during a particular period) governmental actions may temporarily become stronger or alternatively weaker, to the point of dictatorial or even to the point of almost no apparent control.

VI. The Persuasiveness of the Argument

Abstracting from Nelson's choice to juxtapose a Samuelson, characterized as a combination of a Moses and an Aquinas, and a purported Calvin's Geneva-like University of Chicago, what should be said about his message?

The 'virtue' of this book is not that Nelson's conclusions are correct or even persuasively argued, but that he is groping with a relevant question for those of us who are interested in the future of our profession – what makes an economist's vision persuasive? Is it merely the choice of rhetoric as Professor *McCloskey*⁹ (1985) has argued? Does substance also matter, or to revise the refrain of a song, "[Not] any dream will do (*Joseph and His Amazing Technicolor Dream Coat*)."¹⁰

If substance does matter, and that success is not merely zeal and language, how should that substance be considered lest we stumble into the morass of modern literary criticism with its stupefying conviction that as there can be little or no stability in interpreting the past, there is virtually no need to study it?

One answer is simply to review the history of our profession to identify the main currents of thinking. That our profession in its foolish aping of what physicists and chemists have done sees no use to its own history is a tragedy we all agree, but what may be even more important to realize is that the history of religion, of science, and of economics (itself) are interdependent streams, and to understand any one of them requires knowing a good deal of detail about the others.

Isaiah Berlin characterized knowing as being of two types – the fox (who knew a bit about everything) and the hedgehog (who knew only one thing, but that virtually perfectly). Nelson's advice (if I may dare to use a metaphor) is that economist-hedgehogs have reached the boundary of their furrow. His advice is to become more like a fox. But Nelson's fox is not foxy enough – the

⁹ McCloskey wrote a graceful foreword to Nelson's 1991 book. It concludes with a statement quite close to my own reaction to the 2001 book – "The point is that science is humanistic, all the way down" (p. xvii).

¹⁰ The components of the economists' dreams, as they have been laid out over time, are listed and analyzed in *Perلمان & McCann* (1998).

solution is not in a new religion. It is in understanding how religions and professions develop through both organic transformations and interactions.

To be a good economist may require that the professional know a great deal about the culture which produced his expertise, knowledge which transcends not only his own discipline and includes a recognition of the continuing role of philosophy and religion in the cementing together diverse interests in a society. At the very least this unique book, in spite of its idiosyncratic definitions, can serve as the basis for a much-needed discussion of the graduate curriculum in economics, a curriculum that has become very strong on mathematical deduction, somewhat more interested than formerly in induction, but insistently ignorant of the cultures underlying the institutions of our time.

References

- Bayle*, Pierre (1697): Dictionnaire historique et critique, Amsterdam: Reinier Leers.
- Brentano*, Lujo (1931): Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands. Jena: E. Diederichs.
- Gras*, N. S. B. ([1939], 1971): Business & Capitalism: An Introduction to Business History. New York: A. M. Kelley.
- Hobson*, John A. (1894): Evolution of Modern Capitalism: A Study of Machine Production. New York: Scribner.
- McCloskey*, D. N. (1985): The Rhetoric of Economics. Madison: University of Wisconsin Press.
- Nelson*, R. H. (1991): Reaching for Heaven on Earth: the theological meaning of economics, Savage, MD: Rowman & Littlefield.
- Perlman*, Mark & Charles R. *McCann*, Jr. (1998): The Pillars of Economic Understanding: Ideas and Traditions. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Perlman*, Mark & Charles R. *McCann*, Jr. (2000): The Pillars of Economic Understanding: Factors and Markets. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Samuelson*, Paul A. (1947): Foundations of Economic Analysis. Cambridge: Harvard University Press.
- Samuelson*, Paul A. (1948): Economics. New York: McGraw-Hill.
- Sée*, Henri (1928): Modern Capitalism: Its Origin and Evolution. Translated by Homer V. Vanderblue and Georges F. Doriot. London: Douglas.
- Sombart*, Werner (1913): Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus. Munich: Duncker & Humblot.
- Sombart*, Werner (1916): Der moderne Kapitalismus: Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. 2 vols. 2nd ed. Munich & Leipzig: Duncker & Humblot.

- Stigler*, George J. (1961): "The Economics of Information.", *Journal of Political Economy*. vol. 69, pp. 213–25.
- Tawney*, Richard Henry (1926): *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Harcourt, Brace.
- Toynbee*, Arnold (1884): *The Industrial Revolution in England*, London: David & Charles.
- Vico*, Giambattista (1725): *Scienza Nuova*. Translated by T. G. Bergin and M. H. Fisch, Ithaca, NY 1948: Cornell University Press.
- Weber*, Max (1904): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons with a foreword by R. H. Tawney. New York 1926: Scribner.
- Weinstein*, Michael M. (2000): "Students Seek Some Reality Amid the Math of Economics." In *Social Science Research Council, Items & Issues*, 1 (1) (Winter): pp. 1–3.