

Das islamische *ribā*-Verbot

Norbert Oberauer

Einleitung

Keine Religion wird wohl landläufig so sehr mit dem Zinsverbot assoziiert wie der Islam. Dass es Muslimen verboten sei, Zins zu nehmen, gehört beinahe zum Allgemeinwissen – mehr wohl jedenfalls als das Wissen darum, dass zinskritische Positionen Teil auch der jüdischen und christlichen Denktraditionen sind und sich auch schon bei *Aristoteles* finden.¹ Dabei ist die Aussage, der Islam verbiete den Zins, eigentlich falsch oder zumindest ungenau. Was das islamische Recht verbietet, ist „*ribā*“ (wörtl.: „Zunahme“) – ein Begriff, der mit „Zins“ nicht ganz zutreffend übersetzt ist. Der Begriff ist zugleich enger und weiter als unser Zinsbegriff: enger insofern, als viele Transaktionen, die wir als Zinsgeschäfte bezeichnen würden, von den muslimischen Juristen nicht als *ribā* beurteilt werden (und entsprechend auch nicht verboten sind); weiter insofern, als das *ribā*-Verbot auch eine Reihe von Transaktionen betrifft, die mit Zins gar nichts zu tun haben. Eine prägnante Definition, durch die Inhalt und Reichweite der Norm in griffiger Weise auf den Punkt gebracht würden, sucht man in islamischen Rechtswerken vergebens – dazu ist die Norm zu komplex. Nicht umsonst gehört das *ribā*-Verbot zu den drei Rechtsproblemen, von denen sich – der Überlieferung zufolge – der Prophetengenosse und spätere Kalif ^c*Umar b. al-Ḥaṭṭāb* gewünscht haben soll, der Prophet hätte sie vor seinem Tod noch etwas genauer erläutert.² Authentisch ist diese Überlieferung wohl nicht, aber sie zeigt, dass das *ribā*-Verbot den Juristen seit jeher Rätsel aufgegeben hat. Auch waren etliche Aspekte der Norm schon immer umstritten, und das gilt heute mehr denn je. Streng genommen haben wir es also beim *ribā*-Verbot nicht mit einer präzise bestimmbaren, weil autoritativen Doktrin zu tun, sondern mit einem Deutungsdiskurs.

In den folgenden Abschnitten werde ich zunächst versuchen, einen Überblick über Inhalt und Reichweite des *ribā*-Verbots zu vermitteln. Im Anschluss daran

¹ Zur Zinskritik in christlicher und jüdischer Denktradition siehe die einschlägigen Beiträge im vorliegenden Band (*Otto*, oben S. 1 ff. sowie *Becker*, S. 15 ff.) sowie *Osman Sacarcelik, Şukûk: An Innovative Islamic Finance Instrument. Historical and Theoretical Foundations, Present Application and Challenges Arising from Legal and Fiqh Implications*, Würzburg 2011, S. 39 (m. w. N.). Dort auch zur aristotelischen Zinskritik (vgl. dazu ferner *Wittreck*, oben S. 47 [58 ff.]).

² Zu der Überlieferung siehe *Rüdiger Lohlker*, *Das islamische Recht im Wandel. Ribā, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart*, Münster u. a. 1999, S. 91. Die beiden anderen von ^c*Umar* angesprochenen Rechtsprobleme betreffen das Erbrecht.

werde ich einige Überlegungen anstellen, die möglicherweise helfen, die historische Entwicklung des *ribā*-Verbots und seinen spezifischen Charakter zu erklären. Zum Abschluss werde ich kurz darauf eingehen, welchen Einfluss das *ribā*-Verbot in der islamischen Geschichte auf die ökonomische Praxis hatte.

I. Inhalt und Reichweite des *ribā*-Verbots

1. Die exegetische Grundlage

Die Komplexität des *ribā*-Verbots hat nicht zuletzt exegetische Ursachen. Das Verbot basiert auf einer Reihe offenbarungstextlicher Aussagen, die – auch und gerade in ihrem gegenseitigen Bezug – in hohem Maße auslegungsbedürftig sind. Diese Aussagen sind zum Teil im Koran enthalten, zum Teil in der Sunna (i. e. den überlieferten Aussagen und Handlungen des Propheten). Den Aussagen in beiden Quellen ist zunächst gemein, dass sie *ribā* in zum Teil sehr drastischen Worten verdammen. So heißt es im Koran, diejenigen, die *ribā* nähmen, würden am Jüngsten Tag vor Gott stehen wie jemand, der vom Satan gefasst und geschlagen sei.³ Denen, die vom *ribā* nicht ablassen wollen, wird Krieg von Gott und seinem Gesandten angesagt und das ewige Höllenfeuer in Aussicht gestellt.⁴ In der Sunna wiederum heißt es, es gebe 73 Arten von *ribā* (die aber nicht weiter bezeichnet werden), und schon die geringste davon wiege so schwer wie der Beischlaf mit der eigenen Mutter.⁵ Sünder seien zudem nicht nur diejenigen, die *ribā* nehmen (wörtl. „verzehren“), sondern auch diejenigen, die es geben, sowie diejenigen, die die fragliche Transaktion (als Schreiber) dokumentieren und diejenigen, die sie bezeugen.⁶

Gemeinsam ist den in Koran und Sunna enthaltenen Aussagen zum *ribā* aber auch, dass sie – bei aller Schärfe der Verdammung – keine eindeutige Beschreibung enthalten, was denn genau mit „*ribā*“ gemeint sei. Dabei weisen die Aussagen in den beiden Quellen tendenziell in eine jeweils unterschiedliche Richtung, so dass sich von zwei Strängen des *ribā*-Verbots sprechen lässt – einem koranischen und einem auf die Sunna zurückgehenden.

a) Das koranische *ribā*-Verbot

Einzig in einigen der koranischen Aussagen wird *ribā* unmittelbar mit dem Kreditwesen in Bezug gesetzt und somit in einen Zusammenhang gestellt, der ein Verständnis von *ribā* als „Zins“ nahelegt. Da ist von „Kapitalsummen“ (*ru'ūs amwāl*) die Rede, die man zurückfordern dürfe (also wohl die Grundsumme, im Gegensatz zum Zins), und davon, dass man „in Bedrängnis Geratenen“ (also wohl Schuldner) Aufschub gewähren soll.⁷ An anderer

³ Q 2/275.

⁴ Ebda. sowie Q 2/279.

⁵ Lohlker, Wandel (Fn. 2), S. 92.

⁶ Vgl. Lohlker, Wandel (Fn. 2), S. 28.

⁷ Vgl. Q 2/279 f.

Stelle werden die Gläubigen aufgefordert, nicht „*ribā* in mehrfachen Beträgen (*adʿāfʿan muḍāʿafatʿan*) zu nehmen“.⁸ Diese Wendung bezieht sich nach Auffassung der meisten Korankommentatoren auf eine in vorislamischer Zeit übliche Kreditpraxis: Der Schuldner musste bei einem solchen Arrangement lediglich die entlehene Grundsumme zurückzahlen, die aber verdoppelt wurde, wenn er nicht fristgerecht zahlte. Mit jeder Säumigkeit verdoppelte sich die Schuld von neuem und wuchs auf diese Weise exponential an.⁹ Dieses „vorislamische *ribā*“ (*ribā al-ḡābilyyya*), wie es die Kommentatoren nannten, war fraglos eine besonders wucherische Praxis, die aber eigentlich keinen „Zins“ im engeren Wortsinn beinhaltete, musste doch der Gläubiger bei fristgerechter Rückzahlung keinerlei Aufpreis auf die geliehene Summe zahlen. Auf diesen Umstand wird bisweilen in modernen Interpretationsansätzen verwiesen, die *ribā* nicht im Sinne von „Zins“ deuten wollen, sondern im Sinne wucherischer, ausbeuterischer Praktiken, unter die nur bestimmte Formen des Zinses fielen.¹⁰ Die klassischen Juristen hingegen haben die koranischen Aussagen zum *ribā* als Verbot auch von Zinsen im eigentlichen Sinne interpretiert. Diese Deutung dürfte maßgeblich durch den zweiten, auf die Sunna zurückgehenden Strang des *ribā*-Verbots beeinflusst sein, der – wie gleich deutlich werden wird – dieses restriktive Verständnis des *ribā*-Verbots nahelegt.

b) Das *ribā*-Verbot in der Sunna

Die maßgebliche Grundlage für den zweiten Strang des *ribā*-Verbots ist ein Prophetenhadith, das in verschiedenen Varianten überliefert ist, unter anderem der folgenden:

Er (d. h. der Gottesgesandte) hat gesagt: Verkauft nicht Gold gegen Gold, Silber gegen Silber, Weizen gegen Weizen, Gerste gegen Gerste, nicht Datteln gegen Datteln, nicht Salz gegen Salz. Es sei denn [es handelt sich um den Austausch] einer gleichen Menge gegen eine gleiche [Menge], Sache gegen Sache, Zug um Zug. Verkauft dagegen Gold gegen Silber, Silber gegen Gold, Weizen gegen Gerste, Gerste gegen Weizen, Datteln gegen Salz, Salz gegen Datteln, Zug um Zug, wie ihr wollt.¹¹

Ausgehend von diesem Hadith und den darin erwähnten sechs Gütern (Gold, Silber, Weizen, Gerste, Datteln und Salz) haben die islamischen Juristen Güterkategorien identifiziert, die sie als vom *ribā*-Verbot betroffene Güter (*amwāl ribawīyya*) auswiesen. Welche Kategorien dies im Einzelnen sind, unterscheidet sich von Rechtsschule zu Rechtsschule. Nach der šāfiʿitischen Schule, auf deren Position ich mich im Folgenden der Übersichtlichkeit halber beschränken werde, sind es (A) die Kategorie „Nahrungsmittel“ (repräsentiert in der

⁸ Q 3/130.

⁹ *Abdullah Saeed*, *Islamic Banking and Interest. A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*, Leiden u. a. 1999, S. 22 f. Zum Teil interpretierten die Kommentatoren den Vers allerdings auch im Sinne ganz gewöhnlicher Zinsvereinbarungen (vgl. ebda.).

¹⁰ *Lohlker*, *Wandel* (Fn. 2), S. 205; *Saeed*, *Banking* (Fn. 9), S. 42 f.

¹¹ Übersetzung nach *Lohlker*, *Wandel* (Fn. 2), S. 30. Dort auch zu abweichenden Varianten.

Überlieferung durch Weizen, Gerste, Datteln und Salz) und (B) die Kategorie „Preismesser“ (repräsentiert durch Gold und Silber).¹²

Im Hinblick auf Güter dieser Kategorien haben die Juristen – wiederum ausgehend von dem Hadith – die folgenden Regeln formuliert:¹³

- Der Austausch gattungsgleicher Güter (also z. B. Gold gegen Gold, Weizen gegen Weizen, etc.) darf nur in gleichen Mengen erfolgen. Begrifflich wird diese Regel als Verbot des Überschusses (*faḍl*) gefasst.
- Der Austausch von Gütern innerhalb derselben Kategorie (also z. B. Weizen gegen Gerste, Gold gegen Silber) darf nur unmittelbar erfolgen, d. h. ohne zeitliche Verzögerung auf Seiten des Käufers oder Verkäufers. Diese Regelung wird begrifflich als Verbot der Stundung (*nasiʿa*) gefasst. Sie erstreckt sich zwangsläufig auch auf den Tausch gattungsgleicher Güter, der ja *sui generis* Tausch innerhalb derselben Kategorie ist. Der Tausch zwischen Gütern unterschiedlicher Gattung darf indessen in unterschiedlichen Mengen erfolgen.

Vor dem Hintergrund dieser Regelungen wird zunächst deutlich, warum die Juristen im Hinblick auf Geldkredite nicht nur die oben erwähnte vorislamische Praxis des *ribā al-ḡābiliyya*, sondern jede Art von Zins verboten. Ein verzinsliches Darlehen ist ja nichts anderes als ein Tausch Geld gegen Geld unter Missachtung des Stundungsverbots. Ist der Kredit in gleicher Währung zurückzuzahlen, kommt zudem noch ein Verstoß gegen das Überschussverbot hinzu. Ein Geldkredit ist daher nach islamischem Recht nur als zinsloses Darlehen (*qard*) möglich, denn dann liegt von vorneherein kein Austauschgeschäft vor, sondern lediglich eine unentgeltliche Leihe. Solche Darlehen zu gewähren, gilt im islamischen Recht als frommer Akt, bringt aber freilich keinen Profit.¹⁴

Zugleich wird aus den oben dargestellten Regelungen deutlich, warum sich das *ribā*-Verbot nicht auf ein Zinsverbot reduzieren lässt. Zum einen erfasst es ja auch den unmittelbaren Tausch gattungsgleicher Güter in unterschiedlichen Mengen – eine Transaktion, die nur dann den Charakter eines Zinsgeschäfts annehmen kann, wenn sie mit weiteren Transaktionen gleicher Art kombiniert wird (nämlich zu einem getarnten Zinsgeschäft, bei dem die Differenz zwischen Kreditsumme und Rückzahlungssumme als Ergebnis entgegenkommen-

¹² Loblker, Wandel (Fn. 2), S. 123 f.: Münzen aus anderen Metallen, insb. Kupfermünzen (*fals*), wurden, obgleich sie im lokalen Geldverkehr durchaus verwendet wurden, von den Gelehrten nicht als Preismesser im Sinne der hier einschlägigen Kategorie gewertet (vgl. ebda.). Die Ḥanafiten schlossen im Gegensatz zu den Šāfiʿiten aus den „sechs Gütern“ auf die Kategorien „Gewogenes“ (*mawzūn*) und „im Hohlmaß Gemessenes“ (*makūl*; vgl. ebda. S. 120 ff.). Zu den Positionen weiterer Rechtsschulen, die in einigen Punkten von den hier genannten abweichen, siehe nochmals ebda. sowie Nabil A. Saleh, *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law. Riba, gharar and Islamic banking*, London u. a. 1992, S. 16 ff.

¹³ Zu den folgenden Regelungen wie generell zur juristischen *ribā*-Doktrin siehe Josef Schacht, Artikel „*Ribā*“ in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl. Leiden, Bd. VIII, 1994, S. 491 ff.; Saeed, *Banking* (Fn. 9), S. 34 ff. sowie Saleh, *Gain* (Fn. 12), S. 24 ff.

¹⁴ Zum zinslosen Darlehen siehe Christian Johannes Wichard, *Zwischen Markt und Moschee. Wirtschaftliche Bedürfnisse und religiöse Anforderungen im frühen islamischen Vertragsrecht*, Paderborn u. a. 1995, S. 201 f.

der Tauschgeschäfte maskiert wird). Zwar ließe sich einwenden, dass ein möglicher Sinn eines solchen Tauschgeschäfts sich eigentlich überhaupt nur in dieser Tarnungsabsicht erkennen lasse, doch dessen ungeachtet ist dieses Tauschgeschäft *grundsätzlich* verboten – d. h. unabhängig von Absicht und Kombination mit weiteren, gleichgearteten Geschäften.

Darüber hinaus sind von den hier dargestellten Regeln auch solche Transaktionen erfasst, bei denen gattungsverschiedene Güter unter Verzögerung einer der beiden Leistungen getauscht werden (so etwa der Tausch von Weizen heute gegen Gerste morgen). Auch für solche Tauschgeschäfte gilt, dass sie zwar getarnte Zinsgeschäfte darstellen *können* (nämlich dann, wenn die Stundung durch einen entsprechend erhöhten Wert der verzögert zu liefernden Ware entgolten wird), dass dies aber keineswegs zwingend ist. Durch die hier dargestellten Regeln wird *ribā* also, kurzum, in einer sehr formalen Weise definiert. Der angestrebte Effekt einer Transaktion wird dabei als Distinktionskriterium ausgeblendet, mit der Folge, dass auch solche Transaktionen unter das *ribā*-Verbot fallen, die auf keinerlei Zinsgewinn hinauslaufen.

2. Die Frage nach der Ratio des *ribā*-Verbots

Schon früh haben sich islamische Juristen die Frage gestellt, ob den Regelungen, die man aus den Offenbarungstexten zum *ribā* hergeleitet hatte, eine übergeordnete Ratio zugrunde liege und worin diese gegebenenfalls bestehe.¹⁵ Die Antworten auf diese Fragen fielen unterschiedlich aus.

Viele sahen die Ratio des *ribā*-Verbots darin, Vertragsparteien, die sich in einer schwachen Verhandlungsposition befinden, vor Übervorteilung zu schützen. Die vom *ribā*-Verbot erfassten Transaktionen würden sich dadurch auszeichnen, dass eine der Parteien einen Gewinn erzielt, ohne dafür eine Gegenleistung zu erbringen. Solche Transaktionen – so die Logik der Argumentation – erwüchsen typischer Weise unter Ausnutzung von Notlagen.

Diese Deutung scheint im Grundsatz auch nachvollziehbar, gerade im Hinblick auf das Verbot verzinslicher Kredite. Sie ist auch insofern plausibel, als dieselbe Ratio – das Anliegen, schwache Vertragsparteien vor Übervorteilung zu schützen – auch in vielen anderen Normen des islamischen Vertragsrechts aufscheint. Dies gilt etwa für das Hortungsverbot¹⁶, das Verbot von Risikoge-

¹⁵ Zur Diskussion über die Ratio des *ribā*-Verbots siehe *Loblker*, Wandel (Fn. 2), S. 80, 117 f. – Zu modernen Interpretationen der Ratio (teils mit Bezugnahme auf klassische Autoren) siehe *Saeed*, Banking (Fn. 9), S. 17 ff.; *M. Umer Chapra*, Why has Islam prohibited interest? Rationale behind the prohibition of interest, in: Abdulkader Thomas (Hrsg.), Interest in Islamic Economics. Understanding *riba*, London u. a. 2006, S. 96–111 sowie *Mahmoud A. El-Gamal*, An attempt to understand the economic wisdom (*hikma*) in the prohibition of *riba*, ebda., S. 112–124.

¹⁶ Zum Verbot des Hortens (*ihtikār*) siehe *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 271, sowie *Kristen Stilt*, Price setting and hoarding in Mamluk Egypt. The lessons of legal realism for Islamic studies, in: Peri Bearman/Wolfhart Heinrichs/Bernard G. Weiß (Hrsg.), The law applied. Contextualizing the Islamic sharia, London/New York 2008, S. 57–78.

schäften¹⁷, wie schließlich einer generellen Tendenz, die Vertragsfreiheit sehr weitgehend einzuschränken und damit die Spielräume für ausbeuterische Vertragskonstruktionen von vorneherein zu minimieren.¹⁸

Andererseits wird jene mutmaßliche Ratio durch die konkreten Einzelregelungen des *ribā*-Verbots am Ende nur in einer unvollständigen, gewissermaßen „durchlässigen“ Weise umgesetzt. Dies hat mit dem bereits angesprochenen Formalismus zu tun, der – wie schon dargelegt – die Bestimmung des *ribā*-Begriffs ganz maßgeblich prägt: Wie oben deutlich wurde, führt dieser Formalismus zum Verbot auch solcher Transaktionen, die eigentlich keinerlei ausbeuterischen Effekt in sich tragen. Derselbe Formalismus führt aber umgekehrt auch dazu, dass bestimmte Transaktionen vom *ribā*-Verbot gerade unberührt bleiben, obwohl sie durchaus in ausbeuterischer Weise ausgestaltet sein können.

Zu solchen nicht erfassten Transaktionen gehören zunächst mal alle diejenigen Tauschgeschäfte, bei denen nicht beide getauschten Güter einer der oben genannten Kategorien „Lebensmittel“ oder „Preismesser“ angehören. Denn nur wenn beide Tauschobjekte in den Bereich dieser Kategorien fallen, kommen die Regeln des *ribā*-Verbots überhaupt zum Tragen. Der Austausch von Gold gegen eine Immobilie beispielsweise, oder auch der von Weizen gegen ein Stück Tuch, unterliegen keinerlei *ribā*-bezogenen Beschränkungen, und dasselbe gilt (zumindest nach šāfi‘itischer Lehre) für den Tausch von Tuch gegen Tuch oder Immobilie gegen Immobilie, d. h. für den Austausch gattungsgleicher, aber eben nicht den *ribā*-Kategorien zugehöriger Güter.¹⁹ Die Gefahr ausbeuterischer Transaktionen scheint aber bei solchen Tauschgeschäften nicht geringer zu sein als bei Tauschgeschäften innerhalb der *ribā*-relevanten Güterkategorien.

Des Weiteren bleiben auch solche Tauschgeschäfte von den *ribā*-Regelungen unberührt, bei denen die ausgetauschten Güter *verschiedenen* Kategorien der *ribā*-relevanten Güter zugehören, also nicht beide in ein und dieselbe Kategorie fallen. Keinerlei Restriktionen unterliegt demnach beispielsweise ein Austausch von Gold gegen Weizen oder aber von Silber gegen Salz. Zwei Transaktionsformen, die dementsprechend völlig statthaft sind, sind zum einen der Terminkauf (*salam*), also die sofortige Zahlung von Geld für eine verzögert auszuhändigende Ware, wie auch der umgekehrte Fall des Kreditkaufs (i. e. die sofortige Aushändigung der Ware gegen die verzögerte Zahlung von Geld). Beide Transaktionsformen können nun aber den Charakter von verzinlichen Krediten annehmen. Denn üblicherweise wird die Gewährung einer Zahlungs- bzw. Lieferfrist sich auch im vereinbarten Preis niederschlagen, der also – je nachdem ob der Käufer oder der Verkäufer die Frist gewährt – unter bzw. über dem Marktpreis liegen wird. Den Juristen war dies auch vollauf bewusst: Sie schrie-

¹⁷ Zum Risikoverbot siehe *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 148 ff. sowie *Frank E. Vogel/Samuel L. Hayes*, *Islamic Law and Finance* (1998), Neudruck Leiden 2006, S. 87 ff.

¹⁸ Zur Frage der Vertragsfreiheit im islamischen Recht siehe *Vogel/Hayes*, *Finance* (Fn. 17), S. 97 ff. sowie *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 231 ff.

¹⁹ Vgl. *Schacht*, *ribā* (Fn. 13), S. 493a. Die Ḥanafiten sehen allerdings im Gegensatz zu den anderen sunnitischen Rechtsschulen bei einem Tausch gattungsgleicher Güter außerhalb der *ribā*-Kategorien zumindest das Stundungsverbot gegeben (vgl. ebda.).

ben zum Teil ganz explizit, dass diese beiden Transaktionsformen für gewöhnlich mit einer Abweichung vom marktüblichen Preis verbunden seien. Und das wiederum sei auch nur recht und billig: Darin liege eben eine Kompensation für den gewährten Aufschub.²⁰ In gewisser Weise erkannten die Juristen damit einen Zeitwert von Geld an – und damit eine Vorstellung, die doch in anderen Rechtsordnungen häufig als Legitimation gerade des verzinlichen Geldkredits angeführt wird. Dabei waren sich die Juristen völlig darüber im Klaren, dass Termin- und Kreditkauf gerade auch zum Nachteil schwacher Vertragsparteien vereinbart werden konnten und dazu geeignet waren, aus deren Notlage Profit zu ziehen. Verräterisch ist diesbezüglich eine Stelle bei Saraḥsī, einem bedeutenden ḥanafitischen Juristen des 11. Jahrhunderts: Der Terminkauf, so Saraḥsī, gehöre zu den „Verträgen der Habenichtse“, denn man erziele nie den Marktpreis für seine Ware, und darauf lasse sich nur ein, wer nicht anders könne.²¹

Wir können also festhalten, dass die Juristen das *ribā*-Verbot „durchlässig“ gestalteten, und eben nicht so, dass die mutmaßliche Ratio – der Schutz vor der Ausnutzung schwacher Verhandlungspositionen – kompromisslos zum Tragen kam. Vielleicht war dies auch der Grund, warum viele Juristen es rundheraus ablehnten, über die Ratio des *ribā*-Verbots zu spekulieren. Sie betrachteten das Verbot schlicht als eine dem Menschen von Gott auferlegte Gehorsamsleistung²² – so, wie man das auch für zahlreiche ritualrechtliche Bestimmungen annahm.

3. Erlaubte und verbotene Formen des Geldkredits

Auf einen ähnlich kompromisshaften Umgang der Juristen mit dem *ribā*-Verbot treffen wir, wenn wir uns nun wieder der „klassischen“ Form des Kreditgeschäfts zuwenden – also dem Verleihen von Geld. Im Prinzip, so wurde oben dargelegt, darf Geld aufgrund des *ribā*-Verbots nur unentgeltlich verliehen werden. Die Juristen haben jedoch eine Reihe von Transaktionsformen gestattet, die es erlauben, aus der Bereitstellung von Kapital an Dritte Profit zu ziehen. In ihren rechtlichen und finanziellen Effekten kommen diese Transaktionen Zinsgeschäften zum Teil sehr nahe. Formal gesehen stellten sie aber nach Auffassung der meisten Juristen kein *ribā* dar.

Zu diesen Transaktionsformen gehört etwa die *muḍāraba*, die in der deutschsprachigen Literatur auch als „commenda“ oder „stille Partnerschaft“ bezeichnet wird.²³ Die *muḍāraba* kommt zustande, indem eine Person A einer weiteren Person B Kapital zur Verfügung stellt, um damit zu wirtschaften, wobei aber B lediglich als „Agent“ (*muḍārib*) fungiert und also keinerlei Eigentumstitel am Kapital erwirbt, so dass einzig A als Investor (*rabb al-māl*) agiert (dies unterscheidet die „stille Partnerschaft“ von der gewöhnlichen Partnerschaft [*šarika*], in der beide Partner als Investoren agieren). Zwischen A und B wird vereinbart,

²⁰ Vgl. Wichard, Markt (Fn. 14), S. 200 f. sowie S. 24.

²¹ Wichard, Markt (Fn. 14), S. 135.

²² Vgl. Loblker, Wandel (Fn. 2), S. 117.

²³ Zur *muḍāraba* siehe Saeed, Banking (Fn. 9), S. 51 ff.

dass der aus der Investition erzielte Gewinn zu einem bestimmten, vorab festgelegten Proporz geteilt wird, wobei der Gewinnanteil des B als eine Entschädigung für den Aufwand konzeptionalisiert wird, den er mit der Durchführung der Investition auf sich nimmt.

Die *mudāraba* erlaubt es, Eigenkapital gewinnbringend Dritten zur Verfügung zu stellen, und eben darin gleicht sie einem Zinsgeschäft. Sie unterscheidet sich von einem solchen aber dadurch, dass sie genau besehen gar kein Kreditgeschäft darstellt – mit gravierenden Folgen für die mit dem Arrangement verbundenen Rechtseffekte: Wenn das Kapital im Zuge der Investition verloren geht, ist B dem A gegenüber für das Geld nicht haftbar.²⁴ A trägt also selbst das Risiko des Kapitalverlusts, da er ja Investor ist und eben nicht Kreditor. Ebenso wenig ist dem A daher ein Gewinn garantiert – schon gar nicht in fester Höhe, wie es ja im Fall eines verzinslichen Darlehens der Fall wäre. Stattdessen ist auch der Gewinn vom geschäftlichen Erfolg der Investition abhängig. Dasselbe gilt für den Gewinn des B, der also ebenfalls nicht garantiert ist. Zugleich trägt B aber auch kein weiteres Risiko außer dem, dass er für seinen Aufwand ohne Entschädigung bleibt. Die Gefahr, die ein gewöhnlicher (verzinslicher) Investitionskredit mit sich bringt – nämlich im Falle eines Misslingens der Investition verschuldet zurückzubleiben – ist bei der *mudāraba* ausgeschlossen. Das macht die *mudāraba* zu einer vergleichsweise gutartigen Form der Kapitalbereitstellung, und dies ist zweifellos auch der Grund, warum diese Transaktionsform bei den Juristen des klassischen Rechts durchweg auf Akzeptanz stieß.

Viele Juristen akzeptierten neben der *mudāraba* aber auch noch weitere Transaktionen zur gewinnbringenden Bereitstellung von Kapital – auch solche, die „echten“ Zinsgeschäften sehr viel näher kamen. Dazu zählten etwa die *muhātara*, die unter der Bezeichnung „*contractus muhatrae*“ oder „*ricorsa*“ Eingang auch ins europäische Recht gefunden hat²⁵, oder ein Arrangement namens *istiglāl*.

Die *muhātara* besteht formal gesehen aus zwei unabhängig voneinander geschlossenen Kaufgeschäften: Mit dem ersten Kaufgeschäft verkauft eine Person A einer Person B eine Sache zum Preis X , zahlbar nach einer bestimmten Frist. Unmittelbar im Anschluss an dieses Kaufgeschäft kauft A die Sache von B zu einem geringeren Preis ($X - n$) zurück, dies aber gegen sofortige Zahlung.²⁶ Das Ergebnis ist, dass B von A sofort die Summe $X - n$ erhält, sie aber – wie einen verzinslichen Kredit – innerhalb der vereinbarten Frist mit einem Aufpreis (n) zurückzahlen muss.²⁷

²⁴ Dies gilt jedenfalls, solange B keine im Rahmen des Vertrages getroffenen Vereinbarungen verletzt hat, vgl. *Saeed*, Banking (Fn. 9), S. 51 ff.

²⁵ Nochmals *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 205.

²⁶ Zur *muhātara* siehe *Josef Schacht*, Artikel „*Hiyal*“ in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl. Leiden, Bd. III, 1967, S. 510–13 (510b).

²⁷ Die beiden Kaufgeschäfte können nicht konditional miteinander verkettet werden, so dass die Parteien einander beim ersten Kaufgeschäft lediglich in unverbindlicher Weise versprechen können, auch den zweiten Kauf zu tätigen (*Wichard*, Markt [Fn. 14], S. 210). Das Risiko, dass der Rückkauf nicht zustande kommt, ist aber faktisch gering, da in der Regel beide

Auch das *istiglāl* besteht formal gesehen aus zwei voneinander unabhängigen Kaufgeschäften, die aber zudem mit einer Mietvereinbarung gekoppelt werden:²⁸ In einem ersten Schritt verkauft A dem B ein Objekt – üblicherweise ein Haus – zum Preis *X*. Zugleich wird vereinbart, dass B das Haus dem A zu einem Zeitpunkt in der Zukunft zurückverkaufen wird (für gewöhnlich ebenfalls zum Preis *X*). Für die Zwischenzeit wird vereinbart, dass das Objekt im Besitz des A verbleibt, der es für einen regelmäßig zu entrichtenden Preis von B mietet. Der Gesamteffekt des Arrangements ist der eines „Kredits“ über die Summe *X*, für den das Haus als eine Art „Sicherheit“ fungiert (genau besehen wird das Haus sogar Eigentum des „Kreditors“) und für den der Kreditnehmer einen fortlaufenden „Zins“ (i. e. die Miete) bezahlt.

Es würde sicherlich zu kurz greifen, die hier geschilderten Konstruktionen als verkappte Zinsgeschäfte zu beschreiben. Eine solche Beurteilung würde dem Umstand nicht gerecht, dass diese Konstruktionen aufgrund ihrer formellen Eigenheiten bestimmte Risiken, mit denen „echte“ Zinsgeschäfte meist verbunden sind, ausschließen. Dazu gehören gerade auch besonders schwerwiegende Risiken auf Seiten des Kreditnehmers. Beim *istiglāl* etwa ist eine dauerhafte Verschuldung des Kreditnehmers ausgeschlossen, da es formal gesehen ja zu gar keinem Schuldverhältnis kommt, und bei der *muhāṭara* bleibt die Verschuldung des Kreditnehmers zumindest stabil, anstatt – wie es bei verzinslichen Krediten der Fall wäre – bei fehlender Tilgung immer weiter anzuwachsen. Dessen ungeachtet nähern sich die rechtlichen und finanziellen Effekte dieser Transaktionen echten Zinsgeschäften sehr viel weiter an als dies etwa bei der *mudāraba* der Fall ist. Dies gilt gerade auch für die Verteilung von Risiko und Gewinn, die bei diesen Transaktionen deutlich zugunsten der „Kreditnehmer“ verschoben ist.

Zudem haftet diesen Transaktionen der Charakter juristischer Winkelzüge an. Beide basieren sie ja auf dem Auseinanderklaffen zwischen Intention und formalem Erscheinungsbild: Das Ziel, durch den kombinierten Effekt zweier Kaufgeschäfte ein Kreditgeschäft nachzubilden, wird durch die formale Getrenntheit der beiden Kaufgeschäfte verschleiert und so der juristischen Greifbarkeit gezielt entzogen.²⁹ Wohl auch deshalb waren diese Transaktionen umstritten. Die *muhāṭara* etwa wurde von vielen Juristen rundheraus abgelehnt. Andere aber vertraten, dass man sie als rechtsgültig anerkennen müsse. Formal gesehen ließen sich diese Transaktionen eben nicht von legalen Kaufgeschäften unterschei-

Parteien ja gerade am „Krediteffekt“ interessiert sind, der nur eintritt, wenn es zu Kauf und Rückkauf kommt.

²⁸ Zum *istiglāl* vgl. *Haim Gerber*, *Economy and Society in an Ottoman City: Bursa, 1600–1700*, Jerusalem 1988, S. 128 und *Murat Çizakça*, *Cash Waqfs of Bursa, 1555–1823*, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1995), S. 313–354 (329).

²⁹ Tatsächlich fallen die *muhāṭara* und das *istiglāl* im Gegensatz zur *mudāraba* in den Bereich der juristischen „Listen“ (*hiyal/mahāriğ*). Die geschickte Ausnutzung formaler Zusammenhänge des Rechts ist geradezu das Wesen solcher Listen. Sie waren insgesamt sehr umstritten. Zum Phänomen der Listen siehe *Ulrich Rebstock*, *Die Rolle der „Kniffe“ (hiyal) in der islamischen Rechtsentwicklung*, in: Harro von Senger (Hrsg.), *Die List*, Frankfurt a. M. 1999, S. 241–262. sowie *Satōe Horii*, *Die gesetzlichen Umgehungen im islamischen Recht (hiyal)*, Berlin 2001.

den.³⁰ Erneut treffen wir also im Umgang der Juristen mit dem *ribā*-Verbot auf eine Haltung, die von einem gewissen Formalismus geprägt ist, verknüpft zugleich mit einem hohen Maß an Bereitschaft, auf der Sachebene zu kompromisshaften Regelungen zu gelangen.

II. Überlegungen zu einer historischen Deutung des *ribā*-Verbots

Der Blick auf Kreditpraktiken, die sich – wie die *muḥāṭara* oder das *istiḡlāl* – im Grenzbereich des Erlaubten bewegten, macht erneut deutlich, dass das *ribā*-Verbot mit dem Begriff „Zinsverbot“ nur unzulänglich beschrieben ist. Dieser Begriff suggeriert eine Eindeutigkeit, die das *ribā*-Verbot nicht aufweist. Charakteristisch für dieses Verbot ist vielmehr, dass es sich einer eindeutigen Beschreibung gerade entzieht, und zwar gerade auch wegen seiner kompromisshaften Ausgestaltung. Wir haben es mit einem Geflecht aus formalen Verbotsregeln zu tun, als dessen übergeordnete Ratio immer wieder die Unterbindung ausbeuterischer Kreditpraktiken aufscheint, ohne dass diese Ratio aber lückenlos und mit aller Konsequenz umgesetzt würde.

Wie lässt sich dieser eigenwillige Charakter des *ribā*-Verbots historisch erklären? Welche Rahmenbedingungen – seien sie geistiger oder materieller Natur – haben zu jener kompromisshaften Ausgestaltung des Verbots geführt? Diese Fragen weisen freilich weit über das hinaus, was im vorliegenden Beitrag geleistet werden kann. Dennoch sollen hier einige Aspekte, die zur spezifischen Ausprägung des *ribā*-Verbots beigetragen haben könnten, zumindest kurz angesprochen werden.

Dazu gehört zunächst mal der schlichte Umstand, dass das islamische Recht keinen monolithischen Wertediskurs darstellt, sondern sich gerade auch im Widerstreit unterschiedlicher Wertvorstellungen konstituierte. Ein solcher Widerstreit lässt sich auch im Hinblick auf die Bewertung von Handel und Erwerb nachweisen, und zwar insbesondere für das 7. und 8. Jahrhundert als der Phase, in der das islamische Recht seine maßgebliche Prägung erfuhr. Wir wissen von Strömungen in dieser Zeit, die dem Handel – ja überhaupt dem Erwerb – außerordentlich kritisch gegenüberstanden. Das gilt besonders für bestimmte asketisch orientierte Frömmigkeitsbewegungen, auf die zum Teil auch die spätere islamische Mystik zurückgeht. Ein Schlagwort solcher Bewegungen war das „Gottvertrauen“ (*tawakkul*), und Erwerbstreben betrachtete man als einen Mangel daran. Wer sich um sein diesseitiges Fortkommen schere, der – so die Haltung solcher Gruppierungen – vernachlässige allzu leicht die Jenseitsvorsorge durch den Gehorsam gegen Gott. Reichtum war solchen Kreisen oft sus-

³⁰ Zur Diskussion der Juristen um die *muḥāṭara* siehe Wichard, Markt (Fn. 14), S. 205 ff.

pekt – man betrachtete die Gesellschaft als korrupt und ging davon aus, dass viel Besitz nicht mit rechtschaffenen Mitteln zusammenkommen könne.³¹

Die erwerbskritische Haltung solcher Gruppierungen rief aber auch Widerspruch hervor. Wir verfügen über eine Fülle von Überlieferungen in Form von Hadithen und anderen Textdokumenten, in denen Erwerb und Handel als besonders verdienstvolle Tätigkeiten gerühmt werden. Diese Überlieferungen lassen sich zum Teil als gezielter Gegendiskurs zur Erwerbsfeindlichkeit jener oben genannten Frömmigkeitsbewegungen identifizieren.³² Zum Teil wird in solchen Überlieferungen etwa – wohl als Konter auf den Vorwurf, Erwerb behindere das religiöse Streben – auf die Heilsrisiken verwiesen, die gerade die Armut berge, erschwere sie dem Menschen doch die Erfüllung seiner religiösen Pflichten.³³ Wir haben es also, kurzum, in der formativen Phase des islamischen Rechts mit einem sehr kontroversen Diskurs zu Handel und Erwerb zu tun, und eben dies spiegelt sich möglicherweise in der kompromisshaften Ausgestaltung des *ribā*-Verbots wider. Dabei mag es eine Rolle gespielt haben, dass gerade die Rechtsgelehrten zu einem überproportional großen Anteil der Händlerschicht entstammten, und damit keinem per se erwerbsfeindlichen Milieu.³⁴ Unter den Akteuren, die maßgeblich an der Schaffung des Rechts beteiligt waren, bestand also ein starkes Interesse, einer allzu weitgehenden Vereinnahmung des Rechts durch einen religiösen Frömmigkeitsdiskurs entgegenzuwirken.

Jenseits solcher Versuche, konkrete Akteursinteressen zu identifizieren, wird man wohl bei einer historischen Deutung des *ribā*-Verbots auch den grundsätzlichen Charakter des islamischen Rechts nicht außer Acht lassen dürfen. Das islamische Recht ist ein religiöses Recht. Als ein solches weist es einen gewissermaßen utopischen Charakter auf: Sein Anliegen ist – jedenfalls unter anderem – die Formulierung eines ethischen Ideals. Das unterscheidet das islamische Recht von solchen normativen Diskursen, in denen das rein technisch-pragmatische Ziel einer möglichst praktikablen und effizienten Regelung zwischenmenschlicher Interaktion im Vordergrund steht. Nun birgt die kategoriale Unterscheidung zwischen „religiös“ und „weltlich“ sicherlich die Gefahr, Gegensätze zu überzeichnen oder sie gar erst herbeizureden. Auch in „weltlichen“ Rechtsordnungen spiegelt sich wohl immer ein ethisches Ideal wider, und umgekehrt ist dem islamischen Recht jenes oben beschriebene, weltlich-pragmatische Regelungsanliegen nicht fremd. Dennoch bewegt sich das islamische Recht – viel-

³¹ Vgl. dazu *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 35 ff. Insgesamt zu den asketisch orientierten Frömmigkeitsbewegungen siehe *Richard Gramlich*, Weltverzicht. Grundlagen und Weisen der islamischen Askese, Wiesbaden 1997 sowie *Benedikt Reinert*, Die Lehre des Tawakkul in der klassischen Sufik, Berlin 1968, S. 162 ff. und 184 ff.

³² *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 36 ff. Sehr deutlich wird dieser Charakter als Gegendiskurs in Stellungnahmen, die eine gezielte Kritik am *tawakkul* enthalten (vgl. etwa ebda., S. 38, die wortspielerische Gleichsetzung der „auf Gott Vertrauenden“ [*mutawakkilūn*] mit „Schmarotzer“ [*muta'akkilūn*] in einem dem Kalifen 'Umar zugeschriebenen Ausspruch).

³³ Vgl. ebda., S. 38.

³⁴ Siehe *Hayyim J. Cohen*, The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970), S. 16–61.

leicht mehr als andere Rechtsordnungen – in einem Spannungsfeld zwischen Ideal und Wirklichkeit.

Eben diese Spannung drückt sich in der Art und Weise aus, wie die Juristen das *ribā*-Verbot ausgestalteten. Kompromisshaft ist diese Ausgestaltung ja wohlgemerkt nicht etwa in dem Sinne, dass das Spannungsverhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit *aufgelöst* würde – das wäre etwa dann der Fall, wenn man zwar moderaten Zins erlaubt, aber Wucher verboten hätte. Stattdessen wird aber dieses Spannungsverhältnis gerade aufrechterhalten, indem nämlich die Utopie einer völligen ökonomischen Austauschgerechtigkeit als normative Forderung bestehen bleibt, so sehr sie auch zugleich durch die zahlreichen Möglichkeiten ihrer formalen Umgehung perforiert wird. Das Recht gestattet also, mit anderen Worten, das, was die Realität unumgänglich macht, ohne dass es deshalb die Utopie preisgibt. Die vermeintliche Inkonsequenz, die die Regelungen der *ribā*-Dogmatik *prima facie* aufweisen, ist genau besehen integraler Bestandteil dieses „spannungserhaltenden“ Ansatzes, und dasselbe gilt für ihren außerordentlichen Formalismus. Eben dieser Ansatz gewährleistet es, dass ein residuales Grundbewusstsein von der ethisch-rechtlichen Fragwürdigkeit von Kreditgeschäften stets am Leben erhalten wird.

III. *Ribā-Verbot und Kreditwesen in der historischen Praxis*

Wie aber sah die historische Praxis aus? Welchen Einfluss hatte das *ribā*-Verbot auf das Kredit- und Handelswesen islamischer Gesellschaften?

Als genereller Befund lässt sich vorausschicken, dass es wohl nie eine islamische Gesellschaft gegeben hat, in der profitorientierte Kreditgeschäfte nicht geläufig gewesen wären – entweder in Form offener Zinsgeschäfte oder aber in Form von Transaktionen in der Art der oben beschriebenen *muḥātara* oder des *istiḡlāl*. Jenseits dieser generellen Feststellung gelangt man, je nach Ort und Zeit, zu recht unterschiedlichen Befunden.

Untersuchungen zum Wirtschaftsleben Kairos im 10.–13. Jahrhundert weisen darauf hin, dass verzinsliche Kredite im Ägypten dieser Zeit zwar nicht unbekannt waren, aber doch eine eher nachgeordnete Rolle spielten.³⁵ Die Bereitstellung von Kapital erfolgte meist mithilfe von Gesellschaftsformen wie der oben erwähnten *muḍāraba*, oder aber durch unverzinsliche Darlehen, die innerhalb von Solidaritätsgruppen wie der Verwandtschaft oder Angehörigen derselben Berufsgruppe gewährt wurden.³⁶ Im Osmanischen Reich dagegen waren verzinsliche Kredite nicht nur gang und gäbe, sondern erfuhren auch eine offizielle rechtliche Anerkennung dadurch, dass die Sultane Dekrete zur Regelung des Zinssatzes erließen.³⁷ Eine Gesellschaft wiederum, für die sich eine beson-

³⁵ Vgl. *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 20 und 23, der sich auf die umfangreichen Studien *Goi-teins* auf der Grundlage der Kairoer Geniza bezieht.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. *Wichard*, Markt (Fn. 14), S. 216.

ders wucherische Kreditpraxis nachweisen lässt, war Sansibar im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Dieser Befund erklärt sich nicht zuletzt aus den sozioökonomischen Rahmenbedingungen dieser Gesellschaft: Das Rückgrat der sansibarischen Ökonomie waren der Anbau und weltweite Vertrieb von Nelken. Das war ein Wirtschaftszweig, der sowohl sehr kapitalintensiv als auch sehr risikoreich war, und das führte dazu, dass die beteiligten Akteure oft kurzfristig erhebliche Liquiditätskrisen überbrücken mussten. Üblicherweise geschah das durch die Verpfändung von Land oder Immobilien in Form des oben geschilderten *istiğlāl*, und zwar zu meist horrenden „Zinsraten“.³⁸

Was die praktische Ausgestaltung von Zins- und Kreditpraktiken in der islamischen Geschichte betrifft, so kommen wir also, je nach Ort und Zeit, zu sehr unterschiedlichen Befunden, wobei gerade das Beispiel Sansibar daran gemahnt, dass der religiöse Diskurs nur einer von vielen Faktoren ist, die die ökonomische Praxis bestimmen. Als ein zeit- und ortsübergreifendes Phänomen lässt sich indessen beobachten, dass dort, wo sich besonders rigide Auslegungen des *ribā*-Verbots durchsetzten, die Kreditpraxis oft gerade in besonders eklatanten Wucher umschlug: Da sich Zinsforderungen dann nämlich nicht gerichtlich durchsetzen ließen oder sogar bestraft werden konnten, forderten Geldverleiher horrenden Zinsen, um ihr gesteigertes Risiko zu kompensieren.³⁹ Hier zeigt sich vielleicht eine Art Weisheit im Modus, in dem die klassischen Juristen mit dem *ribā*-Verbot umgingen: ihrer Bereitschaft, einem Phänomen, das sich nicht eliminieren ließ, einen rechtlichen Raum zu gestatten. Dadurch gelang es, wenigstens einen gewissen Grad an rechtlicher und moralischer Kontrolle über die Kreditpraxis auszuüben.

³⁸ Vgl. Norbert Oberauer, „Fantastic Charities“: The Transformation of *Waqf* Practice in Colonial Zanzibar, in: *Islamic Law and Society* 15 (2008), S. 315–370 (359 f.; m. w. N.).

³⁹ Lohlker, *Wandel* (Fn. 2), S. 12.