

Abdelaali El Maghraoui

Islamic Banking

Ribā-Verbot und die Etablierung eines zinsfreien Bankwesens in
arabischen Ländern

Schriftliche Arbeit zur Erlangung des Akademischen Grades „Magister Artium“ an der
Philosophischen Fakultät im Fachbereich Orient- und Islamwissenschaften

Vorgelegt bei:

Prof. Dr. phil. Thomas Eich
Prof. Dr. phil. Stefan Schreiner

Tübingen, Dezember 2010

I. EINLEITUNG	2
II. DIE ISLAMISCHE RECHTSAUFFASSUNG	6
1. DIE ŠARĪʿA	6
1.1 <i>Begriffsbestimmung</i>	6
1.2 <i>Die Absichten der šarīʿa</i>	7
2. DER FiqH UND SEINE WURZELN	10
2.1 <i>Begriffsdefinition</i>	10
2.2 <i>Die Grundlagen der Jurisprudenz, uṣūl al-fiqh</i>	11
2.2.1 <i>Die primären Rechtsquellen: Koran und Sunna</i>	11
2.2.2 <i>Die sekundären Rechtsquellen: Iğmāʿ und qiyās</i>	13
2.2.3 <i>Abschließende Betrachtung</i>	14
2.3 <i>Problem des Interpretationspluralismus im islamischen Rechtssystem</i>	15
III. RIBĀ-VERBOT ALS ELEMENTARE GRUNDLAGE FÜR ISLAMIC BANKING	17
1. EXKURS: DAS KAPITAL UND DESSEN FUNKTION AUS SICHT DER ŠARĪʿA	17
2. RIBĀ IN DEN PRIMÄREN RECHTSQUELLEN UND IN DER KLASSISCHEN FiqH-LEHRE	21
2.1 <i>Allgemeines zum Begriff ribā</i>	21
2.2 <i>Ribā im Koran</i>	23
2.3 <i>Ribā in der Sunna</i>	29
2.4 <i>Ribā in der klassischen fiqh-Lehre</i>	31
3. DAS RIBĀ-VERBOT UND DIE RECHTSKNIFFE (ḥIYAL)	36
4. RIBĀ IN DER GEGENWART	39
4.1 <i>Die restriktive Position</i>	39
4.2 <i>Die liberale Position</i>	45
5. ZWISCHENBETRACHTUNG	50
IV. DIE ENTWICKLUNG DES ISLAMIC BANKING	54
1. ISLAMIC BANKING UND REVITALISIERUNG DES ISLAM	54
1.1 <i>Die verlorene Identität</i>	54
1.2 <i>Der Islam ist die Lösung</i>	58
2. HISTORISCHE GRUNDZÜGE DES ISLAMIC BANKING	60
2.1 <i>Das Experiment der Zinslosen Sparkasse im Mit-Ġamr</i>	60
2.2 <i>Die Ägyptische Studie über Islamic Banking und die Ausbreitung islamischer Banken</i>	62
V. FINANZTECHNIKEN DES ISLAMIC BANKING IN THEORIE UND PRAXIS	66
1. DAS PRINZIP DER GEWINN- UND VERLUSTBETEILIGUNG: MUḌĀRABA UND MUŠĀRAKA	66
1.1 <i>Der Vertrag der muḌāraba</i>	66
1.1.1 <i>Die Behandlung der muḌāraba im fiqh</i>	66
1.1.2 <i>Der MuḌāraba-Vertrag in der Praxis islamischer Banken</i>	69
1.2 <i>Der Vertrag der Mušāraka</i>	72
1.2.1 <i>Die Behandlung der Mušāraka im fiqh</i>	72
1.2.2 <i>Der Mušāraka-Vertrag in der Praxis islamischer Banken</i>	74
1.3 <i>MuḌāraba und mušāraka in Passiv- und Aktivgeschäften islamischer Banken</i>	79
1.3.1 <i>Islamische Banken und die Mobilisierung von Kapital</i>	80
1.3.2 <i>Islamische Banken und die Förderung der Wirtschaft</i>	83
1.4 <i>Zusammenfassung und Kritik</i>	85
2. MURĀBAḤA ALS FINANZIERUNGSTRUMENT ISLAMISCHER BANKEN	88
2.1 <i>MurābaḤa im fiqh</i>	88
2.2 <i>MurābaḤa im Islamic Banking</i>	91
2.3 <i>MurābaḤa versus ribā bzw. Zins</i>	95
VI. SCHLUSSFOLGERUNG	102
VII. LITERATURVERZEICHNIS	105

I. Einleitung

„(...) damit es nicht (als zusätzlicher Besitz) unter denen von euch umläuft, die (schon) reich sind“¹ heißt es in Sure 59: 6.

Obwohl dieser Vers im Kontext der Verteilung von Feldzugsbeute (*fai'*) herabgesandt worden ist, verallgemeinern manche modernen Korankommentatoren wie Saiyid Quṭb jedoch seinen Sinngehalt. Demnach will er zusätzlich zu seiner offenkundigen Botschaft mitteilen, dass der Wohlstand nicht ausschließlich unter den Reichen zirkulieren muss, sondern dass alle Mitglieder der Gesellschaft davon Nutzen zu ziehen haben. Denn die islamische Wirtschaftsauffassung untersage die Bildung von Monopolen der Reichen und strebe die Erlangung der sozialen Gerechtigkeit innerhalb der Gemeinschaft an.²

Diese Interpretation Quṭbs soll hier zeigen, wie die zeitgenössischen Gelehrten gestützt auf ähnliche Koranverse bemüht sind, den Anspruch des Islams auf das Wirtschaftsleben auszudehnen. Dabei schreibt weder der Koran noch die dem Propheten Muḥammad zugeschriebenen Aussprüche ein komplexes wirtschaftliches Modell im heutigen Sinne. Sie beinhalten lediglich einzelne Aussagen ökonomischer Natur. Eine davon ist das bekannte *ribā*-Verbot bzw. Zinsverbot.³ Dieses Verbot ist allerdings nicht als ein islamisches Prinzip schlechthin anzusehen. Auch andere Religionen und Weltanschauungen haben sich damit beschäftigt. Für sich genommen ist daher die Diskussion über dieses Verbot kein neues Thema. Neu ist dagegen, dass vor allem aufgrund eines solchen Verbots ein islamisches zinsfreies Bankwesen etabliert wurde, besser bekannt unter der englischen Bezeichnung Islamic Banking.

Die erste Gründung islamischer Finanzinstitute lässt sich auf den Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurückführen. Inzwischen haben sich die islamischen Banken zum festen Bestandteil des Wirtschaftslebens vieler islamischer Staaten entwickelt. Die Ausbreitung des Islamic Banking beschränkte sich allerdings nicht nur auf die islamische Welt. Auch die internationalen Finanzinstitute haben das Marktpotenzial dieses Bankwesens erkannt und sogenannte „Islamic Windows“ in den islamischen Ländern – insbesondere in den Golfstaaten

¹ Paret, Rudi: *Der Koran*. Stuttgart [u.a.], W. Kohlhammer Verlag. 1966. S. 460.

² Vgl. u.a. Quṭb Saiyid: *Fī zilāl al-qur'ān*. Bd. 6. Kairo, Dār aš-Šurūq. 1986. S. 3524ff.

³ Die Übersetzung von *ribā* mit Zins ist, wie sich unten zeigen wird, ist nicht ganz korrekt. Dennoch wird im Folgenden vor der Behandlung dieser Problematik *ribā* mit Zins provisorisch übersetzt.

und in Südostasien - gegründet, um dort islamische Finanzdienstleistungen anbieten zu können.⁴ Zudem existieren in einigen westlichen Ländern zahlreiche islamische Banken.⁵

Der Etablierung und der Expansion des Islamic Banking auf den internationalen Finanzmärkten ging allerdings ein lebhafter Diskurs voraus, welcher von muslimischen Gelehrten und Intellektuellen besonders seit den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts intensiver geführt wird und sich mit der Haltung des Islam gegenüber den Wirtschaftsformen des Kapitalismus und des Sozialismus auseinandersetzt.⁶ Der Kern der in diesem Rahmen entstandenen Abhandlungen ist zumeist die Frage, ob das in den islamischen Rechtsquellen formulierte Zinsverbot alle Arten von Zinsen betrifft oder aber nur eine bestimmte Form, die in der Praxis der Araber vor dem Islam gängig war. In diesem Zusammenhang kann durchaus zwischen zwei Positionen differenziert werden. Die eine spricht sich für ein absolutes Zinsverbot aus. Die Anhänger dieser Position lehnen die zinsbasierenden Aktivitäten konventioneller Banken ab und weisen darauf hin, dass der Islam ein reichhaltiges Potenzial zur Gründung eines zinsfreien und gut funktionierenden Bankwesens besitzt. Die andere vertritt hingegen eine „liberale“ Ansicht bezüglich des Zinsverbots. Ihr zufolge ist dieses Verbot nicht auf alle moderne Zinsarten ausnahmslos auszudehnen. Beide Positionen beziehen sich zur Untermauerung ihrer Auffassung auf Belege und Argumente klassischer muslimischer Rechtsgelehrter, die wiederum unterschiedlicher Meinung hinsichtlich der Problematik des Zinses sind. Grundlage für diese Meinungsverschiedenheit ist vor allem, dass das koranische Zinsverbot keineswegs deutlich definiert ist.

Man hätte erwarten können, dass die Diskussion um den Zins mit der Umsetzung der Idee islamischer Banken zu Ende gehen würde. Das absolute Zinsverbot konnte sich zwar im Laufe der Zeit durchsetzen, die Anhänger einer liberalen Interpretation des Zinsverbots meldeten sich aber immer wieder zu Wort. Somit bleibt die Debatte über das Zinsverbot innerhalb der islamischen Welt auch nach der Entwicklung des Islamic Banking weiterhin aktuell.

⁴ So zum Beispiel die Deutsche Bank und die Versicherungsgesellschaft Allianz. Siehe: General Council for Islamic Banks And Financial Institutions; abrufbar unter: <http://www.cibafi.org/NewsCenter/English/SpecificCountryNews.aspx?CIId=80> (zuletzt aufgerufen am 02.12.2010)

⁵ Bereits seit 2004 wurde in Großbritannien die Islamic Bank of Britain gegründet. In Mannheim eröffnete Ende Januar 2010 die islamische Kuveyt Türk Bank ihre erste Bankfiliale in der Bundesrepublik Deutschland, welche islamfreundliche Finanzprodukte an Privatkunden verkauft. Siehe: General Council for Islamic Banks And Financial Institutions, abrufbar unter: <http://www.cibafi.org/NewsCenter/English/Details.aspx?Id=6633&Cat=4&RetId=80> (zuletzt aufgerufen am 02.12.2010)

⁶ Vgl. Siddiqi, Mohammad Nejatullah: Islamic Banking and Finance in theory and practice, a survey of state of the art. In: *Islamic Economic Studies*, 13 (Winter 2006), S.3.

Ziel dieser Arbeit ist es, das islamische Zinsverbot darzustellen und dessen Rolle bei der Entwicklung des Islamic Banking zu erörtern. Dazu werden die wichtigsten Finanztechniken, welche die Verfechter des absoluten Zinsverbots als Ersatzgrößen zu Zinsgeschäften vorschlagen, ausführlich behandelt und im Hinblick auf die Praxis islamischer Banken untersucht.

Im Kapitel zwei wird auf Inhalte und Quellen der islamischen Jurisprudenz eingegangen, welche für den Themenrahmen dieser Arbeit von großer Bedeutung sind. Kapitel drei beschäftigt sich mit dem Zinsverbot als elementare Grundlage für die Existenz von Islamic Banking. Wie das Zinsverbot im Koran, in Muḥammads Tradition und in den klassischen Kreisen der islamischen Jurisprudenz behandelt wird, wie Zinsgeschäfte in vorislamischer Zeit praktiziert wurden und wie die früheren Muslime mit diesem Verbot in der Praxis umgegangen sind, soll hier beschrieben werden. Zudem werden die modernen Interpretationsansätze zum Zinsverbot in Bezugnahme auf die Praxis konventioneller Banken dargestellt. Hierbei dienen vor allem die arabischen Primärquellen als Grundlage. Der erste Teil von Kapitel vier widmet sich der Suche nach den ideologischen und politischen Faktoren, welche zur Durchsetzung des absoluten Zinsverbots geführt haben und schließlich zur Etablierung des Islamic Banking führten. Im zweiten Teil von Kapitel vier werden die historischen Grundzüge des Islamic Banking umrissen, wobei hier vor allem die „Ägyptische Studie über Islamic Banking“ vorgestellt wird, welche 1972 von den Außenministern der Mitgliedstaaten der Organization of the Islamic Conference ratifiziert wurde und die entscheidenden Impulse für die Umsetzung der Idee islamischer Banken gegeben hat.

Nach der Auseinandersetzung mit *ribā* als der elementaren Grundlage des Islamic Banking und den Rahmenbedingungen für seine Entwicklung gelangt die Arbeit in Kapitel fünf zur Untersuchung der Finanzinstrumente, die in den Augen der Theoretiker des Islamic Banking den verbotenen Zins ersetzen und eine entscheidende Rolle bei der Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung innerhalb islamischer Gesellschaften spielen sollen. Es handelt sich hierbei um die *mudāraba* und *mušāraka*. Beide stellen die Elemente des Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung dar, welches die „Ägyptische Studie über Islamic Banking“ als Ersatzgröße zum Zins vorsieht. Schließlich befasst sich Kapitel fünf mit dem gängigsten Finanzierungsinstrument in der Praxis islamischer Banken, nämlich der *murābaḥa*. Es werden hier nicht nur die theoretischen rechtlichen Aspekten dieser Instrumente präsentiert, sondern auch ihr Bezug zur Praxis islamischer Banken. Dabei nehmen die folgenden Fragen eine zentrale Position ein: Inwieweit entsprechen die islamischen Banken anhand der Anwendung dieser Finanzierungsinstrumente die Erwartungen, die die Theoretiker des Islamic Banking in

dieses Bankwesen gesetzt haben und inwieweit erfüllen sie tatsächlich die gleichen Funktionen wie die zinsbasierenden Geschäfte konventioneller Banken? Als äußerst wertvolle Quelle dienen hierfür die unterschiedlichen Verträge, Jahresberichte sowie viele nützliche Informationen, welche auf den Webseiten verschiedener in den arabischen Ländern tätiger islamischer Banken veröffentlicht sind.

Die mittlerweile unzähligen Veröffentlichungen zu Zinsverbot und Islamic Banking sind zumeist in arabischer oder englischer Sprache erschienen. Zwar gibt es auch im deutschsprachigen Raum mehrere Arbeiten zu Islamic Banking, sie sind aber nahezu ausschließlich von Wirtschaftswissenschaftlern und Finanzexperten verfasst. Dementsprechend liegt hier die Betonung auf den wirtschaftlichen Aspekten dieses Themas. Die religionsrechtliche Betrachtung der Problematik des Zinsverbots wird hierbei allerdings recht oft außer Acht gelassen. Auf letzteren Aspekt richtet sich hingegen der Fokus der ohnehin wenigen Studien, welche im Bereich der deutschsprachigen Islamwissenschaft publiziert wurden. Hier werden wiederum die Finanztechniken des Islamic Banking lediglich am Rande diskutiert.⁷ Diese Arbeit will den religionsrechtlichen Aspekt sowohl des Zinsverbots als auch der Finanzierungsinstrumente von Islamic Banking erarbeiten, ohne dabei aber den wirtschaftlichen Aspekt völlig auszublenden.

⁷ In diesem Zusammenhang sei vor allem auf Rüdigers Lohlkers Studie „Das islamische Recht im Wandel, Ribā, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart“ und auf Florian Amerellers Dissertation „Hintergründe des Islamic Banking, rechtliche Problematik des *riba*-Verbotes in der Shari‘a und seine Auswirkungen auf einzelne Rechtsordnungen arabischer Staaten“ hingewiesen.

II. Die Islamische Rechtsauffassung

Das islamische Rechtssystem ist sehr komplex und eben wegen seiner Komplexität schwierig darzustellen. Es ist allerdings die Achse, um die sich alles dreht, was mit der islamischen Religion zusammenhängt. Seine überragende Rolle für das Leben der Muslime drückt Schacht folgendermaßen aus: „the whole life of the Muslims, Arabic literature, and the Arabic and Islamic disciplines of learning are deeply imbued with the ideas of Islamic law; it is impossible to understand Islam without understanding Islamic law.“⁸

Um die allgemeinen rechtlichen Rahmenbedingungen für das Islamic Banking, dessen Hintergründe und die damit verbundenen Finanztechniken besser zu verstehen, erscheint es daher zunächst angebracht, sich einen Überblick über die islamische Gesetzgebung bzw. in deren Inhalte und Ursprünge zu verschaffen. Dabei werden auch Ansätze muslimischer Gelehrter und Juristen in die Analyse mit einbezogen, um der Bewertung der Arbeitsweise islamischer Banken gerecht zu werden.

1. Die šarīʿa

1.1 Begriffsbestimmung

In den von Wirtschaftsexperten verfassten Arbeiten über Islamic Banking wird häufig der Terminus der *šarīʿa* mit „islamischem Recht“ gleichgesetzt. Dabei ist die *šarīʿa* viel umfassender. Wortwörtlich bedeutet der Begriff die „Tränke“ oder den „Weg“, der zu ihr hinführt.⁹ Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist auch im Koran zu erkennen. Dort ist die Rede vom Weg zum Heil, welcher Gott den Menschen eröffnete.¹⁰ In der Zeit vom achten bis zum zehnten Jahrhundert weicht das Wort *šarīʿa* jedoch von seinem ursprünglichen Sinn ab und wird in der Literatur der islamischen Jurisprudenz schließlich „als die Einhaltung der kultischen Pflichten und die Beachtung von Bestimmungen für den profanen Alltag verstanden, die als der gesetzgebende Wille des Schöpfers gedeutet werden.“¹¹ Demnach umfasst die *šarīʿa* alle von Gott stammenden Normen, die für jeden Ort und jeden Augenblick

⁸ Schacht, Joseph: *An introduction to Islamic law*. Oxford, Clarendon Press. 1964. S. 1.

⁹ Vgl. Calder, N.: *Sharīʿa*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2, Aufl. P. Bearman; Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; W.P. Heinrichs (Hrsg). Brill Online, Universitätsbibliothek Tübingen, 2010. Abrufbar unter: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1040 (zuletzt aufgerufen am 10.05 2010)

¹⁰ Vgl. Sure 45, Vers 18.

¹¹ Nagel, Tilman: *Das islamische Recht, eine Einführung*. Westhofen, WVA-Verlag. 2001. S. 5.

des Daseins des Menschen zu gelten haben. Sie ist keineswegs ein statisches, für sich abgeschlossenes Gesetzbuch. Sie sei vielmehr zu einem fruchtbaren Regelwerk geworden, welches Lösungen von allerlei Problemen der Gesellschaft gewährleistet und Gerechtigkeit, Glück sowie Sicherheit am besten garantiert.¹²

Prinzipiell gliedert sich die *šarīʿa* in zwei große Bereiche, die *ʿibādāt* und *muʿāmalāt*. Erstere bestimmen die rituellen, gottesdienstlichen Pflichtlehren und formulieren somit das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer. Unter die *muʿāmalāt* fallen hingegen die Vorschriften, die das zwischenmenschliche Leben regeln. Dazu zählen beispielsweise Verträge und Transaktionen, die im Rahmen des Islamic Banking getätigt werden. Die *muʿāmalāt* definieren nicht nur die rechtlichen Rahmenbedingungen der staatlichen und wirtschaftlichen Regeln, sondern stellen auch sicher, dass diese Regeln kompatibel mit den sozialetischen und moralischen Werten sind.¹³ In diesem Sinne würde die Übersetzung des Begriffs *šarīʿa* mit „islamisches Recht“ zu einer erheblichen Verkürzung der tatsächlichen Bedeutung des Worts führen. Inhaltlich geradezu falsch wird sie, wenn man betrachtet, dass das „Recht“ eine weltliche Befriedigungsfunktion hat und hierfür im Notfall auf die staatliche Gewalt zurückgreift.¹⁴ Die Befolgung bzw. die Unterlassung der religiösen und rechtlichen Normen von der *šarīʿa* haben hingegen zusätzliche Folgen im Jenseits.

1.2 Die Absichten der *šarīʿa*

Bereits in der Frühzeit der islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*)¹⁵ vertrat man die Auffassung, dass die im Koran und in der Prophetentradition enthaltenen Vorschriften nicht willkürlich niedergelegt worden sind, sondern dass sie Sinn und Zweck unterliegen. Es entstand jedoch erst im 14. Jahrhundert eine Richtung innerhalb der islamischen Jurisprudenz, welche sich explizit mit der Frage nach den Absichten (*maqāṣid*) der *šarīʿa* befasst hat. Der nordafrikanische Gelehrte Abū Ishāq aš-Šāṭibī (gest. 790 n.H./ 1388 n.Ch.) gilt als der bedeutendste und am häufigsten zitierte Vertreter dieser Richtung. Ihm zufolge führt die nähere Betrachtung der Normen der *šarīʿa* zu der Tatsache, dass Gott diesen Normen

¹² Mausūʿ at al-fiqh al-islāmī, Bd. 1 S. 5; Zit. nach Nagel, Tilman: *Das islamische Recht*. S. 4. In diesem Sinne wird im Folgenden der Begriff „*šarīʿa*“ verwendet.

¹³Vgl. u.a. Brunschvig, Robert: *Études d'islamologie*. Paris, Maisonneuve 1976. S. 119-154.

¹⁴ Wichard, Johannes Christian: Recht und Religion im islamischen Recht. In: *Verfassung und Recht in Übersee* 30 (1997), S. 533.

¹⁵ Für Einzelheiten siehe Kapitel II Abschnitt 2.

bestimmte *maqāṣid* zurunde legte.¹⁶ Diese *maqāṣid* seien dem gesunden Menschenverstand zugänglich. Denn nur dadurch könne die Verbindlichkeit (*taklīf*) der *ṣarīʿa* für die Muslime begründet werden.¹⁷ Nach aš-Šāṭibī liegen die *maqāṣid* der *ṣarīʿa* insgesamt in der Verwirklichung des Wohlergehens (*maṣlaḥa*) der Menschen, wobei er den grundlegenden Zweck der *ṣarīʿa* im Schutz der sogenannten fünf Notwendigkeiten (*darūriyyāt*) findet. Diese sind die Religion (*dīn*), das Leben (*nafs*), die Nachkommenschaft (*nasl*) das Vermögen (*māl*) und der Verstand (*ʿaql*). Diese Notwendigkeiten sind absolut und bilden die Basis für alle anderen Dinge, die zur Verwirklichung des Wohlergehens führen.¹⁸ Aš-Šāṭibī hält die *maqāṣid* der *ṣarīʿa* für so wichtig, dass er die Kenntnis in diesem Bereich als unentbehrliche Bedingung für die Ausübung des weiter unten darzustellenden *iğtihād*¹⁹ fordert.²⁰

Aš-Šāṭibīs Ansatz zu den *maqāṣid* der *ṣarīʿa* wurde insbesondere von den modernen muslimischen Gelehrten rezipiert und ausgearbeitet. In diesem Zusammenhang sind die Arbeiten von Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ʿĀšūr zu erwähnen. Er beklagt in seinem Buch „*maqāṣid aš-ṣarīʿa al-islāmiyya*“ die Tatsache, dass die Rechtsfindungsmethode der meisten Gelehrten nicht dem Ziel und dem Geist der *ṣarīʿa* dient. Vielmehr haben sie sich mit dem genauen Wortlaut der Normen (*aḥkām*) auseinandergesetzt, ohne dabei in Betracht zu ziehen, dass die *ṣarīʿa* allgemeine und spezifische *maqāṣid* in sich birgt.²¹ Die allgemeinen *maqāṣid* lassen sich unter der Maxime „die Verwirklichung des allgemeinen Wohlergehens und die Abwehr des Übels“ (*ḡalb al-maṣāliḥ wa-radʿ al-mafāsīd*)²² zusammenfassen. Die spezifischen *maqāṣid* der *ṣarīʿa* sind hingegen im Bereich der zwischenmenschlichen Handlungen (*muʿāmalāt*) zu suchen. Denn die einzelnen Vorschriften beinhalten nachvollziehbare Gründe (*ʿilal*) und Weisheiten (*ḥikam*), welche die Vor- oder Nachteile dieser Vorschriften begründen. Die Auseinandersetzung mit diesen Dingen führt zur Erfassung von Zielen, welche die *ṣarīʿa* implizit für die Regelung des zwischenmenschlichen Lebens aufstellt. Daher sollten sich die Rechtsgelehrten der tiefgreifenden Suche nach den spezifischen *maqāṣid* widmen und dies in ihrer Rechtsfindung berücksichtigen.²³ Ibn ʿĀšūr hebt ca. ein Drittel seines Buches für die Ermittlung praktischer Beispiele für solche *maqāṣid*

¹⁶ Vgl. Masud, Muhammad Khalid: *Islamic legal philosophy, a study of Abū Ishāq al-Shāṭibī ʿs life and thought*. Islamabad, Islamic Research Institute. 1977. S. 221.

¹⁷ Ebenda S. 245.

¹⁸ Ebenda S. 225f.

¹⁹ Unter *iğtihād* ist im Allgemein die Suche nach Lösungen von Rechtsfällen zu verstehen, die sich weder durch den Koran noch durch die Sunna klären lassen. Für Einzelheiten Siehe Kapitel II Abschnitt 2.3.

²⁰ al-Fāsī, ʿAllāl: *Maqāṣid aš-ṣarīʿa al-islāmīya wa-makārimuhā*. Casablanca, Maktabat al-Waḥda al-ʿArabīya. 1963. S. 171f.

²¹ Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: *Maqāṣid aš-ṣarīʿa al-islāmīya*. Tunis, Maktabat al-Istiḳāma. 1947. S. 4f.

²² Ebenda S. 65.

²³ Ebenda S. 49.

auf. So vertritt er aš-Šāṭibī folgend die Auffassung, dass sich die *šarīʿa* den Schutz vom Eigentum des Individuums und der Gemeinschaft (*umma*) als notwendiges Ziel setzt. Eine nähere Betrachtung der entsprechenden Normen, die dies veranschaulichen sollen, wie etwa die Beurkundung von Krediten und das Zins- und Monopolbildungsverbot, zeigt jedoch, dass die *šarīʿa* damit zusätzlich zum Schutz des Vermögens das Zirkulieren des Geldes in der Gesellschaft anstrebt und Klarheit sowie Gerechtigkeit in den wirtschaftlichen Handlungen herstellen will.²⁴

Infolgedessen müsste ein islamisches Bankwesen im Rahmen dieser *maqāṣid* agieren und zu ihrer Verwirklichung dienen, wenn man es als *šarīʿa*-kompatibel bezeichnen will. Dies würde dem Prinzip von Gerechtigkeit (*ʿadl*) und Fairness (*inṣāf*) im Islam entsprechen, wie sie ʿAllāl al-Fāsī, einer der wichtigsten Vertreter der Lehre von der *maqāṣid aš-šarīʿa* des 20. Jahrhunderts in seinem Buch „*Maqāṣid aš-šarīʿa al-islāmīya wa-makārimuhā*“ darstellt. Ihm zufolge ist die Aufrechterhaltung dieser beiden Prinzipien das Ziel der *šarīʿa* und eine Aufgabe des Menschen, da er als Gottes Vertreter auf der Erde und somit als Verantwortlicher gegenüber seinem Schöpfer (*masʿūl amāma allāh*) gilt.²⁵ Die Entscheidung über Rechtsfälle, die sich weder im Koran noch in der Sunna explizit nachweisen lassen, soll sich an diesen *maqāṣid* orientieren, um die Gerechtigkeit der *šarīʿa* (*al-ʿadāla aš-šarīʿīya*) zu erreichen. Sonst würde diese Entscheidung von der *šarīʿa* abweichen und sei somit als nichtislamisch zu bezeichnen.²⁶

Wenn auch die *šarīʿa* den Anspruch auf die Regelung der religiösen Angelegenheiten und des profanen Alltags erhebt und nach bestimmten *maqāṣid* agiert, soll jedoch angemerkt werden, dass die Auslegung der *šarīʿa* durchaus Diskrepanzen aufweist. Die Gründe dafür werden im nächsten Abschnitt näher beleuchtet.

²⁴ Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: *Maqāṣid aš-šarīʿa*. S. 178ff.

²⁵ al-Fāsī, ʿAllāl: *Maqāṣid aš-šarīʿa*. S. 8.

²⁶ Ebenda S. 43

2. Der Fiqh und seine Wurzeln

2.1 Begriffsdefinition

Der Begriff *fiqh* kann mit „Kenntnis haben“ oder „besondere Rechtskenntnis haben“ übersetzt werden. Goldziher gibt ihn mit „Einsicht“ oder „Vernünftigkeit“ wieder.²⁷ Der Historiker und Philosoph Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) definiert ihn wie folgt: „der *fiqh* ist die Kenntnis der Bestimmungen (*aḥkām*) Gottes des Erhabenen zur Einordnung der Handlungen derjenigen, die diesen Bestimmungen jeweils unterworfen sind (*al-mukallaḥīn*), als geboten, verboten, empfohlen, missbilligt und schlicht erlaubt, die aus dem Koran, der Sunna und dem, was der Gesetzgeber (Gott) als weitere Quellen und Instrumente (*adilla*) zu ihrer Erkenntnis bereitgestellt hat, entnommen werden, und wenn die Bestimmungen durch diese Quellen und Auslegungsinstrumente herausgefunden werden, so nennt man sie *fiqh*.“²⁸ Demnach ist *fiqh* ein menschliches Konstrukt zum Begreifen und Herausfinden der göttlichen Normen. Er beschäftigt sich vor allem mit der Frage, wie die Bestimmungen der *ṣarīʿa* in der Praxis umgesetzt werden können. Diejenigen, denen dies obliegt, nennt man die *fuqahāʾ* (Singular: *faqīh*). Die großen und namhaften *fuqahāʾ* wirkten bereits in der Frühgeschichte des Islam. Ihr Einfluss in der islamischen Jurisprudenz ist bis in die moderne Zeit noch deutlich erkennbar. So wird in den heutigen islamischen Gelehrtenkreisen kaum eine rechtliche Angelegenheit behandelt, ohne auf ihre Meinungen zurückgegriffen zu haben.

Die Entstehung der islamischen Rechtswissenschaft ist zwischen den muslimischen Gelehrten und den westlichen Islamwissenschaftlern sehr umstritten. Dass das Fundament der islamischen Jurisprudenz bereits zu Lebzeiten des Propheten gelegt worden sei, halten die muslimischen Gelehrten für eine Tatsache. Durch die spätere Entwicklung der Lehre von Wurzeln der Jurisprudenz, *uṣūl al-fiqh* sei zwar die islamische Rechtswissenschaft zu ihrer Reife gelangt, das, was der Prophet durch den Koran, seine Worte und Taten erklärt, gelte jedoch immer als Ausgangspunkt des islamischen Rechtsverständnisses. Dies wird in der islamwissenschaftlichen Forschung jedoch anzweifelt. So wurde festgestellt, dass die islamische Jurisprudenz erst mehrere Jahrzehnte nach dem Tod des Propheten 632 n.Chr. in den Kreisen frommer Privatgelehrter ihren Anfang nahm. Die islamische Rechtspflege habe sich im ersten bis ins zweite Jahrhundert überwiegend auf das freie Raisonement gestützt.

²⁷ Goldziher, Ignaz: *Fiqh*. In: *Enzyklopädie des Islam*. Martin Theodor Houtsma (Hrsg.). Bd. 2. Leiden, Brill.1927. S. 106.

²⁸ Ibn Ḥaldūn, ʿAbdurrahmān Ibn Muḥammad: *al-Muqaddima*. Bd. 7. Beirut. 1986. S. 804. zit. nach Rohe, Mathias: *Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart*. München, Beck. 2009. S. 12.

Der Koran und die Sunna seien erst im Nachhinein in die islamische Rechtswissenschaft als elementare Rechtsquellen eingefügt worden. Zu bemerken ist, dass offensichtlich aufgrund der dünnen Quellenlage in der islamwissenschaftlichen Forschung keine einheitliche lückenlose Kenntnis bezüglich dieser Sache herrscht. Eine weitere Auseinandersetzung mit dieser Thematik würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.²⁹

2.2 Die Grundlagen der Jurisprudenz, *uṣūl al-fiqh*

Die Lehre des *uṣūl al-fiqh* erkennt vier Hauptquellen an, aus denen sich die islamische Gesetzgebung speist. Diese sind der Koran, die Prophetentradition (*Sunna*), der Konsens der Rechtsgelehrten (*iğmāʿ*) und der Analogieschluss (*qiyās*). Der Koran und die Sunna zählen zu den primären Quellen, während *iğmāʿ* und *qiyās* die sekundären Quellen darstellen.³⁰ Im Folgenden werden diese Rechtsquellen, welche für die spätere Besprechung des Zinsverbots von großer Bedeutung sind, in kurzer Form vorgestellt.

2.2.1. Die primären Rechtsquellen: Koran und Sunna

Der Koran ist die erste und wichtigste Quelle der islamischen Gesetzgebung. Er dient in der Lehre von *uṣūl al-fiqh* als die Argumentationsgrundlage für weitere Rechtsquellen und Rechtsfindungsinstrumente. Nach herrschender muslimischer Auffassung stellt er das Wort Gottes dar, welches auf Muḥammad stückweise und sowohl in Wortlaut (*lafẓ*) als auch in Sinngehalt (*maʿnā*) herabgesandt wurde. Anfangs wurde die Offenbarung mündlich überliefert oder nur in einzelnen Fragmenten von verschiedenen Gefährten Muḥammads aufgeschrieben. Die Zusammenstellung der 114 Suren des Korans erfolgte bereits unter dem ersten Nachfolger des Propheten Abū Bakr (reg. 11-13/632-634). In dieser Zusammenstellung waren jedoch die Suren noch nicht in der heutigen Form geordnet. Zu ihrer jetzigen Anordnung (*muṣḥaf*) wurden sie erst unter dem dritten Kalifen ʿUṣmān (reg. 23-35/644-56) arrangiert. Der Koran ist allerdings weit mehr als ein „Gesetzbuch“, er enthält zum größten

²⁹ Zu den unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich der Entstehung der islamischen Jurisprudenz siehe: Coulson, Noël J.: *A history of Islamic law*. Edinburgh, University Press. 1964.; Schacht, Joseph: *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford, Clarendon Press. 1959.; Hallaq, Wael B.: *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge, Cambridge University Press. 2006. Eine gute Zusammenfassung von den wichtigsten und bis 1991 entstandenen Ansätze zu diesem Thema bietet die Arbeit von Motzki vgl. Motzki, Harald: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Stuttgart, Steiner, 1991.

³⁰ Doi, ʿAbdur Raḥmān I.: *Sharīʿah, the Islamic law*. London, Ta Ha Publishers. 1984. S.64.

Teil Aussagen dogmatischer, eschatologischer, historischer und ethischer Natur. In der Literatur wird meistens davon ausgegangen, dass der Koran lediglich 500 unmittelbare Gesetzverse beinhaltet. Der größte Anteil davon ist den rituellen Vorschriften (*ʿibādāt*) zu zurechnen. Die Mehrheit der Gesetzesverse, welche den Bereich der *muʿāmalāt* regeln sollen, betrifft das Familien- und Zivilrecht. Die wirtschafts- und finanzrechtlichen Bestimmungen werden gerade mal in zehn Versen dargelegt.³¹ Allerdings gibt der Koran generell die großen Leitlinien und universellen Grundsätze vor und überlässt den *fuqahāʾ* deren detaillierte Ausbreitung nach Maßgabe des allgemeinen Nutzens, *maslaḥa*.³²

In der Lehre von *uṣūl al-fiqh* hat sich eingebürgert, von der Sunna zu sprechen, wenn die Aussprüche, Taten oder stillschweigende Billigung des Propheten gemeint sind. Die Sunna ist in Form zahlreicher *aḥādīṭ* (Singular *ḥadīṭ*) überliefert. Jeder *ḥadīṭ* besteht aus einem Inhalt (*matn*), der von einer Handlung des Propheten berichtet und einer Überliefererkette (*isnād*). Je nach Vertrauenswürdigkeit dieser beiden Elementen werden die jeweiligen *aḥādīṭ* entweder als authentisch (*ṣaḥīḥ*), gut (*ḥasan* - d.h. sie gelten noch als vertrauenswürdig), schwach (*daʿīf* - was bedeutet, dass ihre Authentizität angezweifelt wird) oder sehr schwach (*saqīm*) betrachtet.³³ Jenen Überlieferungen, insbesondere die authentischen und guten messen die Muslime eine hohe Bedeutung zu, da an mehreren Stellen im Koran verlangt wird,³⁴ den Taten und Worten des Propheten zu folgen, und da die Sunna Lösungen für viele Rechtsfragen liefert, die im Koran nicht angesprochen werden bzw. nicht explizit geregelt sind.

In der westlichen Islamwissenschaft ist die Sunna vor allem deswegen sehr umstritten, weil sie erst ab Anfang des 9. Jahrhunderts systematisch gesammelt wurde.³⁵ Diese Tatsache lässt natürlich nicht ausschließen, dass es in die Texte der Sunna Fälschungen gegeben haben könnte. Unklarheit besteht in der westlichen Islamwissenschaft auch darüber, ob die Sunna schon in der Frühzeit des Islams ein Bestandteil der islamischen Rechtspflege war. Prinzipiell

³¹ Vgl. u. a. Salqīnī, Ibrāhīm Muḥammad: *al-Muyassar fī uṣūl al-fiqh al-islāmī*. Beirut, Dār al-Fikr al-Muʿāssir. 1991. S. 68; zit. nach Krawietz, Birgit, *Hierarchie der Rechtsquellen*. S. 114.

³² Salqīnī, Ibrāhīm Muḥammad: *al-Muyassar fī uṣūl al-fiqh*. S. 68; bzw. S. 111. Vgl. a. Mahmūd, Tahir: Law in the Qurʾān - A Draft Code. In: *Islamic and Comparative Law Quarterly*, 7. (1987) S. 1-31.

³³ Robson, James: *Ḥadīth*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. P. Bearman, Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; W.P. Heinrichs (Hrsg.). Brill Online. Universitätsbibliothek Tübingen, 2010. Abrufbar unter: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0248 (zuletzt aufgerufen am 22.05 2010).

³⁴ Siehe u. a. Sure 80:20 und Sure 4:8

³⁵ Die wichtigsten in diesen Zusammenhang entstandenen Sammlungen sind die von al-Buḥārī (810-870), Muslim (817-875), Ibn Māḡa (825-887), Abū Dāwūd (817-889), at-Tirmīdī (824-892) und an-Nasāʾī (gest. 915). Ihre Werke gelten für die Sunniten als die sechs kanonischen Sammlungen, die neben dem Koran das Erbe der Urgemeinde beinhalten, und damit für sie vorbildlich und verbindlich sind. Vgl. hierzu Halm, Heinz: *Der Islam, Geschichte und Gegenwart*. München, Beck. 2005. S. 38ff.

ist festzustellen, dass seit *Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiʿī* (gest. 204/820), dem „Begründer der islamischen Rechtstheorie“³⁶ die Legitimation der Sunna als die weite autoritative Rechtsquelle nach dem Koran ein für alle Mal verteidigt wurde.³⁷

2.2.2 Die sekundären Rechtsquellen: *Iğmāʿ* und *qiyās*

Die beiden Primärquellen der islamischen Gesetzgebung wurden bereits zu Lebzeiten der Prophetengefährten durch den Konsens, *iğmāʿ* und den Analogieschluss, *qiyās* um weitere Rechtsquellen erweitert. Grund dafür ist, dass nach dem Tod des Propheten neue Rechtsfälle auftauchten, die weder im Koran noch in der Sunna behandelt werden. Legitimiert wurde der Konsens mit dem Ausspruch des Propheten, dass seine Gemeinde nie in einem Irrtum übereinstimmen werde und sie deshalb die göttlichen Vorgaben richtig auslegen und anwenden werde³⁸ oder auch, dass das, was von all Muslimen für gut gehalten wird, auch gut in den Augen Gottes sei.³⁹ Der Konsens wurde durchaus unterschiedlich interpretiert. Für aš-Šāfiʿī liegt beispielsweise ein *iğmāʿ* vor, wenn die Gelehrten der Glaubensgemeinschaft in allen Standorten der islamischen Welt in einer Sache einig sind.⁴⁰ aš-Šāfiʿī hat somit dem *iğmāʿ* eine geringe Bedeutung zugemessen, da mit der Verbreitung des Islam über die Grenzen von Medina hinaus der *iğmāʿ* praktisch unmöglich geworden war.⁴¹

Im Wesentlichen geht es bei dem Analogieschluss, *qiyās*, um „die Übertragung einer in den heiligen Texten (Koran und Sunna) oder durch *iğmāʿ* festgelegten schariatischen Beurteilung auf einen dort nicht niedergelegten, abweichenden, aber ähnlichen Fall.“⁴² Den durch den Koran, die Sunna oder den *iğmāʿ* erklärten Fall nennen die Rechtsgelehrten *aṣl* (Grundlage; ursprünglicher Fall) und den Vergleichsfall, für den nach einer Entscheidung gesucht wird, bezeichnen sie als *farʿ* (Zweig; abgeleitete Norm). Der *aṣl* und der *farʿ* sollten einen „gemeinsamen Nenner“⁴³ (*ʿilla*) haben, durch dessen Wirkkraft die rechtliche Beurteilung hervorgebracht werden kann.

³⁶ Halm, Heinz: *Der Islam*. S. 44.

³⁷ Vgl. Nagel, Tilman: *Das islamische Recht*. S. 202ff.

³⁸ Schacht, Joseph: *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. Berlin, de Gruyter. 1935. S. 14.

³⁹ Coulson, Noël J.: *A history of Islamic law*. S. 77.

⁴⁰ Abū Zahra, Muḥammad: *Tārīḥ al-maḍāhib al-islāmīya*. 2. Bd. Kairo, Dār al-fikr al-ʿArabī. 1964. S.261.

⁴¹ Coulson, Noël J.: *A history of Islamic law*. S. 77

⁴² Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen*. S. 204.

⁴³ Vgl. Lohlker, Rüdiger: *Das islamische Recht im Wandel Ribā, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart*. Münster [u.a.], Waxmann. 1999. S. 121.

2.2.3 Abschließende Betrachtung

Die vier oben dargestellten Rechtsquellen gelten für den sunnitischen Islam als die von Gott genehmigten Hauptquellen der islamischen Gesetzgebung. Unter dem sunnitischen Islam sind hier die vier noch bis heute Bestand habenden Rechtsschulen (*madāhib*, Singular. *madhab*) zu verstehen: die Hanafiten, die Malikiten, die Schafīiten und die Hanbaliten.⁴⁴ Diese verdanken ihre Entstehung jener produktiven Periode der Rechtswissenschaft, welche sich bis in die Frühabbasidische Zeit erstreckte und als religiöse Durchdringung des Rechtslebens zu betrachten ist.⁴⁵

Bedeutsam scheint hierbei zu erwähnen, dass die vier sunnitischen Rechtsschulen weitere unterschiedliche Rechtsquellen anwenden,⁴⁶ und dass sie sich trotz zahlreicher Diskrepanzen bei rechtlichen und rituellen Fragen gegenseitig als rechtgläubig respektieren.⁴⁷

Grundlegende Differenzierungen herrschen hingegen zwischen den sunnitischen und schiitischen Rechtsschulen. Die schiitische Lehre unterscheidet sich von der sunnitischen hauptsächlich in der Frage nach dem legitimierten Nachfolger des Propheten. Die Schiiten erkennen lediglich ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (gest. 40/661) und seine Nachkommen als rechtmäßige Oberhäupter der muslimischen Gemeinde an.⁴⁸ Die größte religiöse Strömung innerhalb der Schia bildet die Zwölfer-Schia.

Als Begründer des zwölfschiitischen Rechts gilt der sechste Imam Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765).⁴⁹ Zwar akzeptiert die Zwölfer-Schia auch den Koran und die Sunna als Hauptrechtsquellen, sie lehnen jedoch einen großen Teil der *aḥādīṭ* ab, da diese nicht vom Imam ‘Alī überliefert worden sind, sondern von Gefährten des Propheten, die nach schiitischer Auffassung nicht glaubwürdig sind. Um dies zu kompensieren, greifen sie auf die Aussprüche und Handlungen ihrer zwölf Imame zurück.⁵⁰ Ferner ziehen die Schiiten im

⁴⁴ Die Rechtsschule wurde nach ihren jeweiligen Gründervätern benannt, nämlich Abū Ḥanīfa (699-767), Mālik b. Anās (713-795), Muḥammad b. Idrīs aṣ-Ṣāfiʿī (769-820) und Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥanbal (780-855). Für Einzelheiten zu ihren Biographien und Werken vgl. u. a. Doi, ‘Abdur Raḥmān I.: *Sharīʿah*. Kapitel 5. Zur Entwicklung, Eigenart und heutigen Verbreitung dieser Rechtsschulen vgl. Abū Zahra Muḥammad, *Tārīḫ al-madāhib al-islāmiyya*; Halm, Heinz, *Der Islam*. S. 42ff.

⁴⁵ Schacht, Joseph: *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. S. 15

⁴⁶ Für Einzelheiten siehe Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen*. S. 62ff.

⁴⁷ Halm, Heinz: *Der Islam*. S. 45

⁴⁸ Ebenda S. 46

⁴⁹ Halm, Heinz: *Die Schiiten*. München, Beck, 2005. S. 27.

⁵⁰ Halm, Heinz: *Der Islam*. S. 75

Gegensatz zu Sunniten nicht den Konsens in ihrer Jurisprudenz heran, sondern verlassen sich vielmehr auf die menschliche Vernunft, *‘aql*.⁵¹

2.3 Problem des Interpretationspluralismus im islamischen Rechtssystem

Wie in den vorangegangenen Abschnitten dieses Kapitels dargelegt wurde, bilden der Koran und die Sunna den Ursprung der islamischen Gesetzgebung. Die diesen elementaren Rechtsquellen innewohnenden Rechtsvorschriften liefern oftmals aber keine eindeutigen Entscheidungen. Vielmehr sind sie auslegungsbedürftig, um ihren Inhalt für den profanen Alltag geltend zu machen und schließlich als Maßstab gottgefälligen Verhaltens dienen zu können. Eine solche Eigenschaft führt zwangsläufig zum Problem des Interpretationspluralismus innerhalb der islamischen Rechtsordnung und macht eine einheitliche Praktizierung der offenbarten Vorschriften kaum möglich. Anhand des *ig̃tihād* wird im Folgenden diese Problematik näher beleuchtet.

Mittels des *ig̃tihād*⁵² können die Rechtsgelehrten die Bedeutung der göttlichen Normen entschlüsseln. Der *ig̃tihād* ist somit als die selbstständige Rechtsfindung aufgrund rationaler Erwägung unter Rückgriff auf die normativen Bestimmungen des Koran und der Sunna zu bezeichnen. Er drückt die „weltliche“ Konkretisierung der „göttlichen“ Vorschriften aus.⁵³ Ferner wird der *ig̃tihād* für die Lösung neu auftauchender Rechtsfälle verwendet, die durch die göttliche Offenbarung nicht definitiv entschieden sind. Als eine solche Rechtsquelle trat der *ig̃tihād* vor der Entwicklung von *ig̃mā‘* und *qiyās* ein.⁵⁴ In der Wissenschaft ist die Rolle des *ig̃tihād* in der Geschichte des islamischen Rechts sehr unterschiedlich bewertet. In den älteren Standardwerken zum islamischen Recht geht man davon aus, dass es um das 10. Jahrhundert unter den Sunniten zur Ansicht kam, das Tor des *ig̃tihād* sei geschlossen, da alles angeblich geregelt wurde und niemand mehr dafür qualifiziert sei. Die späteren Gelehrten dürften somit ihren Verstand zur Rechtsfindung nicht benutzen, vielmehr sollten sie sich mit der Nachahmung, *taqlīd* von dem, was die altvorderen Autoritäten abgeschlossen haben, begnügen. Diese Ansicht kann jedoch nach neuerem Forschungsstand nicht mehr gefolgt werden, denn die Praxis zeigt, dass die juristische Tätigkeit nach dem 10. Jahrhundert

⁵¹ Einzelheiten zu Grundlagen des schiitischen Rechts vgl. Halm, Heinz: *Der schiitische Islam, von der Religion zur Revolution*. München, Beck. 1994. S. 113 ff.

⁵² Wörtlich gesehen lässt sich der Begriff *ig̃tihād* mit dem Wort „Bemühung“ bzw. „Anstrengung“ übersetzen.

⁵³ Bälz, Kilian: Islamisches Recht, staatliche Rechtsetzung und verfassungsgerichtliche Kontrolle. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 57 (1997) S. 229 f.

⁵⁴ Vgl. Goldziher, Ignaz: *Fiqh*. In: *Enzyklopädie des Islam*. Martin Theodor Houtsma (Hrsg.). Bd. 2. Leiden, Brill.1927. S. 106.

rechtschöpferisch war.⁵⁵ Die Bemühungen moderner Rechtsgelehrter zur Entwicklung eines islamischen Bankwesens können in diesem Zusammenhang ebenfalls als Beispiel dafür angesehen werden, dass das Tor des *iğtihād* nicht geschlossen ist.

Zwar macht der *iğtihād* die *šarīʿa* zu einer „lebendige(n) Methode, die ständig gehandhabt und im Bedarfsfall erweitert werden muss.“⁵⁶ Er bringt jedoch deutliche Nachteile mit sich, wenn es darum geht, die Verbindlichkeit einer Regel für alle Beteiligten darzustellen. Denn die gemäß des Ermessens der einzelnen Rechtsgelehrten getroffenen Meinungen und Entscheidungen gehen oftmals weit auseinander. Dieser Interpretationspluralismus, welcher insbesondere den Bereich der *muʿāmalāt* stärker betrifft und auch unter den Gelehrten einer und derselben Rechtschule herrschen kann, die Vielfalt der divergierenden Lehrmeinungen und die Möglichkeit, sich der einen oder anderen Meinung anschließen zu können, bedeuten schließlich, dass die Anwendung der islamischen Religionsgesetze stets mit enormer Unsicherheit behaftet ist. Die Rechtssicherheit ist aber speziell im Bereich der Finanztransaktionen als absolut unerlässlich einzustufen. Eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit diesem typischen Makel des islamischen Rechtssystems wird sicherlich mit zunehmender Internationalisierung des Islamic Banking mehr an Bedeutung gewinnen und für die muslimischen Rechtsgelehrten sowie für die internationalen Wirtschaftsrechtler keine leichte Aufgabe darstellen.

⁵⁵ Zu den verschiedenen These bezüglich der „Schließung des Tors des *iğtihād*“ vgl. u.a. Schacht, Joseph: *An introduction to Islamic law*. Kapitel 10; Hallaq, Wael B.: *Was the gate of Ijtihad closed?* In: *International Journal of MiddleEastern Studies*, 16 (1984), S. 3-41; ders.: *On the origins of the controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad*. In: *Studia Islamica*, 63. (1986) S. 129-141. Hallaq kritisiert u. a. Schacht und Coulson. Er weist nach, dass der Grundsatz „der Tor des *iğtihād* ist geschlossen“ erst spät und nie uneingeschränkt Geltung erlangte.

⁵⁶ Halm, Heinz: *Der Islam*, S. 75.

III. *Ribā*-Verbot als elementare Grundlage für Islamic Banking

Elementare Grundlage für islamische Banken ist das Arbeiten ohne Zinsen. Vertreter des Islamic Banking sind der Auffassung, dass die Operationen herkömmlicher Banken mit dem von der *šarīʿa* verbotenen *ribā* affiziert seien. Daher soll ein substitutives Bankwesen etabliert werden, welches dieses Verbot nicht verletzt.

Was ist nun *ribā*? Wie wird er in den primären Rechtsquellen und in der klassischen Lehre behandelt? Wie werden die Erörterungen früherer Gelehrter in der gegenwärtigen Diskussion um das *ribā*-Verbot aufgenommen? Lässt sich das *ribā*-Verbot tatsächlich auf moderne Bankzinsen (*fawā'id al-bunūk*) ausdehnen? Ist überhaupt ein totales *ribā*-Verbot den Wurzeln des *fiqh* so einfach zu entnehmen und wie lassen sich die von den Befürwortern des Islamic Banking angeführten Argumente für ein solches Verbot bewerten? Vor der Auseinandersetzung mit diesen Fragen und deren Bedeutung für die Etablierung eines islamischen Bankwesens wird zunächst in einem Exkurs die Funktion des Kapitals aus Sicht der *šarīʿa* umrissen.

1. Exkurs: Das Kapital und dessen Funktion aus Sicht der *šarīʿa*

Kapital kann in einer islamischen Wirtschaftsordnung auch als einer der volkswirtschaftlichen Produktionsfaktoren⁵⁷ betrachtet werden.⁵⁸ Unter Kapital werden Produktionsmittel zur Erstellung von Gütern und Dienstleistungen verstanden. Prinzipiell teilt sich das Kapital in Sach- bzw. Realkapital (das sind die produzierten Produktionsmittel bzw. Kapitalgüter) und Geldkapital (verstanden als Finanzierungsmittel für Investitionen). Letzteres soll in einer islamischen Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden, ohne dabei das Verbot von Zins bzw. *ribā* zu verletzen.⁵⁹ Denn die *šarīʿa* verurteilt das Horten von Kapital und verlangt, dass das

⁵⁷ Vereinfacht dargestellt versteht man unter dem Begriff „Produktionsfaktoren“ Güter materieller und immaterieller Art, deren Einsatz für das Hervorbringen anderer wirtschaftlicher Güter aus technischen oder wirtschaftlichen Gründen notwendig ist. Die klassische Volkswirtschaftslehre, welche u. a. auf Adam Smith und David Ricardo zurückzuführen ist, unterscheidet drei verschiedene Produktionsfaktoren, nämlich Arbeit, Kapital und Boden. Die neueren Ansätze zur Wachstumstheorie sehen das Humankapital (d.h. Wissen und Fähigkeiten, die an die Arbeitskräfte einer Volkswirtschaft gebunden sind) als einen weiteren wichtigen Produktionsfaktor.

⁵⁸Siddiqi, Mohammad Nejatullah: *Issues in Islamic Banking*. Leicester, Islamic Foundation. 1983. S. 15. Demnach stehen Kapital und Arbeit gleichberechtigt nebeneinander und bilden eine gemeinsame Grundlage des Outputs.

⁵⁹ Vgl. Homoud, Sami H.: *Islamic Banking, the adaptation of Banking practice to conform with Islamic law* London, Arabian Information. 1985. S. 198.

Kapital stets in Bewegung gehalten werden muss.⁶⁰ Die Problematik, dass das Geldkapital einerseits im Umlauf bleiben soll und dass es andererseits nicht in konventionelle zinstragende Geschäfte investiert werden darf, wollen die Vertreter der „islamischen Wirtschaftsordnung“⁶¹ und des Islamic Banking anhand der Maxime der Gewinn- und Verlustbeteiligung bewältigen, welche im fünften Kapitel dieser Arbeit ausführlich behandelt wird. Demnach darf das Geldkapital - falls es nicht als Eigenkapital investiert wird - nur als Beteiligungskapital bereitgestellt werden. In solchen investitionsbezogenen Vereinbarungen sind sowohl der Kapitalgeber als auch der aktive Partner am erzielten Gewinn sowie auch am Risiko beteiligt. Festzustellen ist, dass aus Sicht der Befürworter der islamischen Wirtschaftsordnung das Kapital generell die volkswirtschaftliche Funktion hat, unter den Vorschriften der *šarīʿa* immer wieder im Umlauf zu bleiben. Diese Überlegung unterliegt der allgemeinen Vorstellung der *šarīʿa* über das Eigentumsrecht, welches aus verschiedenen Koranversen, *aḥādīth* und Interpretationen altvorderer Rechtsgelehrter zu entnehmen ist.

Der Islam betont, dass der Mensch als Gottes Stellvertreter auf Erden geschaffen worden ist und dass alles, was existiert, zu seinem Gebrauch da ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch die absolute Autorität hat, mit den irdischen Gütern völlig nach seinen eigenen Gutdünken umgehen zu dürfen. Denn Gott ist allein der letzte, absolute Eigentümer der Güter und der Mensch hat als sein einziger Stellvertreter und als Besitzer der damit verbundenen Eigenschaft des *taklīf* (Verantwortlichkeit) lediglich das Nutzungsrecht. Daher hat er bei der Verwaltung dieses ihm anvertrauten Vermögens die Vorschriften Gottes zu befolgen.⁶² In diesem Kontext wird vor allem der Koranvers 24:33 zitiert: „Und gebt ihnen etwas von dem Vermögen Gottes, das er euch gegeben hat.“⁶³

Dennoch gewährt die *šarīʿa* dem Menschen den Anspruch auf privates Eigentum. Sie erlaubt ihm nach persönlichem Reichtum zu streben, irdische Güter zu erwerben und stellt die

⁶⁰ Vgl. u. a. Sure 9: 34. Dort heißt es: „Denjenigen nun, die Gold und Silber horten und es nicht um Gottes willen spenden, verkünde (daß sie dereinst) eine schmerzhaftige Strafe (zu erwarten haben). Vgl. Paret, Rudi: *Der Koran*. S. 154.

⁶¹ Darunter sind die seit der letzten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts innerhalb islamischer Gelehrtenkreisen entstandenen Ansätze zu Islamisierung und Abgrenzung des Wirtschaftslebens von kapitalistischen und sozialistischen Wirtschaftssystemen zu verstehen. Der Zusammenhang zwischen diesen Ansätzen und der Entwicklung des Islamic Banking wird im nächsten Kapitel ausführlich behandelt. Schon jetzt sei darauf hingewiesen, dass Islamic Banking ein Produkt solcher Diskussionen ist.

⁶² Vgl. u.a. al-Banhān, Muḥammad Fārūq, o. T. (der zweite Aufsatz). In: *Aṭar Taṭbīq an-Niẓām al-Iqtisādī fī al-Muḡtamaʿ, min al-buḥūt al-muqaddama li-Muʿtamar al-Fiḥ al-Islāmī alladī ʿaqadathu Ğāmiʿat al-Imām Muḥammad Ibn-Suʿūd al-Islāmīya bi-r-Riyāḍ sanat 1396*. Riad, Maṭābiʿ Ğāmiʿat al-Imām Muḥammad al-Islāmīya. 1984. S. 298ff.

⁶³ Paret, Rudi: *Der Koran*. S. 289.

rechtlichen Rahmenbedingungen her, die dieses Eigentum schützen sollen.⁶⁴ Die *šarīʿa* schränkt den Anspruch auf privaten Reichtum allerdings auch ein. So müssen das Erwerben von Reichtum und die Produktion von Gütern im Rahmen des so genannten *māl mutaqaawim* (schätzbares; verwendbares Vermögen) liegen. Darunter ist das Besitzen und das Handeln mit allen Dingen, über deren Sachwert Konsens unter den Menschen herrscht und deren Nutzung die islamische Gesetzgebung für erlaubt (*mubāḥ*)⁶⁵ erklärt, zu verstehen. Das Anhäufen vom Reichtum durch *ribā*- bzw. Zinsgeschäfte, Risikogeschäfte (*ġarār*)⁶⁶, Alkohol- und Erotikindustrie, etc. ist hingegen verboten (*ḥarām*), da diese Geschäfte unter die Kategorie *māl ġair mutaqaawim* (unschätzbares; nicht verwendbares Vermögen) fallen, welche der Gesellschaft keinen Nutzen bringen würde.⁶⁷

Aus der Vorstellung, dass Gott der alleinige, tatsächliche Eigentümer irdischer Güter ist und dass der Mensch nur das Nutzungsrecht genießt, leiten die Vertreter der islamischen Wirtschaftsordnung ab, dass das Kapital aus Sicht der *šarīʿa* den Märkten nicht entzogen werden darf. Es soll in die Dienste der Gemeinschaft (*umma*) gestellt werden. Man begehe eine Sünde, wenn man ohne einen ernsthaften Grund sein Kapital, welches zur Befriedigung seiner legitimen Bedürfnisse nicht benötigt wird, nicht anlegen würde.⁶⁸ Daher sind Muḥammad Qalʿaġī zufolge die Muslime heutzutage verpflichtet den Überschuss an ihrem Kapital in einer islamischen Finanzinstitution auf der Basis der Beteiligung an eventuellen Gewinnen zu investieren.⁶⁹

In der Literatur zur islamischen Wirtschaftsordnung und Islamic Banking werden zwei wichtige Prinzipien diskutiert, die für islamische Investitionen von großer Bedeutung sind.

⁶⁴ Als konkrete Beispiele für den Schutz des Privateigentums durch die *šarīʿa* sei hier auf die Richtlinien des islamischen Vertragsrechts hingewiesen; vgl. hierzu u. a. Linant de Bellefonds, Yvon: *Traité de droit musulman comparé, théorie générale de l'acte juridique*. Paris, Mouton, 1965.

⁶⁵ Die *šarīʿa* unterscheidet zwischen verpflichtend (*farḍ*), empfehlenswert (*mandūb*), erlaubt (*mubāḥ*), verpönt (*makrūh*) und verboten (*ḥarām*). Vgl. hierzu u. a. Schacht, Joseph: *An introduction*. S. 121.

⁶⁶ *Ġarār* hat keine eindeutige Definition, sondern stellt vielmehr ein recht breites Konzept dar, dessen Anwendungsbereich sich im Laufe der Zeit erheblich vergrößert hat. Inzwischen sind unter *ġarār* prinzipiell jene Transaktionen, die eine Form von Ungerechtigkeit für eine der beteiligten Parteien, Spekulationen (wie z.B. Bankgeschäften über Futures) beinhalten, oder im Rahmen von Glückspiel (*maisir*) getätigt werden, erfasst. Die Verbot von *ġarār* und *ribā* sind die wichtigsten Elementen zur Rechtfertigung der Entstehung von Islamic Banking and Finance sowie von der Ablehnung konventioneller Bankgeschäfte durch gläubige Muslime. Vor allem ist *ġarār* von großer Bedeutung für die Etablierung einer islamkonformen Versicherungsalternative „*takāful*“. Zu *ġarār* im Einzelnen vgl. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law, riba, gharar and Islamic Banking*. Cambridge, Cambridge University Press. 1986. S. 62-106; Schacht, Joseph: *An Introduction*. S. 146ff.; Obaidullah, Mohammed: *Islamic financial services*. Jeddah. 2005. S. 29ff.

⁶⁷ Al-Banhān, Muḥammad Fārūq, o. T. (der zweite Aufsatz). In: *Aṭar Taṭbīq an-Nizām al-Iqtisādī fī-al-Muġtamaʿ, min al-buḥūt al-muqaddama li-Muʿtamar al-Fiḥ al-Islāmī alladī ʿaqadathū Ġāmiʿat al-Imām Muḥammad Ibn-Suʿūd al-Islāmīya bi-r-Riyāḍ sanat 1396*. Riad, Maṭābiʿ Ġāmiʿat al-Imām Muḥammad al-Islāmīya. 1984. S. 290.

⁶⁸ Qalʿaġī, Muḥammad Rauwās: *Mabāḥiṭ fī al-iqtisād al-islāmī, min uṣūlihī al-fiqhīya*. Beirut, Dār an-Nafāʿis. 1991. S. 125.

⁶⁹ Qalʿaġī, Muḥammad Rauwās: *Mabāḥiṭ fī al-iqtisād al-islāmī*. S. 126.

Diese sind das Prinzip der Nicht-Schädigung und das des Altruismus. Beide bilden nach Nienhaus die Grundpfeiler der islamischen Wirtschaftsmoral.⁷⁰ Gemäß dem Prinzip der Nicht-Schädigung dürfen Gewinne nicht auf Kosten anderer oder der Gesellschaft erzielt werden. Man würde beispielsweise dieses Prinzip verletzen, wenn man Geschäfte in der Kategorie des *māl ġair mutaqaawim* führt. Eine vollständige, ausnahmslose Befolgung dieses Prinzips ist allerdings unrealistisch. Denn es gibt kaum eine wirtschaftliche Betätigung, die andere nicht in irgendeiner Art beeinträchtigt. Dies erkannten auch die Vertreter der islamischen Ökonomik an. Daher machten sie gestützt auf Arbeiten von früheren Rechtsgelehrten die Implikationen des Prinzips der Nicht-Schädigung deutlich und formulierten Bedingungen, nach denen eine Art der Güterabwägung in den Fällen vorgenommen werden soll, in denen individuelle Handlungen zu Schädigungen anderer führen.⁷¹ Generell liefert diese Diskussion dem Wirtschaftsleben die Maxime, dass das Gemeininteresse über Individualinteressen steht.⁷² Diese Maxime wird durch das Prinzip des Altruismus vervollständigt. Demnach ist das reine Streben nach Gewinnmaximierung abzulehnen. Vielmehr sollte sich der Einzelne bei der Aneignung von Reichtum an den Interessen der Gemeinschaft orientieren.⁷³

Eine Sozialbindung des Kapitals schreibt zudem die *šarīʿa* vor, indem sie jedem freien volljährigen Muslim die Zahlung von der so genannten Sozialabgabe *zakāt*⁷⁴ zur Pflicht macht. Diese Abgabe wird auf das produktive Vermögen (Geld, Dividendenpapiere, die daraus erzielten Einkünfte, physische Güter, etc.) oder auf das Nettoeinkommen (abzüglich Schulden) erhoben, welches das festgelegte Mindesteinkommen (*niṣāb*) übersteigt und mindestens ein Jahr (*ḥawl*) lang im Besitz des Abgabepflichtigen gewesen ist. Die *zakāt* für das Geldkapital beträgt 2,5% auf das jährliche Mindesteinkommen, welches dem Wert von etwa 85 Gramm Gold entspricht.⁷⁵ Interessant ist es hier zu erwähnen, dass in den Ansätzen

⁷⁰ Nienhaus, Volker: *Islam und moderne Wirtschaft, Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven*. Graz, Verlag Styria. 1982. S. 67.

⁷¹ Vgl. Ebenda S. 67ff.

⁷² Ebenda S. 69; Qal' aġī, Muḥammad Rauwās: *Mabāḥiṭ fī al-iqtisād al-islāmī*. S. 60.

⁷³ Ebenda S. 70.

⁷⁴ Die Zahlung der *zakāt* an Arme und Bedürftige bildet neben dem Glaubensbekenntnis, dem Gebet, dem Fasten und der Pilgerfahrt nach Mekka die sogenannten fünf Säulen des Islam. Es lassen sich aus dem Koran keine Einzelheiten zur *zakāt* entnehmen. Diese wurden von späteren Gelehrten unter Heranziehung bestimmter *aḥādīṭ* entwickelt. Einen Überblick über die Behandlung der *zakāt* in den primären Rechtquellen, über die in *fiqh* vertretenen Auffassungen bezüglich deren Betreibung und Verteilung und über die Aktionen und Diskussionen, die diese Abgabe in der Vergangenheit und in der Gegenwart ausgelöst hat, bietet der Artikel von Zysow in der *Encyclopaedia of Islam*. Vgl. hierzu Zysow, A.: "Zakāt (a.)." In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. P. Bearman; Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; W.P. Heinrichs (Hrsg.). Brill Online. Universitaetsbibliothek Tuebingen, 2010. Abrufbar unter: <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1377> (zuletzt aufgerufen am 25 Juni 2010).

⁷⁵ Dies ist anhand der bereits in der islamischen Jurisprudenz festgelegten *zakāt* für Gold und Silber bestimmt worden, da diese drei Dinge sich einen gemeinen Nenner (*ʿilla*) teilen, nämlich die Eigenschaft der *tamanīya*,

mancher Befürworter der islamischen Wirtschaftsordnung wie Hatem Imran *zakāt* zusätzlich zu ihrer Bedeutung als ein „gerechtes“ Umverteilungsinstrument von Reichtum innerhalb der Gesellschaft die Funktion der Kompensation von Nachteilen zugeordnet wird, die durch das islamische Zinsverbot eventuell zu Stande kommen können: Während dieses Verbot eine zurückhaltende Verhaltensweise der Geldkapitalgeber verursachen kann, sieht die Imran in der Zahlung der *zakāt* einen auslösenden Faktor für ein über den prozentualen Satz der *zakāt* hinaus produktives Anlegen des zurückgehaltenen Geldkapitals. Der bei der Entrichtung der *zakāt* verlangte Satz von 2,5% würde außerdem dem Verfallswertsatz des Kapitals entsprechen, den die Wirtschaftswissenschaftler fordern, damit das Geld im Umlauf bleiben kann und somit der Wirtschaftskreislauf zum Wohl aller Menschen am Leben erhalten wird.⁷⁶ Dieser Vorschlag beinhaltet jedoch eine grundlegende Schwäche. Denn der reale Verfallswert des Geldes ist in der Volkswirtschaftslehre durch die Inflation zu erklären. Die Inflationsraten sind aber aufgrund verschiedener Faktoren wie dem des Geldmengeangebots und der Nachfrage nach Kapital auf den Finanzmärkten variabel und können somit nicht auf Dauer auf ein konstantes Niveau von 2,5 %, welches die *zakāt* für die Besteuerung des Geldkapitals vorsieht, gerechnet werden.

2. *Ribā* in den primären Rechtsquellen und in der klassischen *fiqh*-Lehre

2.1 Allgemeines zum Begriff *ribā*

Um die Grundlage für ein besseres Verständnis der Problematik des *ribā* erstellen zu können, sollen vor der Behandlung des *ribā* in den primären Rechtsquellen und dessen Interpretationen in der klassischen *fiqh*-Lehre zunächst wichtige Kenntnisse zum Wort *ribā* ausgeführt werden. *Ribā* stellt das Substantiv des ersten Stamms der Wurzel r-b-w dar und kann als „Wachsen“, „Sich Erhöhen“, „hohen Rang“ u.ä. übersetzt werden.⁷⁷ Zur Hervorhebung der wörtlichen Bedeutung des Begriffs *ribā* wird oft auf das aus derselben Wurzel abgeleitete Wort *rābiya* verwiesen, welches das, was aus der Erde herausgewachsen ist, bedeutet.⁷⁸ Auch im Koran kommen die aus der Wurzel r-b-w stammenden Formen an

welche Lohlker mit dem Wort „Preiseigenschaft“ bzw. „Preismesser“ wiedergibt (vgl. Lohlker: *Das islamische Recht im Wandel* S. 125.). Siehe hierzu den neunten Beschluss der dritten Versammlung der International Islamic Fiqh Academy (*maǧmaʿ al-fiqh al-islāmī ad-daulī*) Abrufbar unter: <http://www.fiqhacademy.org.sa/> (zuletzt aufgerufen am 26.06.2010).

⁷⁶ Imran, Hatem: *Das islamische Wirtschaftssystem, Normen und Prinzipien einer alternativen Ökonomie*. 2. Aufl. Bremen, CT Salzwasser-Verlag. 2008. S. 48

⁷⁷ Vgl. hierzu u. a. Rahman, Fazlur: Riba and Interest. In: *Islamic Studies* 3 (1964), S. 1

⁷⁸ Homoud, Sami H.: *Islamic Banking*. S. 46.

verschiedenen Stellen vor und werden in der Bedeutung von „wachsen“, „prosperieren“, „Erhöhung“, „Hügel“, „anschwellen“, „großziehen“ und „mächtig sein“ verwendet.⁷⁹

Zusätzlich zu seinen lexikographischen Bedeutungen bezeichnete das Wort *ribā* in der vorislamischen Zeit (*ḡāhilīya*) eine gebräuchliche Transaktion, bei welcher der Gläubige dem Schuldner bei der Fälligkeit einer Schuld die Wahl ließ, entweder seine Schulden zu begleichen oder gegen die Erhöhung der Schuld den Fälligkeitstermin auf einen späteren Zeitpunkt hinauszuschieben.⁸⁰ Wie sich noch zeigen wird, ist sowohl im klassischen als auch im modernen Diskurs über das *ribā*-Verbot viel über den *ribā al-ḡāhilīya* spekuliert worden. Die Frage, ob es sich dabei um Geschäfts- oder aber um Konsumkredite handelte, wird beispielsweise von den modernen muslimischen Interpreten des *ribā* so unterschiedlich behandelt, wie es zur Untermauerung der eigenen Position nötig ist. Die Theoretiker der islamischen Wirtschaftsordnung und Befürworter eines generellen Zinsverbots vertreten oft die Ansicht, dass *ribā*-Transaktionen in der vorislamischen Zeit insbesondere unter den Kaufmännern zur Finanzierung ihrer Handelsgeschäfte verwendet worden seien und weisen hierbei auf die damalige Rolle Mekkas als Handelszentrum der arabischen Halbinsel hin. Daher sei das *ribā*-Verbot auch auf die modernen Geschäftskredite konventioneller Banken auszudehnen.⁸¹ Die Vertreter einer „liberalen“ Interpretation des *ribā* sind hingegen der Meinung, dass *ribā* in der Zeit der *ḡāhilīya* hauptsächlich die für den Konsum bestimmten Darlehen betreffen würde. Diese Praxis habe die *ṣarīʿa* deshalb untersagt, weil sie zum Ausnutzen der Notlage der Armen und somit zur wucherischen Ausbeutung innerhalb der Gesellschaft führen würden.⁸² Festzuhalten ist, dass *ribā* vor der Etablierung des Islam ein Bestandteil der arabischen Gesellschaft war. Seine noch heute meist gebräuchliche Bedeutung als jegliches qualitatives oder quantitatives Ungleichgewicht in Schuldverhältnissen und seine damit verbundene negative Bewertung innerhalb der Gesellschaft eignete er sich im Laufe der Weiterentwicklung der *ṣarīʿa* an, wie im Folgenden zeigen wird. Ob die Araber die *ribā*-Transaktion schon in vorislamischer Zeit als etwas moralisch Verwerfliches empfunden hatten oder nicht, ist für diese Arbeit weniger interessant und soll deshalb in den Hintergrund gerückt werden.

⁷⁹ Vgl. Sure 22: 5; Sure 33: 39; Sure 2: 265; Sure 23:50; Sure 13:17; Sure 13: 17; Sure 16:92.

⁸⁰ So die gängige Definition des *ribā al-ḡāhilīya* in der islamischen klassischen Literatur. Einzelheiten hierfür siehe Kapitel III Abschnitt 2.2. u. 2.3.

⁸¹ Vgl. u.a. Abū Zahra, Muḥammad: *Buḥūṭ fī ar-ribā*. Kuwait, Dār al-Buḥūṭ al-ʿIlmīya. 1970. S. 53f.

⁸² Vgl. u.a. al-ʿAṣmāwī, Muḥammad Saʿīd: *ar-Ribā wa al-fāʿida fī al-islām*. Kairo, Dār Sīnā li-ʿan-Našr. 1988. S. 32.f.

In der Literatur wird das Wort *ribā* in seinem *šarīʿa*-Kontext häufig mit „Zins“ oder „Wucher“ übersetzt.⁸³ Dadurch kann aber nicht immer der exakte Inhalt des Begriffs *ribā* wiedergegeben werden. Wucher im Sinne des deutschen § 138 BGB hat bestimmte Voraussetzungen, wie etwa das Vorliegen einer Zwangslage und ein auffälliges Missverhältnis zwischen den geschuldeten Leistungen. Moderate Zinsanteile fallen aber nicht darunter.⁸⁴ In manchen klassischen Werken und in den Ansätzen moderner Propagandisten für islamische Wirtschaftslehre wird jegliche Art von Erhöhung strikt abgelehnt. Daher würde eine Übersetzung mit „Wucher“ nicht alle Inhalte des *ribā* abdecken. Es wäre auch falsch, *ribā* als Zins zu übersetzen, weil dies nicht alle Austauschgeschäfte erfassen würde, die von fast allen Gelehrten aufgrund des *ribā* für nichtig erklärt werden und auf die in den folgenden Kapiteln eingegangen wird. Aus diesem Grund weisen einige Autoren zutreffenderweise daraufhin, dass es fatal wäre, *ribā* in irgendeine Sprache zu übersetzen und dass dies der Hauptgrund für ein falsches Verständnis der Thematik des *ribā*-Verbots sei.⁸⁵ Um diesen Fehler zu umgehen, wird im Folgenden bei der Behandlung des *ribā* auf das arabische Originalwort und nicht auf eine bestimmte Übersetzung zurückgegriffen.

2.2 *Ribā* im Koran

Das koranische *ribā*-Verbot beruht auf einigen Versen aus unterschiedlichen Suren. Es fällt allerdings schwer, eine einheitliche Darstellung bezüglich dessen, was man dort unter *ribā* ganz genau zu verstehen hat, festzustellen. Vielmehr bedürfen die *ribā*-Verse –wie es für den Koran charakteristisch ist – einer Auslegung, was zu vielfältigen Interpretationen führt.

Der erste in diesem Zusammenhang offenbarte Vers ist der Vers 39 der mekkanischen Sure *ar-rūm*, 30. Gestützt auf die Ereignisse und Botschaften, die diese Sure vermittelt, könnte dieser Vers spätestens im vierten oder fünften Jahr (d. h. 614 oder 615 n.Ch.) nach Muḥammads Berufung zum Gesandten Gottes herabgesandt worden sein.⁸⁶ Er lautet: „Und was ihr an *ribā* gebt, dass es im Vermögen der Leute anwachse, das bringt bei Gott keinen Segen ein. Was ihr aber in frommer Gesinnung an Almosen [*zakāt*] gebt – (die so handeln)

⁸³ Der Begriff *ribā* wird im Englischen meistens mit „interest“ gleichgesetzt.

⁸⁴ Amereller, Florian: *Hintergründe des „Islamic Banking“, rechtliche Problematik des riba-Verbot in der Shariʿa und seine Auswirkungen auf einzelne Rechtsordnungen arabischer Staaten*. Berlin, Drucker & Humblot. 1994. S. 45.

⁸⁵ Vgl. Rahman, Fazlur: *Riba and Interest*. S. 1; Katouzian, Homa: *Riba and interest in an Islamic political economy*. In: *Peuples Méditerranéens* 14 (1981), S. 108; Amereller, Florian: *Hintergründe des „Islamic Banking“* S. 46

⁸⁶ Rahman, Fazlur: *Riba and Interest*. S. 3.

sind die, die (ihr Guthaben tatsächlich) verdoppeln.“⁸⁷ Bemerkenswert ist es anzumerken, dass dieser Vers *ribā* nur ablehnt, aber nicht ausdrücklich verbietet - im Gegensatz zu späteren Versen. Dass diese Ablehnung schon in den ersten Jahren der islamischen Religion getroffen wurde, ist mit Inhalt und Botschaft der Suren, die in Mekka offenbart worden sind, vereinbar. Rahman erklärt dies folgendermaßen: „It is not at all surprising that *riba* is condemned in so early a revelation; rather the absence of such early condemnation could not have only been surprising but also contrary to the wisdom of the Qur'an. The Meccan verses of the Quran are replete with the denunciation of the economic injustice of contemporary Meccan society, the profiteering and stinginess of the rich, and their unethical commercial practice such as cheating in the weight and measurements etc. How is it possible, then, that the Quran would have failed to condemn an economic evil such as *riba*?“⁸⁸

Als die Muslime von Mekka nach Medina auszogen und dort politisch dominierten, wurde zunächst *ribā* in der Sure 3, *āl 'imrān* Vers 130 kategorisch verboten: „Ihr Gläubigen! Nehmt (wörtl. verzehrt) nicht *ribā* durch andauerndes Verdoppeln [*aḍ'āf^{am} muḍāfat^{am}*]! Fürchtet Gott! Vielleicht wird es euch (dann) wohlgehen.“⁸⁹ Eine ausführlichere Behandlung des *ribā* stellen die später offenbarten Verse 275 bis 279 der Sure *al-baqara* dar: „Diejenigen, die *ribā* treiben (wörtl. verzehren), werden (dereinst) nicht anders dastehen als wie einer, der vom Satan erfasst und geschlagen ist. (so dass er sich nicht mehr aufrecht halten kann). Dies wird geschehen, weil sie sagen: 'Veräußerungsgeschäft [*bat^c*] und *ribā* sind ein und dasselbe.' Gott hat aber das Veräußerungsgeschäft erlaubt und *ribā* verboten. Und wenn zu einem eine Ermahnung von seinem Herrn kommt, (das Treiben von *ribā* zu unterlassen) und er dann (damit) aufhört, so sei ihm (belassen), was er bereits (an *ribā*-Zahlungen) erhalten hat! Und die (letzte) Entscheidung über ihn steht aber Gott. Diejenigen aber, die (künftig *ribā*-Geschäfte) wieder treiben, werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen. Gott läßt den *ribā* dahinschwenden, aber er läßt (den himmlischen Lohn) der Almosen anwachsen. Gott liebt keinen, der gänzlich ungläubig [*kaffār*] und ein Sünder ist. Denen, die glauben und tun, was recht ist, das Gebet [*ṣalāt*] verrichten und die Almosensteuer [*zakāt*] geben, steht bei ihrem Herrn reichlich Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein. Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott! Und lasst künftig den *ribā* bleiben, wenn ihr denn gläubig seid! Wenn ihr (dies) nicht tut, dann sei euch Krieg angesagt von Gott und seinem Gesandten!

⁸⁷ Paret's Übersetzung von *ribā*-Versen, die im Folgenden zitiert werden, fehlt es manchmal an Genauigkeit. Aufgrund dessen werden sie in überarbeiteter Form wiedergegeben.

⁸⁸ Rahman, Fazlur: *Riba and Interest*. S. 3.

⁸⁹ Vgl. Paret, Rudi: *Der Koran*. S. 56. Siehe Anm. 87.

Wenn ihr euch jedoch bekehrt (und auf weiters Nehmen vom *ribā* verzichtet), steht euch euer (ausgeliehenes) Kapital zu, so dass weder ihr Unrecht tut noch euch Unrecht getan wird.“⁹⁰

Die zuletzt angeführten Verse seien so kurz vor Muḥammads Tod offenbart worden, dass sie von ihm selbst niemals ausgelegt werden konnten.⁹¹ Dennoch handelt es sich hierbei – wie auch in den beiden anderen Koranstellen - um den so genannten *ribā al-ġāhilīya*, welche die Araber vor dem Islam praktiziert hatten. Hierfür würde der in den meisten Korankommentaren dargestellte Offenbarungsanlass (*sabab an-nuzūl*) von Sure 2, 278 sprechen. Demnach sollte dieser Vers in Bezug auf eine Gruppe von Menschen herabgesandt worden sein, die zum Islam konvertiert waren und gegenüber anderen *ribā*-Geschäfte während der *ġāhilīya* getätigt hatten, wobei sie einen Teil der ihnen ursprünglich zustehenden *ribā*-Schuld schon erhalten hatten. Dieser bereits zurückgezahlte Teil der Schuld sei ihnen erlaubt, die Aneignung des restlichen Teils der Schuld aber verboten worden.⁹²

Umstritten ist allerdings unter den muslimischen Gelehrten, wie die *ribā*-Transaktionen in der Zeit von *al-ġāhilīya* abgewickelt wurden. Ibn Ğarīr Abū Ğa'far Muḥammad aṭ-Ṭabarī (gest. 310/953), einer der bekannten Korankommentatoren, beschreibt den *ribā* der vorislamischen Zeit als einen Aufschlag, welchen der zahlungsunfähige Schuldner bei Fälligkeit dem Gläubigen vorgeschlagen hatte, um den Fälligkeitstermin auf einen späteren Zeitpunkt verschieben zu können.⁹³ Ein Schuldverhältnis kam in jener Zeit meist dadurch zustande, dass jemand bei einem Anderen etwas kaufte und die Zahlung der Forderung auf einen bestimmten Termin verschoben wurde. Wurde dieser Termin fällig und konnte der Käufer die Schulden nicht zahlen, dann bekam der Gläubiger ein Entgelt für die Stundung der Schulden.⁹⁴ Einen am Beginn des Schuldverhältnisses vereinbarten Aufschlag erkannten somit die Araber in der *ġāhilīya* nicht. Dies stellt aṭ-Ṭabarī konkreter bei seiner Auslegung der Sure 3:130 dar:

„Er, der Hoherhabene, meint damit: Oh ihr, die ihr an Gott und an seinen Gesandten glaubt! Praktiziert nicht den *ribā*, jetzt wo ihr im Islam seid und nachdem Gott euch zu ihm rechtgeleitet hat, wie ihr ihn zu ihrer vorislamischen Zeit praktiziertet! Sie hatten zu ihrer vorislamischen Zeit den *ribā* (wie folgt) praktiziert: Hatte einer von ihnen eine Forderung [*māl*] auf einen bestimmten Termin hin bei jemandem andern, so verlangte er beim

⁹⁰ Vgl. Paret, Rudi: Der Koran. S. 25. Siehe Anm. 87.

⁹¹ Abī Ğa'far Muḥammad, Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi' al-bayān fī ta'wīl āy al-qur'ān*. Bd.6. Miṣr, Dār al-Ma'ārif. 1954. S. 37f. Dabei stützt sich aṭ-Ṭabarī auf eine Überlieferung von dem zweiten Kalifen 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb (reg. 13-23/ 634-644), in der er dies ausdrückt. Er verlangt dort außerdem, dass es aufgrund dieser Tatsache notwendig sei, die Handlungen (*mutasābihāt*), die auch nur vielleicht zum Entstehen von *ribā* führen könnten, zu vermeiden

⁹² Vgl. hierzu u. a. Abī Ğa'far Muḥammad, Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi' al-bayān*. Bd. 6, S. 6 22f.; Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl: *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*. Bd. 1. Kairo, Maṭba'at al-Istiqāma. 1956. S. 330f.

⁹³ Abī Ğa'far Muḥammad, Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī: *Ĝāmi' al-bayān*. Bd. 6, S. 8.

⁹⁴ Ebenda

Fälligkeitstermin diese Forderung von dem Schuldner zurück. (Im Fall, dass der Schuldner nun zahlungsunfähig war), sagte er (der Schuldner) ihm (dem Gläubiger): Stunde mir deine Forderung und ich erhöhe sie und so machten sie es dann. Das ist der *ribā*, der sich stets verdoppelt hatte. Als sie zum Islam übertreten waren, hat Gott, der Hoherhabene, ihnen diesen untersagt.“⁹⁵

Aṭ-Ṭabarī belegt dies unter anderem mit einem Bericht von Zaid b. Aslam (gest. 136/753-54), welcher über dessen Vater überliefert wird. In ihm wird der *ribā al-ġāhilīya* im Sinne der jährlichen Verdoppelung der Schuld bzw. des Alters des Tieres bei Nichterfüllung der Forderung vollzogen. Ging es in einem Schuldverhältnis um Kamele, so wurde für die Stundung der fälligen Forderung ein anderes Kamel verlangt, welches älter als das am Beginn des Schuldverhältnisses ausgeliehene Kamel sein sollte. Bei Nichterfüllung der Schuld im nachfolgenden Jahr musste erneut ein Kamel vereinbart werden, welches wiederum älter als das für die erste Stundung verlangte Kamel war, und so weiter. Für Geldleihen⁹⁶ galt das Gleiche.⁹⁷

Aṭ-Ṭabarī's Beschreibung des *ribā*, welchen der Koran verbieten sollte, ist in den später entstandenen Korankommentaren immer wieder rezipiert worden, so dass diese Schilderung die weitverbreiteste Auffassung unter den Korankommentatoren darstellt.⁹⁸

Infolgedessen kann das koranische *ribā*-Verbot wie folgt zusammengefasst werden: Der Koran untersagt einen in vorislamischer Zeit üblichen Handelsbrauch, bei dem die ursprüngliche Schuld immer wieder verdoppelt wurde, wenn der Schuldner säumig war. Eine Mehrzahlung wurde weiterhin nicht bereits am Beginn des Schuldverhältnisses vereinbart. Sie erfolgte erst bei der Zahlungsunfähigkeit des Schuldners. Des Weiteren scheint in der Zeit der *ġāhilīya* ein bestimmter rechtlicher Rahmen im heutigen Sinne, welcher sowohl die Rechte des Schuldners als auch die des Gläubigers gewährleisten soll, nicht vorhanden gewesen zu sein. Die beiden Akteure agierten damals vielmehr ungeschützt und meist zu Gunsten des Gläubigers. Denn die Praxis der stetigen Vervielfachung der Forderung drängte den Schuldner immer wieder zu neuem Verschulden, bis er völlig unfähig wurde, die angehäuften

⁹⁵ Wörtlich: „*ya'nī bi-dālika ġalla tanā'uhū yā 'ayyuhā allāna āmanū bi-llāh wa-rasūlihī lā ta'kulū ar-ribā fī islāmikum ba'da id hadākum lahū, kamā kuntum ta'kulūnahū fī ġāhilīyatikum wa-kāna akluhum dālika fī ġāhilīyatihim anna ar-raġul minhum kāna yakūnu lahū 'alā ar-raġul māl ilā aġal fa-idā ħalla al-aġal ṭalabahū min šāhibihī fa-yaqūlu lahū alladī 'alaihī al-māl: aḥḥir 'annī dainaka wa-azīduka 'alā mālika. fa-yaf'alān dālika. fa-dālika huwa „ar-ribā aḍ'āf^{en} muḍā'afat^{en}“ fa-nahāhum 'azza wa-ġalla fī islāmihim 'anh.*“ Ebenda Bd. 7, S. 204.

⁹⁶ Wörtlich: *al-'ain*. aṭ-Ṭabarī verweist hierbei auf Gold, Silber u.ä.

⁹⁷ Ebenda Bd. 7, S. 205.

⁹⁸ Vgl. hierzu u. a. az-Zamaḥṣarī, Maḥmūd Ibn'Umar: *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuġūh at-ta'wīl*. Bd. 1. Kairo. 1890. S. 319ff.; Ibn Kaṭīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl: *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm*. Bd. 1. S. 326ff. u. S. 403f.

Schulden auszugleichen. Als Folgen solch einer Praxis waren Verarmung und Versklavung des Schuldners nicht auszuschließen.⁹⁹ Von diesen Überlegungen ausgehend kann ein Verbot der verzinslichen Kreditvergabe, die einen großen Bestandteil der Praxis des modernen Bankwesens ausmacht und gewissen rechtlichen Regeln unterliegt, nicht im Koran festgestellt werden.

Die beiden Korankommentatoren Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī Al-Ġaṣṣās (gest. 370/980) und Muḥammad Ibn ʿUmar Faḥruddīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) beschreiben *ribā* in der *ġāhilīya*-Zeit anders als aṭ-Ṭabarī - sowie auch als die meisten klassischen Korankommentatoren. In „*Aḥkām al-Qurʿān*“ betont al-Ġaṣṣās, dass die Akteure einer *ribā*-Transaktion in der *ġāhilīya* schon zum Zeitpunkt des Schuldverhältnisabschlusses eine festgelegte Mehrzahlung (*ziyāda mašrūṭa*) für die Entlohnung des ausgeliehenen Kapitals vereinbarten.¹⁰⁰ Ar-Rāzī geht bei seiner Schilderung des *ribā* der *ġāhilīya* einen Schritt weiter. Ihm zufolge handelte es sich hierbei um zwei Aufschläge. Der eine sollte bereits am Beginn der Vereinbarung festgestellt und vom Schuldner während der Laufzeit der Schuld in monatlichen Raten abgezahlt werden. Der andere sollte beim Auftreten des Fälligkeitstermins und der Zahlungsunfähigkeit erfolgen, um den Rückzahlungstermin hinausschieben zu können: „(In vorislamischer Zeit.) hatten sie (die Araber) Darlehen unter der Bedingung eingeräumt, einen monatlichen bestimmten Betrag zu bekommen, wobei das verliehene Kapital immer gleich blieb. Bei der Fälligkeit des Rückzahlungstermins verlangte dann der Gläubiger von dem Schuldner das verliehene Kapital zurück. Falls er nicht zurückzahlen konnte, schoben sie den Fälligkeitstermin hinaus und erhöhten (gleichzeitig) die Forderung. Das ist der *ribā*, welchen sie in der Zeit der *ġāhilīya* getrieben hatten.“¹⁰¹

Für die Vertreter der islamischen Wirtschaftsordnung und Befürworter eines generellen Zinsverbots dienen al-Ġaṣṣāsʿ und ar-Rāzīʿs Beschreibung von *ribā* der *ġāhilīya* als ein wichtiges Argument dafür, dass das *ribā*-Geschäft in vorislamischer Zeit genau wie die Zinstransaktionen der modernen Wirtschaft betrieben wurden, da damals auch eine Vereinbarung einer Mehrzahlung zum Zeitpunkt des Darlehensvertragsabschlusses getroffen

⁹⁹ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking and interest, a study of the prohibition of riba and its contemporary interpretation*. Leiden [u.a.], Brill. 1996. S.28f. Hierbei stützt sich Saeed auf einen von dem hanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Qaiyim überlieferten Bericht.

¹⁰⁰ al-Ġaṣṣās, Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī: *Aḥkām al-qurʿān*. Bd. 1. Istanbul, Maṭbaʿat al-Auqāf al-Islāmīya. 1917/1920 S. 464f.

¹⁰¹ Wörtlich: „*ḍālika annahum kānū yadfaʿūna al-māl ʿalā an yaʿḥuḍū kulla šahr qadr muʿaiyyan, wa-yakūna raʿs al-māl bāqī, tumma idā ḥalla ad-dain ṭālabū al-madyūn bi-raʿs al-māl, fa-in taʿaddara ʿalaihi al-adāʾ zādū fī al-ḥaqq wa-l-aḡal, fa-hādā huwa ar-ribā alladī kānū fī al-ġāhilīya yataʿāmalūna bihi.*“ Vgl. ar-Rāzī, Faḥruddīn Muḥammad Ibn ʿUmar: *at-Tafsīr al-kabīr*. Bd. 7. Bairūt, Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī. 1980. S. 85.

worden sei. Ein Verbot solcher Geschäfte werde somit durch den Koran erfasst.¹⁰² Ob diese beiden Beschreibungen von *ribā* der *ġāhiliya* als glaubwürdige Textbelege betrachtet werden können, mag allerdings bezweifelt werden. Weder al-Ġaṣṣāṣ noch ar-Rāzī führen zur Unterstützung ihrer Argumentation überlieferte Berichte an, wie sie dies in den meisten Stellen ihrer Korankommentare üblicherweise tun.¹⁰³

Ferner beschäftigt sich die klassische Koranhermeneutik kaum mit dem Sinn und der Absicht (*maqṣad*) der *šarīʿa* hinsichtlich des *ribā*-Verbots. Sie setzt sich vielmehr mit der Schilderung der Bestrafung und mit dem Zustand des *ribā*-Nehmers (*ākil ar-ribā*) am Jüngsten Tag auseinander. Ar-Rāzī weist als einer der wenigen früheren Korankommentatoren auf die sozioökonomischen Ursachen des *ribā*-Verbots hin. Zum einen habe Gott durch dieses Verbot erreichen wollen, dass die Menschen nicht vom Erwerb ihres Lebensunterhalts abgehalten werden. Wenn sich durch das *ribā*-Geschäft mühelos erheblich mehr Gewinn erzielen ließe, fände sich niemand mehr, der sich den Mühen des Erwerbslebens, des Handels, schwierigen Handwerks u.ä. unterziehen würde. Solche Tätigkeiten seien aber der Ursprung des Wohlergehens der Menschheit.¹⁰⁴ Zum anderen führe die *ribā*-Transaktion aufgrund ihrer Profitmaximierung zum Verschwinden der Güte und des rechten Verhaltens unter den Menschen sowie zur Ausbeutung der Bedürftigen durch die Reichen. Dies sei jedoch ein Vorgang, der mit der Barmherzigkeit Gottes nicht vereinbar ist.¹⁰⁵ Ar-Rāzīs rationale Begründung des *ribā*-Verbots wird von modernen Korankommentatoren,¹⁰⁶ den Theoretikern der islamischen Wirtschaftsordnung und den Befürwortern des Islamic Banking oft zitiert und weiter ausgearbeitet.¹⁰⁷

¹⁰² Hierzu u. a. Badawī, Ibrāhīm Z.: *Nazarīyat ar-ribā al-muḥarram fī aš-šarīʿa al-islāmīya*. S. 38f.; sowie Kapitel III Abschnitt 4.1 dieser Arbeit.

¹⁰³ al-Ġaṣṣāṣ' Beschreibung bewertet Abdullah Saeed als unzuverlässig. Für ihn scheint aṭ-Ṭabarīs Beschreibung eher glaubwürdig zu sein: „As Jaṣṣāṣ' assertion is not supported by historical evidence or reports and is, furthermore, not in line with earlier reports quoted by Ṭabarī, his interpretation may be regarded as unreliable.“ (Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 23) Zudem ist anzumerken, dass moderne Korankommentatoren wie Muḥammad ʿAbduh, welche ein generelles Zinsverbot aus dem Koran ableiten und *ribā* als großes Übel ansehen, auch aṭ-Ṭabarīs Beschreibung übernehmen. Zu ʿAbdūh's Interpretation von *ribā*-Versen vgl. Lohlker, Rüdiger: *Das islamische Recht im Wandel*. S. 94.

¹⁰⁴ ar-Rāzī, Faḥraddīn Muḥammad b. ʿ Umar: *at-Taḥfīr al-kabīr*. Bd. 7. S. 87

¹⁰⁵ Ebenda S. 87f.

¹⁰⁶ Hierzu u. a. Ibn ʿĀšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr*. Bd. 4. Tunis, ad-Dār at-Tūnsīya li-ʿn-Našr, 1984. S. 86f.

¹⁰⁷ Einzelheiten hierfür siehe Kapitel III Abschnitt 4.1.

2.3 *Ribā* in der Sunna

Dass die *šarīʿa* die *ribā*-Geschäfte der vorislamischen Zeit untersagt, lässt sich auch anhand von einigen Berichten aus der Sunna belegen. Einen der in diesem Zusammenhang oft zitierten *ahādīṭ* soll der Prophet kurz während seiner Abschiedswallfahrt artikuliert haben: „Jeglicher *ribā* aus der vorislamischen Zeit ist nichtig. Euch steht euer (ausgeliehenes) Kapital zu, so dass weder ihr Unrecht tut noch euch Unrecht getan wird.“¹⁰⁸

Auch in diesem *ḥadīṭ* ist eine spezifische Erklärung des Begriffs *ribā al-ġāhiliyya* nicht zu erkennen. Vielmehr waren die früheren *ḥadīṭ*-Gelehrten bei der Schilderung der *ribā*-Geschäfte der vorislamischen Zeit auf die überlieferten Belege angewiesen, in denen *ribā al-ġāhiliyya* geschildert wird. So beschreiben jeweils Anas b. Mālik und Abū-Bakr Aḥmad al-Baihaqī in Anlehnung an einen von Zaid b. Aslam überlieferten Bericht *ribā* in der Zeit der *ġāhiliyya* als eine Mehrzahlung, welche der Schuldner bei Fälligkeit und Nichterfüllung der Forderung vorschlagen sollte, um den Rückzahlungstermin auf ein späteres Datum hinausschieben zu können.¹⁰⁹ Māliks und al-Baihaqīs Beschreibungen des *ribā* der *ġāhiliyya* entsprechen somit denen, die in der Koranhermeneutik weit verbreitet sind.

Der Sunna ist außerdem eine weitere Art des *ribā*-Verbots zu entnehmen. Es handelt sich hierbei um den *ribā*, welcher beim Tausch oder Verkauf von bestimmten Handelsgütern eintreten kann und von den Rechtsgelehrten mit dem Namen *ribā al-buyūʿ* bezeichnet wird. Das Verbot solcher *ribā*-Geschäfte geht auf einen bekannten *ḥadīṭ* zurück. Er ist in allen kanonischen sunnitischen *ḥadīṭ*-Sammlungen, außer in der von al-Buḥārī überliefert und stammt aus einer Erzählung von ʿUbāda b. aṣ-Ṣāmit.¹¹⁰ Dieser soll den Propheten sagen haben hören: „Verkauft Gold gegen Gold, Silber gegen Silber, Weizen gegen Weizen, Gerste gegen Gerste, Datteln gegen Datteln, Salz gegen Salz, in gleichen Mengen und in gleichen Maßen. Wer aufschlägt oder mehr verlangt, der macht *ribā*-Geschäft.“¹¹¹

Den Tausch bzw. den Verkauf von Gütern unterschiedlicher Gattung in ungleichen Mengen wie beispielsweise Weizen gegen Datteln erklärt diese Überlieferung in ihrer ausführlichen Fassung als erlaubt. Hierfür setzt sie allerdings voraus, dass der Tausch Zug um Zug (*yad^{an} bi-*

¹⁰⁸ Wörtlich: „*alā inna kull ribā min ribā al-ġāhiliyya maḍūʿ lakum ruʿūs amwālikum lā tazlimūna wa-lā tuẓlamūna.*“ Vgl. al-Baihaqī Abū-Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn ʿAlī: *as-Sunan al-kubrā*. Bd. 5. Beirut, Dār al-Fikr. 1977. S. 275.

¹⁰⁹ Vgl. u. a. Ebenda S. 275.; Mālik, Ibn Anas: *al-Muwattaʿa*. Beirut, Dār al-Yamāma, 1999. S. 586.

¹¹⁰ Badawī, Ibrāhīm Z.: *Nazarīyat ar-ribā al-muḥarram fī aš-šarīʿa al-islāmīya*. Kairo, al-Mağlis al-Aʿlā li-Riʿāyat al-Funūn wa-ʿl-ʿĀdab wa-ʿl-ʿUlūm al-İğtimāʿīya. 1964. S. 86.

¹¹¹ Wörtlich: „*bīʿū aḍ-ḍahab bi-ḍ-ḍahab wa-ʿl-fiḍḍa bi-ʿl-fiḍḍa wa-ʿl-burr bi-ʿl-burr wa-aš-šaʿīr bi-ʿš-šaʿīr wa-at-tamr bi-ʿt-tamr wa-ʿl-milḥ bi-ʿl-milḥ sawā^{an} bi-sawā^{an} miṭl^{an} bi-miṭl^{an} fa-man zāda au-istazāda fa-qad arbā.*“ Vgl. al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn ʿAlī: *as-Sunan al-kubrā*. Bd. 5. S. 282.

yad) stattfinden muss.¹¹² Dass der quantitativ ungleiche Austausch innerhalb von Gütern derselben Gattung auch mit *ribā* affiziert werden kann und deshalb verboten ist, gehöre zu den spezifischen Wirtschaftsnormen, die der Islam ins Leben gerufen hat. Denn in solchen Transaktionen habe das Wirtschaftsleben der Araber in der vorislamischen Zeit keinen *ribā* gesehen.¹¹³

Nach der Meinung einiger Rechtsgelehrter liegt der Grund für das Verbot des quantitativ ungleichen Tauschs der sechs Güter gegen ihresgleichen (auch bei unterschiedlichen Qualitäten)¹¹⁴ darin, dass diese Güter, die für die damalige Gesellschaft von herausragender Wichtigkeit waren, nicht Gegenstand irgendwelcher Spekulationen sein und dem Markt entzogen werden sollten.¹¹⁵ Dennoch fällt es schwer, die Relevanz von solch einem grundsätzlichen Verbot zu erfassen, da ein Tausch innerhalb von Wirtschaftsgütern derselben Gattung nur bei unterschiedlichen Qualitäten infrage kommen und durchaus Sinn ergeben kann. Der Tausch von einer bestimmten Goldmenge gegen eine gleiche Goldmenge, die aber von weniger Qualität als die erstere ist, wäre beispielsweise nach dem normalen Menschverstand nicht sinnvoll. Solche Transaktionen dürften in den Märkten des alten Arabiens nicht die gängige Praxis gewesen sein. Vor allem in den klassischen *fiqh*-Kreisen verdient dieser *ḥadīṭ* trotz allem eine besondere Beachtung, wie der folgende Abschnitt zeigen wird.

Von den bereits angeführten *aḥādīṭ* ausgehend kann festgestellt werden, dass das von der Sunna behandelte *ribā*-Verbot sich auch nicht einfach auf moderne Kreditvergabe und Bankzinsen ausdehnen lässt. Einerseits bestätigt die Sunna das koranische Verbot von *ribā al-ḡāhīlīya*, welchen sowohl die Korankommentatoren als auch die *ḥadīṭ*-Gelehrten gestützt auf Zaid b. Aslams Berichte vor allem als eine zum Zeitpunkt des Vertragsabschluss nicht vereinbarte Mehrzahlung beschreiben. Diese Mehrzahlung sollte lediglich bei Fälligkeitstermin und Nichterfüllung der Forderung erfolgt werden. Andererseits lässt sich aus der Prophetentradition eine weitere Art von *ribā*-Verbot herleiten, nämlich *ribā al-buyūʿ*. Letzterer hat jedoch für die Praxis des Islamic Banking kaum Bedeutung. Entgegen der Feststellung, dass weder der Koran noch die Sunna ein eindeutiges Verbot von Zinsgeschäften im heutigen Sinne erteilen, gibt es einen *ḥadīṭ*, welcher in al-Baihaqīs Sammlung enthalten ist. Demnach soll jede Art der Leihe, die einen Nutzen mit sich mitbringt

¹¹² Ebenda S. 282.

¹¹³ Abū Zahra, Muḥammad: *Buḥūṭ fī ar-ribā*. S. 33.

¹¹⁴ Dies beruht zudem auf einem weiteren Prophetenausspruch. Hierin brachte Bilāl, ein Prophetengefährte, dem Propheten Datteln, die er gegen eine größere Dattelmenge geringer Qualität eingetauscht hatte. Als der Prophet von Bilāls Geschäft erfuhr, bezeichnete er es als eine eindeutige Art des *ribā* ist und befahl Bilāl dies nie weder zu tun. Vgl. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S.19.

¹¹⁵ Vgl. Coulson, Noël J.: *A history of Islamic law*. S. 40.

(*qarḍ ḡarra manfaʿ*), eine Art des *ribā* darstellen und daher verboten sein. Dieser *ḥadīṭ* ist, wie al-Baihaqī selbst bemerkt, aufgrund seiner lückenhaften Überlieferungskette allerdings als *mauqūf* zu bewerten, was bedeutet, dass sein Gebrauch als Argument in rechtlichen Entscheidungen fragwürdig ist.¹¹⁶

2.4 *Ribā* in der klassischen *fiqh*-Lehre

Der Großteil des Schrifttums der klassischen Rechtsgelehrten behandelt in sehr ausführlicher und komplexer Darstellung den durch die Sunna hervorgebrachten *ribā al-buyūʿ*. Losgelöst von der Identifizierung der Ursache (*ʿilla*) für das Verbot jeglichen Überschusses bei dem Tausch innerhalb der sechs Wirtschaftsgüter, die im *ḥadīṭ* von ʿ Ubāda aufgezählt sind, wollten die islamischen Juristen mittels des Analogieschlusses (*qiyās*) den *ribā al-buyūʿ* auch auf weitere Güter ausbreiten. Dabei wurde jedoch das Erfassen des rationalen Zwecks (*maqṣad*), den die *ṣarīʿa* mit diesem Verbot beabsichtigte, außer Acht gelassen: „The Jurists extended the prohibition of *riba* found in the Qurʾān and sunna to various transactions by means of analogy (*qiyās*) on the basis of the ‘efficient cause’ (*ʿilla*), not on the basis of the underlying reason or the rationale (*ḥikma*)”¹¹⁷

Ein Konsens bezüglich der Bestimmung der *ʿilla* für das *ribā*-Verbot besteht in der islamischen Jurisprudenz nicht. Vielmehr sind die Gelehrten hierbei unterschiedlicher Auffassungen. Selbst innerhalb der einzelnen Rechtschulen lassen sich in diesem Zusammenhang uneinheitliche Meinungen nachweisen. Eine detaillierte Darstellung der verschiedenen Lehrmeinungen hinsichtlich der *ʿilla* für das Verbot von *ribā al-buyūʿ* ist für die Praxis des Islamic Banking nicht vom großen Belang. Daher wird im Folgenden die Auseinandersetzung der klassischen Gelehrten mit *ribā al-buyūʿ* und dessen *ʿilla* lediglich in ihren Grundzügen dargestellt.

In Bezug auf die im ʿ Ubādas *ḥadīṭ* genannten sechs Waren, wird die *ʿilla* in *fiqh* häufig unter zwei Hauptgruppen erörtert. Einerseits Gold und Silber, andererseits die vier Nahrungsmittel, nämlich Weizen, Gerste, Datteln und Salz. Die *ʿilla* dafür, dass Gold- und Silbertransaktionen mit *ribā* affiziert werden können, liegt nach der allgemeinen Auffassung der Hanafiten in deren Eigenschaft als wiegbare Güter. Das *ribā*-Verbot weiten die Hanafiten somit per Analogieschluss auf Waren aus, welche die Eigenschaft der Wiegbarkeit haben. In diesem Zusammenhang ist interessant zu bemerken, dass die *ʿilla* des *ḥadīṭ* von ʿ Ubāda nach der

¹¹⁶ al-Baihaqī Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn ʿAlī: *as-Sunan al-kubrā*. Bd. 5. S. 350; Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit diesem *ḥadīṭ* siehe Rahman, Fazlur: *Riba and Interest*. S. 22f.

¹¹⁷ Saeed Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 35f.

klassischen hanafitischen Ansicht auf Banknoten nicht ohne Weiteres anwendbar ist. Denn Banknoten werden nämlich weder gewogen, noch gemessen, sie werden gezählt.¹¹⁸ Zudem haben die früheren hanafitischen Rechtsgelehrten den Tausch von abgezählten Gütern wie beispielsweise Eiern nicht unter dem *ribā*-Verbot erfasst, was bereits sehr früh für Kritik gesorgt hatte.¹¹⁹ Was die *‘illa* der vier Nahrungsmittel angeht, so vertreten die Hanafiten die Ansicht, dass diese Güter alles darstellen sollen, was mit einem Hohlmaß abgemessen wird.¹²⁰ Außerdem setzten sie für solche Analogien das Vorliegen eines gemeinsamen Genus vor, welches bedeutet, dass die beiden Waren denselben Namen, denselben Ursprung und dieselbe Verwendung haben sollen. Beispielsweise gehören Wein- und Dattellessig zu unterschiedlichen Genera, da sie von unterschiedlichem Ursprung sind.¹²¹

Im Gegensatz zu den Hanafiten sehen die Malikiten, die Schafiiten sowie auch die Mehrheit der Hanbaliten generell die *‘illa* von Gold und Silber als Wertmesser oder Währung (*tamanīya*) an. Hinsichtlich der *‘illa* der Nahrungsmittel sprechen die drei Rechtschulen aber nicht mit einer Stimme. Nach den Schafiiten ist die *‘illa* des *ribā*-Verbots bei den vier Waren ihre Eigenschaft als Lebensmittel. Ein Überschuss beim Tausch von allen Gütern derselben Gattung, die zum Essen oder zum Trinken geeignet sind, sei somit als *ribā* zu bezeichnen.¹²² Für die Malikiten liegt die *‘illa* hierfür auch in der Eigenschaft der Nahrungsmittel, sie dehnen lediglich den *ribā al-buyū‘* auf Nahrungen desselben Genus aus, welche gelagert werden können.¹²³ Die bekannteste Auffassung unter den Hanbaliten bestimmt hingegen die *‘illa* der vier Nahrungsmittel wie die Hanafiten als aus zwei Elementen bestehend, nämlich aus Maß und Übereinstimmung der Gattung.¹²⁴ Zu bemerken ist, dass die oben dargestellten Herleitungsmethoden verschiedener *‘illa* und die Ausdehnung des *ribā al-buyū‘* auf weitere Güter bereits früh nicht bei allen muslimischen Rechtsgelehrten auf Zustimmung stießen. So beschränkt die Rechtsschule der *Zāhiriten*¹²⁵ das *ribā*-Verbot konsequent auf die in *‘ Ubādas ḥadīth* erwähnten Güter, da sie die Verwendung des *qiyās* als Rechtsfindungsmittel ablehnen.¹²⁶ Eine Ablehnung erteilen auch die Schiiten der Ausweitung vom *ribā al-buyū‘* auf

¹¹⁸ So auch Amereller, Florian: *Hintergründe des „Islamic Banking“* S. 60.

¹¹⁹ Vgl. hierzu u. a. Saeed Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 34.

¹²⁰ Ebenda S. 34.

¹²¹ Saleh Nabil A.: *Unlawful gain* S. 19.

¹²² Ebenda S. 21.

¹²³ Ebenda S. 24.

¹²⁴ Ebenda S. 23.

¹²⁵ Die zentrale Lehre der *Zāhiriten* ist die wörtliche Auslegung des Korans und der Sunna. Der bekannteste Vertreter dieser Rechtsschule ist Ibn Ḥazm al-Andalusī (gest. 1064). Einzelheiten hierzu siehe Goldziher, Ignaz: *Die Zāhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; ein Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*. Hildesheim, Olms. 1967.

¹²⁶ Saleh Nabil A.: *Unlawful gain* S. 15.

weitere Güter. Für sie sind die in diesem Zusammenhang vorgeschlagenen *‘illa* nicht besonders aussagekräftig für den Analogieschluss.¹²⁷

Als ein weiterer Bestandteil der Diskussion der klassischen Rechtsgelehrten über das *ribā*-Verbot gilt die Teilung des *ribā* in *ribā al-faḍl* und in *ribā an-nasī’a*. Auch hier können die Rechtsschulen eine einheitlich exakte Definition dieser beiden Typen nicht anbieten, da sie unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Bestimmung der *‘illa* für das Verbot von *ribā al-buyūc* vertreten. Generell bezeichnet *ribā al-faḍl* jeden unerlaubten Überschuss, welcher bei einem zeitlich unverzögerten Tausch (*yadan bi-yad*) von zwei Gütern derselben Gattung entstehen kann. Bei *ribā an-nasī’a* handelt es sich dagegen um den Fall, bei dem Güter zeitlich verzögert ausgetauscht werden. Ob dabei ein gewichts- oder mengenmäßiger Überschuss besteht, ist nicht von Belang.¹²⁸ Die Definition des *ribā an-nasī’a* wird in manchen klassischen *fiqh*-Werken ausgeweitet, so dass sie auch das koranische *ribā*-Verbot umfasst. Der verbotene *ribā al-ḡāhiliya*, also der schon bekannte Fall, dass für einen Zahlungsaufschub ein Aufschlag gezahlt wird, sei somit eine Unterform der *ribā an-nasī’a*.¹²⁹ Es existiert des Weiteren eine andere Unterteilung des *ribā*, welche von dem bekannten hanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Qaiyim al-Ḡauziya (gest. 751/1350) vorgeschlagen wurde und eine große Rolle für den modernen Diskurs über den *ribā* spielt. Ihm zufolge ist zwischen dem offenen (*ḡalī*) und verborgenen (*ḥafī*) *ribā* zu unterscheiden. Der offene *ribā* ist nach Ibn Qaiyim mit dem *ribā an-nasī’a* gleichzusetzen. Er entspricht der in der vorislamischen Zeit üblichen Erhöhung, die immer zum Fälligkeitstermin erhoben wurde, wenn der Schuldner zahlungsunfähig war. Diese Art des *ribā* wurde durch die *ṣarī’a* als eine der schwerwiegendsten Sünden (*kabā’ir*) bezeichnet, da sie für den Schuldner mit dramatischen Folgen endete, während der Gläubiger dadurch seinen Reichtum kontinuierlich vermehren konnte.¹³⁰ Für Ibn Qaiyim steht der verborgene *ribā* hingegen für den *ribā al-faḍl*. Diese Form des *ribā* wurde nur deshalb verboten, weil sie als Mittel (*wasīla*) dienen könnte, das mit dem offenen *ribā* verbundene Übel auf anderem Wege zu realisieren. Das Verbot vom verborgenen *ribā* ist, so Ibn Qaiyim, als Vorwand (*darīc’a*) zu betrachten, den offenen *ribā* zu praktizieren. Zur Unterstützung seiner Meinung führt Ibn Qaiyim unter anderem zwei *aḥādīṭ* an. Der erste ist über Ibn ‘Abbās überliefert worden und macht offenkundig, dass es *ribā* nur bei der Stundung (*nasī’*) gebe. Im zweiten *ḥadīṭ* wird der Prophet von Abū Sa‘īd al-Ḥudrī mit folgenden Worten zitiert: „Verkauft nicht einen Dirham für zwei Dirhams. Ich fürchte, ihr

¹²⁷ Rašīd Riḍā, *Muḥammad: ar-Ribā wa al-Mu‘āmalāt fī al-Islām*. Beirut, Dār ibn Zaidūn. 1986. S. 123.

¹²⁸ Als Beleg hierfür dient der *ḥadīṭ* von ‘Ubāda. Siehe hierzu auch Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 19-26.

¹²⁹ Homoud, Sami H.: *Islamic Banking*. S. 52ff.

¹³⁰ Ibn Qaiyim al-Ḡauziya: *I’lām al-muwaqqi‘īn ‘an rabb al-‘ālamīn*. Bd. 2. Kairo, Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya. 1968. S. 154.

könnt (dadurch) *rimā* (d.h. *ribā*) begehen.“¹³¹ Aufgrund dessen kommt Ibn Qaiyim zu dem Ergebnis, dass *ribā al-faḍl*, der verborgene *ribā*, lediglich präventiv verboten und somit bei einem rechtfertigten Bedarf (*ḥāǧa*) erlaubt sei. Das Bestehen eines rechtfertigten Bedarfs sieht Ibn Qaiyim aber nur im Fall der sogenannten *‘arāyā* wie beispielsweise des Verkaufs von Schmuckstücken vor.¹³²

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die klassischen Rechtsgelehrten sich bei der Behandlung des *ribā* hauptsächlich auf den so genannten *ribā al-buyū‘* konzentrierten, dessen Verbot sich auf die Sunna zurückführen lässt. Der Fokus ihres iǧtihād richtete sich hierbei hauptsächlich darauf, aus welchen Rechtsgründen (*‘ilal*) sich das Verbot vom quantitativ ungleichen Tausch innerhalb der in ‘Ubādas *ḥadīṭ* erwähnten Waren begründen lässt, und wie schließlich dieses Verbot auf weitere Handelsgüter ausgeweitet werden kann. Zieht man aber die überragende Rolle, die der Tauschhandel in der frühislamischen Zeit spielte, in Betracht, so lässt sich erklären, warum die damaligen Rechtsgelehrten diesem Typus von *ribā* den Großteil ihrer Aufmerksamkeit schenkten.¹³³ Die nutzbringenden Darlehen (*qarḍ ḡarra manfa‘a*), die vielleicht Ähnlichkeiten mit den modernen verzinslichen Darlehen aufweisen können, wurden in den Werken klassischer Rechtsexperten in einem sehr kleinen Umfang behandelt, was implizieren kann, dass solche Darlehen für das damalige Wirtschaftsleben der Araber von geringerer Bedeutung gewesen sein dürften. Für die klassischen Rechtsgelehrten stellte vielmehr *ribā al-buyū‘* den Inbegriff von *ribā* dar.

Prinzipiell wurde das Darlehen in den klassischen *fiqh*-Kreisen als eine Form der Güte (*ma‘rūf*) verstanden, deren Vollzug eschatologische Belohnung verspricht und als Mittel zur Deckung der Interessen der Bedürftigen dient.¹³⁴ Das Vergeben von einem derartigen Darlehen zählt, so die klassischen Rechtsgelehrten, zu den *ṣarī‘atischen* Normen, die auf Basis der Freiwilligkeit (*tabarru‘*) befolgt werden können. Daher darf der Darlehensgeber im Falle einer Vereinbarung des Fälligkeitstermins die Forderungen nicht vor diesem Zeitpunkt verlangen.¹³⁵ Zudem sei es bei völliger Zahlungsunfähigkeit des Darlehensnehmers empfehlenswert, dass der Darlehensgeber auf sein geliehenes Kapital verzichte.¹³⁶

¹³¹ Ebenda S. 155.

¹³² Ibn Qaiyim al-ǧauzīya: *I‘lām al-muwaqqi‘īn*. Bd. 2. S. 159f. Ibn Qaiyims *ḥāǧa*-Konzept wird von modernen moderaten Interpreten von *ribā* auf moderne Bankzinsen ausgedehnt. Hierzu siehe Kapitel III Abschnitt 4.2.

¹³³ Einzelheiten hierzu siehe Udovitch, Abraham, L.: Reflections on the institutions of credit and Banking in the medieval Islamic Near East. In: *Studia Islamica*, 41 (1975), S. 5f.

¹³⁴ Vgl. u.a. Ibn Qudāma, al-Maqdisī ‘Abdallāh Ibn Aḥmad: *al-Muǧnī*. 3. Aufl. Bd. 4. Kairo, Dār al-Manār. 1947. S. 313. In diesem Zusammenhang zitiert er eine Fülle von *aḥādīṭ* und überlieferten Berichten, die dies belegen sollen.

¹³⁵ Vgl. u.a. Ebenda S. 314f.; al-Kāsānī, ‘Alā’ ad-Dīn Abū Bakr Ibn-Mas‘ūd: *Badā’i‘ aṣ-ṣanā’i‘ fī tartīb aṣ-ṣarā’i‘*. Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī. O.J. S. 392.

¹³⁶ Der Bezugspunkt ist hier Sure 2: 280.

Mit der Frage, ob eine zum Zeitpunkt des Darlehensabschlusses festgelegte Mehrzahlung (*ziyāda mašrūṭa*) als verboten zu erklären sei, haben sich die früheren Gelehrten auseinandergesetzt. Nach dem hanafitischen Gelehrten al-Kāsānī (gest. 587/1191) ist eine solche Mehrzahlung unzulässig (*ḥarām*). Hierfür nennt er die folgenden Gründe: Zum einen würde die Mehrzahlung solche Verträge zu verbotenen Darlehen machen, die einen Nutzen (*manfaʿa*) mit sich bringen. Zum anderen sei diese Mehrzahlung deshalb mit dem *ribā* zu vergleichen (*tušbiḥu ar-ribā*), weil sie ohne Gegenleistung (*faḍl lā yuqābiluhū ʿawāḍ*) erfolge. Jeder nicht vereinbarte Aufschlag, den der Darlehensnehmer von sich aus an den Gläubiger gibt, ist al-Kāsānī zufolge hingegen zulässig. Zu demselben Ergebnis kommen auch der Hanbalit Ibn Qudāma (gest. 620/1223) und der Schafiit Nawawī (gest. 676/1277).¹³⁷ Zu bemerken ist, dass selbst Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) jegliche nutzbringende Darlehen (*qarḍ ḡarra manfaʿa*) als verpönt (*makrūh*) betrachtete.¹³⁸ Ebenfalls missbilligte der Gründervater der malikischen Schule, Mālik b. Anās (gest. 179/795), derartige Darlehensverträge: „Es ist zulässig, dass man von demjenigen, dem man Gold, Silber, Nahrungsmittel oder Tiere leiht, etwas Besseres bekommt, als das, was man geliehen hat. (Derartige bessere Rückzahlung ist dann zulässig), wenn sie (Gläubiger und Schuldner) diese nicht zur Bedingung machen oder es aufgrund einer Gewohnheit zustande kommt. Erfolgt diese aufgrund einer (vorher vereinbarten) Bedingung oder einer Gewohnheit, dann ist dies verpönt [*makrūh*] und darin ist kein Gutes.“¹³⁹

Es scheint, dass eine Verschärfung bezüglich der Bewertung der im Voraus festgelegten Mehrzahlung bei der Darlehensvergabe im Laufe der Zeit stattgefunden hat. Der Grund dafür liegt offensichtlich darin, dass es einen autoritativen Text (d. h. aus dem Koran oder der Sunna), der den so genannten *qarḍ ḡarra manfaʿatan* und somit auch die Darlehen im modernen Sinne ausdrücklich zu den mit *ribā* affizierten Verträgen zählt, nicht gibt. Die Meinungen der klassischen Rechtsgelehrten in diesem Zusammenhag stellen lediglich ihren *iğtihād* dar.

¹³⁷ al-Kāsānī, ʿAlāʾ ad-Dīn Abū Bakr Ibn Masʿūd: *Badāʾiʿ aš-šanāʾi fī tartīb aš-šarāʾi*. S. 395.; Ibn Qudāma, al-Maqdisī, ʿAbdallāh Ibn Aḥmad: *al-Muğnī*. Bd. 4. S. 319; Nawawī, Yahyā Ibn Šaraf: *Rauḍat at-ṭālibīn*. Bd. 4. Kairo, al-Maktab al-Islāmī. o.J. S. 34. Die Autoren beziehen sich in ihrer Argumentation auf einen *ḥadīṭ*, welcher bereits oben angeführt wurde. Diesem *ḥadīṭ* nach soll der Prophet gesagt haben, dass jede Art der Leihe, die mit sich einen Nutzen bringt (*qarḍ ḡarra manfaʿa*), eine Art des *ribā* darstelle und daher verboten sei. Dieser *ḥadīṭ* ist, wie erwähnt, als *mauqūf* bewertet. Daher ist die Herleitung dieses Urteils ungenau.

¹³⁸ Zu Abū Ḥanīfa vgl. Šaiḥ Niẓām: *al-fatāwī al-hindīya*. Bd. 3. Beirut, Dār Iḥyāʾ at-turāṭ al-ʿarabī. 1986. S. 202f. Zit. nach Hindī, Munīr Ibrāhīm: *Šubḥat ar-ribā fī muʿamalāt al-bunūk at-taqlīdīya wa-l-islāmīya, dirāsa iqtisādīya wa-šarʿīya*. Kairo, Dār an-Naḥḍa al-ʿArabīya. 1995. S. 216f.

¹³⁹ Wörtlich: „*lā baʿsa bi-an yuqbiḍa man uslifa šaiʿan min ad-ḡahab ʿau al-wariq ʿau aṭaʿām ʿau al-ḥaywān mimman aslafahū afdala mim mā aslafahū idā lam yakun dālīka ʿalā šarḥin minhumā ʿau ʿadatⁱⁿ fa-in kāna dālīka ʿalā šarḥin au waʿyⁱⁿ au ʿadatⁱⁿ fa-dālīka makrūh wa-lā ḥaira fihi.*“ Vgl. Mālik Ibn Anas: *al-Muwatṭa*. S. 593.

Im Gedächtnis zu behalten ist, dass in der klassischen *fiqh*-Literatur der Begriff *ribā* sich im Wesentlichen auf das Verhältnis von Äquivalenten in Austauschverträgen bezieht. Die nutzbringenden Darlehen haben dort aufgrund ihrer geringen praktischen Bedeutung nur eine Nebenrolle gespielt. Dieses Verhältnis hat sich in der neueren Zeit verschoben. Die verzinslichen Darlehen und Zinsen aus Bankgeschäften gelten nun als der Inbegriff von *ribā*. Wie in der klassischen *fiqh*-Literatur herrscht heutzutage ein Dissens unter den Rechtsgelehrten bezüglich der Bewertung dieser Transaktionen. Es sind in diesem Kontext zwei große Positionen vertreten, die im Folgenden behandelt werden. Allerdings wird zuvor auf die in diesem Bereich bereits vor der Entstehung des Islamic Banking entwickelten Rechtskniffe (*hiyal*) kurz eingegangen.

3. Das *ribā*-Verbot und die Rechtskniffe (*hiyal*)

Dass die in manchen oben dargestellten Werken formulierte strenge Ablehnung von *ribā* in der Realität nicht immer umgesetzt wurde und dass die Vergabe von Darlehen ohne irgendein Entgelt faktisch nicht die Normalität im Laufe der islamischen Geschichte war, zeigt die Entwicklung einer Reihe von Rechtskniffen (*hiyal* von sing. *hīla*) zur Umgehung des strengen *ribā*-Verbots. Diese sind generell als ein Instrument zu betrachten, welches dazu bestimmt war, die Gewährleistung von praktischen Bedürfnissen mit den strengen starren Regeln der *šarī'a* geschickt zu vereinbaren. Sie traten hauptsächlich im Handelssektor auf. Andere Bereiche wie beispielsweise das Familienrecht hingegen sind weniger davon betroffen worden.¹⁴⁰ Die *hiyal* wurden vor allem von den Hanafiten favorisiert. Sie selbst betrachteten diese selbstverständlich nicht als eine Umgehungsmethode, sondern als ein rechtskonformes Instrument, welches die Anpassung der islamischen Rechtsgestaltung zu den sozialen und insbesondere den wirtschaftlichen Notwendigkeiten erzielen soll.¹⁴¹ Die Schafiiten erkannten teilweise ebenfalls die Rolle der Rechtskniffe in der Rechtswissenschaft an.¹⁴² Die Malikiten und die Hanbaliten widersprechen hingegen dieser Ansicht. Für sie haben solche *hiyal* keinen Platz in der islamischen Rechtsfindung.¹⁴³

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Rohe, Mathias: *Das islamische Recht*. S. 116f.

¹⁴¹ Ebenda S. 117. Die von den früheren Hanafiten verfassten Standardwerke, die in diesem Zusammenhang meistens erwähnt werden, sind „*Kitāb al-mahārīg fī al-ḥiyal*“ von Saibānī und „*Kitāb al-ḥiyal wa al-mahārīg*“ von al-Ḥaṣṣāf.

¹⁴² Siehe hierzu das Buch „*Kitāb al-ḥiyal fī al-fiqh*“ des Abū Ḥātim Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Qazwīnī.

¹⁴³ Mālik, b. Anas: *al-Muwattaʿa*. S. 578; Ibn Qudāma al-Maqdisī, ‘Abdallāh Ibn Aḥmad: *al-Muḡnī*. Bd. 4. S. 53ff.

Große Bedeutung gewannen die *hiyal* insbesondere zur Zeit des Osmanischen Reichs, als die hanafitischen Rechtsgelehrten eine Vielzahl von *hiyal* für zulässig erklärten. Eine der *hiyal* bestand etwa darin, dass der funktionale Darlehensnehmer einen Gegenstand zu einem überhöhten Preis von dem funktionalen Darlehensgeber kaufte und diesen Gegenstand zum Marktpreis an eine dritte Person weiterveräußerte, wobei der Preis beim ersten Veräußerungsgeschäft gestundet wurde. Die Differenz zwischen zweitem und erstem Kaufpreis macht damit den versteckten Zins.¹⁴⁴ Wie hoch der maximale Zinssatz in derartigen Umgehungsgeschäften sein dürfte, wurde weiterhin von den Osmanen rechtlich geregelt. Nach einem Dekret von Sultan Süleymān al-Qānūnī (gest. 1566), das auf einer *fatwā*¹⁴⁵ des Şeiḥ ül-Islām Ebū Suʿūd (gest. 1574) beruhte, durfte der jährliche Zinssatz aus solchen Umgehungsgeschäften 5% nicht übersteigen. Dieses Dekret wurde auf Grund einer weiteren *fatwā* auf 15% erlaubten Gewinn abgeändert.¹⁴⁶ Ähnliche Geschäfte wurden außerdem zur Vermehrung des Vermögens der islamischen Stiftungen *awqāf*¹⁴⁷, die bestimmte Kosten des osmanischen Staatsapparates decken sollten und die im 16. Jahrhundert fast die Funktion von herkömmlichen Banken erfüllten, abgewickelt. Dass das Stiftungsvermögen in Form von zinstragenden Darlehen an Einzelpersonen und unter Verwendung einer *hīla* vergeben wurde, war nach überwiegender Auffassung der Rechtsgelehrten nicht als *ribā* zu bezeichnen. Der Zinssatz, der hier erhoben werden durfte, betrug ebenfalls bis zu 15%.¹⁴⁸

Ein weiteres bekanntes Umgehungsgeschäft ist *baīʿ al-ʿīna*, welcher folgendermaßen geschildert werden kann: Eine Person A, die ihr Kapital als Kredit mit Entgelt zur Verfügung

¹⁴⁴ Vgl. u.a. Çağatay, Neşet: *Ribā and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire*. In: *Studia Islamica*, 32 (1970), S. 62-64; Homoud, Sami H.: *Islamic Banking the adaptation of Banking practice to conform with Islamic law* S. 110f.; Amereller, Florian: *Hintergründe des „Islamic Banking.“* S. 77.

¹⁴⁵ Eine *fatwā* ist ein Rechtsgutachten, das von einem Mufti auf Anfrage über einen rechtlichen oder religiösen Gegenstand erteilt wird. Eine *fatwā* besteht aus einer Frage (suʿāl), die dem betreffenden Rechtsgelehrten entweder von einem Richter oder einer Privatperson vorgelegt ist, und der von diesem erteilten Antwort (ğawāb). Für einen Überblick darüber siehe Macdonald, D.B.: *Fatwā*. In: *Enzyklopädie des Islam*. Martin Theodor Houtsma (Hrsg). Bd. 2. Leiden, Brill. 1927. S. 97.

¹⁴⁶ Ein Übersetzung dieser *fatwā* befindet sich u. a. bei Çağatay, Neşet: *Ribā and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire*. S. 63; Homoud: *Islamic Banking..* S.111.

¹⁴⁷ *Awqāf* sind eine Form der islamischen Stiftungen. Juynboll beschreibt diese Stiftungen folgendermaßen: „Als Waqf bezeichnet das islamische Gesetz solche Güter, die dem Handelsverkehr mit der Bestimmung entzogen sind, daß ihre Benutzung oder ihr Ertrag bestimmten Personen oder Zwecken zugute kommen soll.“ (Juynboll, Th. W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes, nach der Lehre der Shafiʿitischen Schule*. Leiden [u.a.], Brill. 1910, S. 267.). Zu bemerken ist, dass seit Anfang des 15. Jahrhunderts das Vermögen solcher Stiftungen anders als bei „klassischen“ waqf nicht aus Immobilien bestand, sondern aus Geld. Solche Stiftungen wurden daher *awqāf an-nuqūd* genannt und waren überaus beliebt in großen Teilen Anatoliens und Rumeliens, nachdem sie die Gerichte anerkannt hatten. Das bedeutet aber auch die Öffnung eines offiziellen Geldmarktes für kleine Händler. Es begann weiterhin die Diskussion unter den Rechtsgelehrten über die Zulässigkeit solcher Stiftungen. Unter Berufung auf Abū Ḥanīfas Schüler Zufar ibn Ḥudail wurden solche Stiftungen u. a. durch *hiyal* und *muḍāraba* (siehe hierzu unten) für erlaubt erklärt. (Vgl. hierzu Mandaville, Jon E.: *Usurious Piety, the cash waqf controversy in the Ottoman Empire*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), S. 289-303. zit. nach Amereller, Florian: *Hintergründe des „Islamic Banking.“* S. 78.)

¹⁴⁸ Çağatay, Neşet: *Ribā and Interest*. S. 64.

stellen will, verkauft an eine Person B, die einen Kredit benötigt, eine Ware für einen bekannten Preis, wobei der Kaufpreis jetzt gestundet wird. Person A kauft dann sofort dieselbe Ware von Person B für einen niedrigeren Preis als den, für den sie sie verkauft hat, zurück. Der Unterschied zwischen dem Verkaufspreis des Termingeschäftes und dem Preis des sofort abgeschlossenen Verkaufs entspricht damit dem verdeckten Zins, den die Person A, der funktionale Darlehensgeber, aus solch einem Geschäft erzielt. Solch ein Rechtskniff ist al-^cAšmāwī zufolge bis heute gängige Praxis.¹⁴⁹

Eine andere *ḥīla* bestand darin, jemandem einen Gegenstand gegen Stundung des Kaufpreises zu einem überhöhten Preis zu verkaufen. Der Käufer konnte den Gegenstand dann auf dem Markt verkaufen und erhielt so sein Darlehen. Selbst die Hanbaliten empfanden diese *ḥīla* als die, welche am wenigsten schädlich ist. Sie erlaubten sie bei dringender Notwendigkeit (*ḍarūra muliḥḥa*).¹⁵⁰ Einen ähnlichen Gebrauch stellt Michaux-Bellaire für Marokko fest, wo die malikitische Rechtsschule dominiert. So wird ein Handelsgut wie Zucker oder Weizen mit einem Zahlungsziel von drei bis sechs Monaten verkauft, wobei aber der Preis gegenüber dem tatsächlichen Preis zum Zeitpunkt des Verkaufes verdoppelt wird. Die Lieferung erfolgt sofort und der Käufer verkauft den Zucker sofort weiter, um sich das von ihm zu dem gegebenen Zeitpunkt benötigte Geld zu beschaffen, er erzielt aber natürlich nur den niedrigeren Tagespreis, während der Erstbesitzer vom Zucker sich aus solchen Geschäften einen wucherischen Gewinn garantiert.¹⁵¹

Was allerdings die Relevanz dieser fragwürdigen Umgehungsgeschäfte für die Praxis des Islamic Banking angeht, so „gibt es keinen hinreichenden Grund für die Annahme, daß sich islamische Banken heute wieder solcher Praktiken bedienen, vielmehr lehnen islamische Banken diese ausdrücklich ab.“¹⁵² Die Erörterung der unterschiedlichen Vertragstypen, die die islamischen Finanzinstitutionen anwenden, wird dies zudem eindeutig zeigen. Die Darstellung dieser Rechtskniffe erfolgte hier, um klarzustellen, dass im Laufe der islamischen Geschichte ein striktes *ribā*-Verbot, wie es klassische Rechtsgelehrten formulierten und für das die Theoretiker des Islamic Banking plädieren, in der Realität kaum umzusetzen war.

¹⁴⁹ al-^cAšmāwī, Muhammad Saʿīd: *ar-Ribā wa al-fāʿida fī al-islām*. Kairo, Dār Sīnā li-an-Našr. 1988. S. 58.

¹⁵⁰ Vgl. Khan, Mir Siadat Ali: The Muhammedan laws against usury and how they are evaded. In: *Journal of Comparative Legislation an International Law*, 11 (1929), S. 242.

¹⁵¹ Michaux-Bellaire, Edmond: L'usure. In: *Archives Marocaines*, 27 (1927), S. 331.

¹⁵² Nienhaus, Volker; Wohlers-scharf, Traute: *Arabische und islamische Banken*. Köln, Al-Kitab-Verlag. 1984. S. 59.

4. *Ribā* in der Gegenwart

Angesichts der neuen Entwicklungen, die das Wirtschaftssystem im 20. Jahrhundert erlebte, flammte die Diskussion über *ribā* erneut auf. Die Entstehung zahlreicher Literatur zum Thema *ribā* ist die konsequente Folge dieser Diskussion. Es haben sich im Wesentlichen jedoch zwei große Positionen hinsichtlich der Interpretation von *ribā* herausgebildet, nämlich eine liberale und eine restriktive. Während die liberale Position die Auffassung vertritt, dass der oben ausführliche beschriebene *ribā* für den eigentlichen Wucherzins steht, ist nach der restriktiven Position mit diesem Begriff nicht nur der Wucherzins, sondern auch jeglicher Zins auf geliehenes Kapital gemeint. Letzteres ist das für den vorliegenden Zusammenhang wichtigere, da es heute vor allem von den Vertretern des Islamic Banking vorgebracht wird. Die Auseinandersetzung mit den großen Ideen der beiden Positionen wird im folgenden Abschnitt erfolgen.

4.1 Die restriktive Position

Nach den restriktiven *ribā*-Interpreten, zu denen vor allem die Theoretiker der islamischen Wirtschaftsordnung und des Islamic Banking zählen, ist das Nehmen von *ribā*, verstanden als Bankzinsen beliebiger Höhe, absolut verboten. Zur Legitimierung eines solchen absoluten Verbots werden ebenfalls der Koran und die Sunna herangezogen. So ist as-Sālūs¹⁵³ zufolge aus den oben angeführten *ribā*-Versen¹⁵⁴ ein sukzessiv erfolgtes absolutes *ribā*-Verbot herzuleiten. Der erste Befehl in diesem Zusammenhang sei in Sure 30: 40, offenbart worden. Dort wird das Nehmen von *ribā* lediglich verurteilt. Gott wolle die Muslime damit seelisch und moralisch auf das später offenbarte totale Verbot jeglicher *ribā*-Transaktionen vorbereiten. Demselben Zweck habe später Sure 3: 131 gedient, in dem den Muslimen das Verschlingen nur einer Art des *ribā* verboten wird, nämlich vom Zinseszins (*adʿāfʿan muḍāʿafatʿan*). Ein ausdrücklich eindeutiges Verbot von *ribā*- bzw. Zinsgeschäften erfolge schließlich in Sure 2, 275-279, in denen Gott den *ribā*- bzw. Zinstreibern den Krieg erkläre.¹⁵⁵ Durch die Offenbarung letzterer Verse sei somit der Inhalt der anderen *ribā*-Verse abrogiert

¹⁵³ ‘Alī Aḥmad as-Sālūs ist fiqh-Experte und Wirtschaftsberater im International Islamic Fiqh Academy in Jeddah, einer Institution der Organisation of the Islamic Conference OIC.

¹⁵⁴ Eine Übersetzung dieser Verse bietet Kapitel III Abschnitt 2.2 an.

¹⁵⁵ as-Sālūs, ‘Alī Aḥmad: *al-Iqtisād al-islāmī wa-’l-qaḍāyā al-fiqhīya al-mu’āšira*. Bd.1. Dauha, Dār at-Ṭaqāfa. 1996, S. 100f. Hierzu vgl. auch u. a. al-Miṣʿal, Ḥālid ibn ‘Abdruḥmān: *al-Fā’ida wa-’r-ribā, ṣubuhāt wa tabrīrāt mu’āšira*. In: *Mağallat al-Buḥūt al-Fiqhīya al-Mu’āšira*, 80 (Herbst 2008), S. 284f.; Ṭantāwī, Saiyid Muḥammad: *Mu’āmalāt al-bunūk wa-ahkāmuhā aš-šar’īya*. Kairo, Maṭba’at as-Sa’āda. 1990, S. 80ff.

worden.¹⁵⁶ Das *ribā*-Verbot habe eine ähnliche Konkretisierung wie das Alkoholverbot erfahren.¹⁵⁷ Da die *ribā*-Verse in Sure 2, wie der von klassischen Koranhermeneutikern angegebene Offenbarungsanlass zeigt (siehe Kapitel III Abschnitt 2.2), speziell im Bezug auf eine Gruppe von zum Islam konvertierten Arabern, welche ihre *ribā*-Geschäfte in der Zeit von *al-ġāhilīya* weiterführen wollten, offenbart wurden, sind sie in ihrer rechtlichen Bedeutung eher eingeschränkt. Dies wird allerdings von as-Sālūs ignoriert, was seine Argumentation anfällig macht. Zudem ist der Vers 2:275 „Gott hat aber das Veräußerungsgeschäft erlaubt und *ribā* verboten“¹⁵⁸, welcher in den Augen restriktiver *ribā*-Interpreten das unwiderlegbare Argument schlechthin für ein absolutes Verbot von *ribā*- bzw. Zinsgeschäften ist, nur sehr schwer in der Weise interpretierbar, dass jegliche Form von *ribā* verboten sei. Denn dies würde konsequenterweise bedeuten, dass jede Art von Veräußerungsgeschäften (*baiʿ*) dementsprechend erlaubt sei. Einige Kaufgeschäfte wie beispielsweise der Verkauf von Alkohol und Drogen sind aber durch die *šarīʿa* als unzulässig erklärt. Vielmehr würde es sich in den Koranversen über *ribā* um eine bestimmte Art von *ribā* handeln, die den Arabern wohlbekannt gewesen war.

Selbst as-Sālūs leugnet nicht die Tatsache, dass mit dem im Koran behandelten *ribā* der *ribā* aus der *ġāhilīya*-Zeit gemeint ist. Zur Schilderung des *ribā* der *ġāhilīya* stützt er sich allerdings überwiegend auf die Beschreibungen von al-Ġaṣṣāṣ und Faḥruddīn ar-Rāzī, welche jeweils die Mehrzahlung in den *ribā*-Transaktionen der *ġāhilīya* als eine im Voraus vereinbarte Draufgabe schildern. Die beiden Beschreibungen stellen, wie gezeigt, eine Ausnahme in der klassischen Koranhermeneutik dar. Dennoch ist für as-Sālūs vor allem die Beschreibung von ar-Rāzī die bedeutsamere, da diese offensichtlich vorsah, dass der Schuldner in der *ġāhilīya*-Zeit am Ende eines jeden Monats einen bestimmten Mehrbetrag an den Gläubiger zu bezahlen hatte und bei Fälligkeit und Nichterfüllung der Forderung eine zusätzliche Erhöhung für das Hinausschieben des Fälligkeitsdatums in Kauf nehmen musste. Somit ähneln, so as-Sālūs, die *ribā*-Transaktionen zur Zeit der *ġāhilīya* den Bankzinsen unserer Zeit. Das Verbot von Zins in beliebiger Höhe erfasse folglich das koranische *ribā*-Verbot: „Und er (*ribā al-ġāhilīya*) ist mit den Zinseszinsen gleichzustellen, welchen die auf

¹⁵⁶ Unter Abrogation (*nash*) wird allgemein ein Offenbarungsprozess verstanden, durch den bestimmte, zu einem gegebenen Zeitpunkt offenbarte göttliche Bestimmungen durch zu einem späteren Zeitpunkt ergangene Bestimmungen aufgehoben werden. vgl. hierzu u.a. Hallaq, Wael B.: *A history of Islamic legal theories, an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge, Cambridge University Press. 1997. S. 68ff.

¹⁵⁷ as-Sālūsʿ Alī Aḥmad: *al-Iqtīṣād al-islāmī*. Bd.1. S. 100. Unter den Rechtsgelehrten ist unumstritten, dass das Verbot vom Weingenuss schrittweise herabgesandt worden ist. der erste in diesem Zusammenhang offenbarte Vers (Sure 2, 219) weist daraufhin, dass der Konsum von Wein lediglich Schaden mit sich bringt. Als verboten erklärte dieser Vers den Konsum von Wein allerdings nicht. Dann wurde den Muslimen in Sure 4: 43 verboten, während des Gebets betrunken zu sein. Das absolute Verbot von Weinkonsum erfolgte erst in Sure 5: 90. Somit abrogiert letzter Vers die Inhalte von Sure 2:219 und Sure 4:43.

¹⁵⁸ Vgl. Paret, Rudi: der Koran. S. 41. Siehe Anm. 87.

der Basis des Zinses arbeitenden Banken unserer Zeit nehmen. (...) Gottes Wort 'wenn ihr euch jedoch bekehrt (und auf weiters Nehmen vom *ribā* verzichtet), steht euch euer (ausgeliehenes) Kapital zu, so dass weder ihr Unrecht tut noch euch Unrecht getan wird,'¹⁵⁹ zeigt, dass jegliche kleine oder große Erhöhung des (ursprünglich) ausgeliehenen Kapitals zum verbotenen *ribā* zählt.“¹⁶⁰

Ferner ist nach as-Sālūs die Unterscheidung zwischen dem Zins bzw. *ribā* in Konsum- und Produktivdarlehen, so wie es manche moderne Interpreten von *ribā* tun, abzulehnen. Beide seien von Koran, Sunna und Konsens (*iğmā'*)¹⁶¹ der altvorderen Rechtsgelehrten als verboten erklärt worden. Hierbei weist er darauf hin, dass *ribā* zur Zeit der *ğāhilīya* hauptsächlich zur Finanzierung von Handelsgeschäften verwendet wurde. Kredite zu konsumtiven Zwecken dürften hingegen aufgrund der rudimentären Lebensbedingungen der damaligen Araber und der bei ihnen hoch angesehenen Eigenschaft der Freigebigkeit kaum vergeben worden sein.¹⁶² Zudem führt er zur Untermauerung seiner Position den zweiten Beschluss der Islamischen Forschungskonferenz, welche 1965 in Kairo stattfand, an. Laut diesem Beschluss sind Zinsen auf alle Arten von Krediten verboten: „Zinsen auf alle Arten von Krediten fallen unter den verbotenen *ribā*. Es gibt hierbei keinen Unterschied zwischen dem, was als Konsumkredite benannt wird und dem, was als Produktivkredite bezeichnet wird.“¹⁶³

Generell werden *ribā* und Bankzinsen in den Beiträgen konservativer Gelehrter gleichgesetzt. Das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung sei die einzige Methode, welche die *šarī'a* für produktive Investitionen des Kapitals anerkennt.¹⁶⁴

Ähnlich eindeutig äußern sich die Vertreter des Islamic Banking zum Verbot herkömmlicher Bankzinsen und aller Arten von Darlehen. Nach Chapara, Berater und Forscher im Islamic Research and Training Institute der Islamic Development Bank (IDB), ist das *ribā*-Verbot grundsätzlich auf die Bankzinsen auszudehnen: „riba has the same meaning and import as

¹⁵⁹ Sure 2:279.

¹⁶⁰ Wörtlich: „*wa-huwa (ribā al-ğāhilīya) miṭl al-fawā'id al-murakkaba allatī ta'ḥuḍuhā ġami' al-bunūk ar-ribawīya fī 'aṣrinā (...)* *wa-qauluhū ta'ālā: „wa-'in tubtum fa-lakum ru'usu 'amwālikum lā tazlimūna wa-lā tuzlamūn“ yubayyinu anna ayya ziyāda 'alā ra's al-māl mahmā qallat au kaṭurat tu'tabar min ar-ribā al-muḥarram.“* vgl. as-Sālūs, 'Alī Aḥmad: *al-Iqtisād al-islāmī*. Bd.1. S. 106f. In diesem Zusammenhang siehe auch Abū Zahra: *Buḥūt fī ar-ribā*. S. 25ff.; ad-Dā'ūr, Muḥammad Aḥmad: *Radd 'alā muftarayat ḥaula ḥukm ar-ribā wa-fawā'id al-bunūk*. Beirut, Dār an-Naḥḍa al-Islāmīya. 199., S. 35ff.; al-Miṣ'al, Ḥālid ibn 'Abdruḥmān: *al-fā'ida wa-'r-ribā, šubuhāt wa-tabrīrāt mu'āšira*. In: *Mağallat al-Buḥūt al-Fiqhīya al-Mu'āšira*, 80 (Herbst 2008), S. 292.

¹⁶¹ Hingewiesen wird hier u.a. auf den klassischen Rechtsgelehrten Ibn Qudāma, hierzu siehe Kapitel III Abschnitt 2.4.

¹⁶² as-Sālūs, 'Alī Aḥmad: *al-Iqtisād al-islāmī*. Bd.1. S. 111f.

¹⁶³ Wörtlich: „*al-fā'ida 'alā 'anwā' al-qurūd kullihā ribā muḥarram lā farq fī dālika baina mā yusmmā bi-'l-qarḍ al-istiḥlākī wa-mā yusmmā bi-'l-qarḍ al-intāğī.“* Vgl. Ebenda S. 113

¹⁶⁴ al-Miṣ'al, Ḥālid ibn 'Abdruḥmān: *al-fā'ida wa ar-ribā, šubuhāt wa tabrīrāt mu'āšira*. In: *Mağallat al-Buḥūt al-Fiqhīya al-Mu'āšira*, 80 (Herbst 2008), S. 309.

interest.“¹⁶⁵ Ebenfalls geht der bekannte Theoretiker des Islamic Banking Muhammad Uzair davon aus, dass Zins in all seinen Formen als Synonym für *ribā* steht. Es gebe keinen Unterschied zwischen der Zinszahlung für produktive Kredite und der für Konsumkredite. Beide seien in Koran und Sunna unzulässig. Darüber seien sich heutzutage die islamischen Rechtsschulen und die muslimischen Ökonomen einig. Die Debatte über liberale Interpretationen des *ribā* gehöre somit der Vergangenheit an: „By this time, there is a complete consensus of all five schools of Fiqh (...) and among Islamic economists, the interest in all forms, of all kinds, and for all purposes is completely prohibited in Islam. Gone are the days when people were apologetic about Islam, and contended that the interest for commercial and business purposes, as presently charged by banks, was not prohibited by Islam.“¹⁶⁶ Der letzte Teil dieses Zitats ist allerdings nicht so ganz richtig. Wie noch zu zeigen sein wird, gibt es immer noch Stimmen, die für eine liberale Interpretation des *ribā* plädieren. Das letzte Wort in der Debatte über *ribā* und Bankzinsen ist somit noch nicht gesprochen. Das Verbot des *ribā* wird in der Literatur von den Theoretikern des Islamic Banking in den meisten Fällen nicht in seinen rechtlichen und in oben dargestellten historischen Grundzügen diskutiert; es scheint, als ob es eine Arbeitsteilung zwischen den Rechtsgelehrten und den islamischen Ökonomen zur Behandlung dieses Themas gäbe. Zentral in dieser Literatur ist eher die Suche nach sozialpolitischen und vor allem wirtschaftlichen Rechtfertigungen für das Verbot von *ribā*, interpretiert als Zins. Die *šarī‘a* setzt, wie gezeigt, Bedingungen für die Anwendung des Kapitals ein und schreibt ihm eine produktive Funktion in der Gesellschaft vor.¹⁶⁷ Durch das Nehmen von Zins bzw. *ribā* könne allerdings die Erfüllung dieser Funktion behindert werden. Denn nach den Befürwortern der islamischen Wirtschaftsordnung sowie nach einigen nichtmuslimischen Autoren, die der Zinspraxis in manchen Bereichen skeptisch gegenüberstehen, birgt die Zinswirtschaft in sich schwere Kritikpunkte. Die wichtigsten Schwächen des Zinses, die insbesondere von dem islamischen Ökonom Muhammad Nejatullah Siddiqi angeführt werden, können wie folgt zusammengefasst werden:¹⁶⁸

¹⁶⁵ Chapara, Muhammad Umer: *Towards a Just Monetary System*. Leicester, Islamic Foundation. 1985, S. 57; siehe auch u. a.: an-Nağğār, Aḥmad: *Minḥağ aš-šahwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id, al-iqtisād al-islāmī, qaḍīyat bunūk al-iddihār al-mahallīya*. Jeddah. 1976. Mannan Muhammad Abdul: *Islamic Economics, Theory and Practice*. London, Hodder & Stoughton. 1986, S. 162; die Beschlüsse des zweiten und dritten Kongresses islamischer Banken, welcher jeweils in Dubai 23.03.1983 und 25-27.10.1985 stattfand. Hierzu vgl. Kouildi, Abdessatar: *La verification de conformité islamique des opérations bancaires*. In: G.M Piccinelli (Hrsg.): *Branche islamische in contesto non islamico*. Rom, 1994, S. 85ff.

¹⁶⁶ Uzair, Muhammad: *Impact of Interest Free Banking*. In: *Journal of Islamic Banking and Finance*, 4 (Herbst 1984), S. 40.

¹⁶⁷ Hierzu siehe Kapitel III Abschnitt 1.

¹⁶⁸ Siddiqi, Muhammad Nejatullah: *Muslim economic thinking, a survey of contemporary literature*. Leicester, Islamic Foundation, 1981. S.63ff. Vgl. u. a. auch as-Sālūs, ‘Alī Aḥmad: *al-Iqtisād al-islāmī*. Bd.1. S. 114ff.; an-Nağğār, Aḥmad: *Minḥağ aš-šahwa al-islāmīya*. S. 25ff.

- Das Zinsnehmen bei Konsumentenkrediten stelle eine besondere Art der Ausbeutung dar. Es steigere den Reichtum einiger weniger Individuen auf Kosten der restlichen Bevölkerung. Ungerechte Einkommensverteilung sei somit in der Zinswirtschaft im Voraus vorprogrammiert.
- Selbst bei der Gewährung von produktiven Krediten würden junge, dynamische Unternehmen benachteiligt, da sie der Bank eine fest vereinbarte Vergütung versprechen und alle Risiken allein tragen müssten.
- Der Zins erhöhe die Produktionsfaktoren, weil bei der Herstellung von sämtlichen wirtschaftlichen Gütern nahezu immer fremdes Kapital gebraucht werde. Dies führe schließlich zu maßgeblicher Verteuerung der Güter. Diese Last trügen letztendlich auch diejenigen, die keine verzinslichen Darlehen in Anspruch nehmen.
- Durch Zins würde die Investitionsneigung und die damit verbundene Behinderung einer Vollbeschäftigung beeinträchtigt. Sozial erwünschte Investitionen würden nicht getätigt, da sie zuwenig Bruttogewinn brächten und den Zins nicht deckten.
- Instabilität und Konjunkturschwankungen in der Volkswirtschaft würden durch den Zins verursacht.¹⁶⁹

Die von den Vertretern der islamischen Wirtschaftsordnung aufgeführten Gründe gegen ein totales Zinsverbot werden von westlichen, nichtmuslimischen Ökonomen in der Regel mit Gegenargumenten diskutiert und als nicht überzeugend abgelehnt.¹⁷⁰

Ferner wird die Kritik am Zinsnehmen und –geben in den Beiträgen der konservativen Interpretation des *ribā* dadurch immunisiert, dass es Philosophen, sowie auch jüdische und christliche Stimmen gab, die sich vor Jahrhunderten gegen die Zinsgeschäfte geäußert haben. So führt Abū Zahra in seiner Studie über *ribā* an, dass der große griechische Philosoph Aristoteles den Zins, ganz gleich in welcher Höhe, ablehnte. Denn der Zins leihe dem Geld, welches ursprünglich für den Tausch entstand, die Eigenschaft, sich durch sich selbst und ohne Einsatz vom Produktionsfaktor der Arbeit seitens des Geldbesitzers zu vermehren.

¹⁶⁹ Dieser Punkt gewinnt besonders seit dem Einbruch der Finanzkrise im Frühsommer 2007 und den damit verbundenen Folgen für die Weltwirtschaft in Presseartikeln und Vorträgen der Befürworter des Islamic Banking immer mehr an Bedeutung. Anlässlich dieser Krise richtete der General Council for Islamic Banks and Financial Institutions auf seiner Webseite einen speziellen Bereich ein, in dem verschiedene Beiträge von muslimischen Ökonomen und Experten des Islamic Banking zu den Ursachen der Finanzkrise veröffentlicht werden. In all diesen Beiträgen werden vor allem das Zinsnehmen und das Treiben von spekulativen Geschäften als Hauptursachen solcher Krisen genannt. Manche Beiträge schlagen aufgrund der schweren wirtschaftlichen Folgen dieser Finanzkrise sogar das islamische Wirtschaftsmodell als bessere Alternative zu der kapitalistischen vor. Hierzu siehe: <http://www.cibafi.org/ifwatch/WorldFinanceDisast.aspx> (zuletzt abgerufen am 19.08.2010). Dabei wird allerdings außer Acht gelassen, dass die islamischen Banken, wie auf derselben Webseite zu lesen ist, nicht ohne Verluste durch diese Krise gekommen sind. Zudem birgt dieses Modell in sich, wie es zeigen wird, elementare Schwächen.

¹⁷⁰ Vgl. u. a. Nienhaus, Volker: *Islam und moderne Wirtschaft*. S.216ff.

Daher widerspreche, so Aristoteles, diese Erwerbsweise dem Naturrecht.¹⁷¹ Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament finden sich des Weiteren Passagen, welche ebenfalls *ribā*- bzw. Zins verbieten. Es ergaben sich Abū Zahra zufolge für die Juden und die Christen allerdings unterschiedliche Konsequenzen in dieser Hinsicht. Während dem Neuen Testament und dem kanonischen Recht der Kirche bis zum ausgehenden Mittelalter noch ein Verbot von *ribā* zu entnehmen ist, wurde das alttestamentarische *ribā*- bzw. Zinsverbot von den Juden in der Weise interpretiert, dass es sich ausschließlich auf Leute der jüdischen Glaubensgemeinschaft bezog und nicht auf Nicht-Juden. Aus islamischer Sicht sei, so Abū Zahra, diese Interpretation eine Verfälschung des vom Gott ursprünglich herabgesandten Sinn des *ribā*- Verbots: Der *ribā*, den Gott im Koran verbiete, sei auch in den beiden heiligen Schriften als unzulässig erachtet.¹⁷² Dass *ribā*-Geschäfte lediglich unter den Mitgliedern einer Glaubensgemeinde nicht getätigt werden dürfen, würde dem eigentlichen Zweck nicht entsprechen, welchen Gott mit diesem Verbot beabsichtige. Das Nehmen von *ribā* bzw. Zins sei unter allen Menschen deshalb verboten worden, weil dies Unrecht (*ẓulm*) verursache. Gott habe sich selbst aber die Eigenschaft, Unrecht zuzufügen, verboten und sie für alle Menschen als unzulässig erklärt.¹⁷³ Zu bemerken ist allerdings, dass die Christen des Mittelalters das Zinsnehmen auf Gelddarlehen „Wucher“ nannten, welcher gesetzlich verboten war und ist.¹⁷⁴ Die konservative Position, nach der jegliche Zinsen unter den *ribā*-Verbot zu fallen haben, wird somit sowohl von der Mehrheit der Rechtsgelehrten als auch von den muslimischen Ökonomen und Befürwortern der Idee islamischer Banken vertreten. Diese Position hat sich gegenüber der Liberalen durchgesetzt, was bedeutet, dass dadurch die Grundlage für die Konzeption und den Aufbau des Islamic Banking hergestellt wurde.

¹⁷¹ Vgl. u.a. Abū Zahra, Muḥammad: *Buḥūṭ fī ar-ribā*. S. 12f.

¹⁷² Ebenda S. 6. In diesem Zusammenhang zitiert Abū-Zahra Verse 4:160-161: „(...) und weil von Seiten derer, die dem Judentum angehören, gefrevelt wurde, haben wir ihnen (d.h.den Juden) gute Dinge verboten, die ihnen (an sich) erlaubt waren, und (deswegen) weil sie viele Wege Gottes abhielten. Und (weil sie) *ribā* nahmen, wo es ihnen doch verboten war, und die Leute in betrügerischer Weise um ihr Vermögen brachten. Für die Ungläubigen von ihnen haben wir (im Jenseits) eine schmerzhaftige Strafe bereit.“ vgl. Paret, Rudi: Der Koran. S.84. Siehe Anm.87.

¹⁷³ Ebenda S. 7f. Hier stützt sich Abū Zahra auf einen ḥadīṭ, welcher betont, dass das Unrechtzufügen nicht zu Gottes Eigenschaften gehört.

¹⁷⁴ Einzelheiten hierzu siehe: Ucum, Ufuk: Wirtschaftsethik im Christentum und Islam, eine volkswirtschaftliche Analyse und ein finanzwirtschaftliches Wettbewerbskonzept. Frankfurt am Main, Lang. 1998.

4.2 Die liberale Position

Auch wenn die konservative Position hinsichtlich der Interpretation von *ribā* die herrschende Meinung ist, gab und gibt es vor und nach der Einführung der Idee von Islamic Banking einige Stimmen, denen eine liberale Einstellung zum Problem Bankzins und *ribā* zugeschrieben werden kann. Die Mehrheit dieser Stimmen kommt aus Ägypten und meistens waren und sind es Vertreter der dortigen religiösen Autoritäten oder hochangesehene Juristen. Auf all diese Stimmen einzugehen, würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Skizziert werden daher im Folgenden die Ansichten von Muḥammad Rašīd Riḍā,¹⁷⁵ welche als eine der ersten liberalen Interpretationen des *ribā* in unserer Zeit zu betrachten sind und die spätere Ansichten geprägt haben, sowie die Auffassungen des vor kurzem verstorbenen Šaiḥ der al-Azhar Universität Saiyid Muḥammad Taṅṭāwī. Die Meinungen des letztgenannten werden vor allem zeigen, dass die Debatte über Zins und *ribā* immer noch aktuell ist.

Die Diskussion darüber, ob die Bankzinsen unter den verbotenen *ribā* fallen, oder aber als eine erlaubte Form des Gewinns (*ribḥ*) zu betrachten sind, brach mit der Etablierung von herkömmlichen Banken und Finanzinstitutionen in der islamischen Welt zu Beginn des 20. Jahrhunderts an. Als Einer der ersten, der in dieser Hinsicht eine liberale Meinung vertrat, ist Muḥammad Rašīd Riḍā, der berühmte Schüler des bekannten Rechtsgelehrten und Großmuftis von Ägypten Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905). Im Anschluss an Ibn Qaiyim vertrat Riḍā die Auffassung, dass sich das absolute Verbot vom *ribā*, welches im Koran durch einen eindeutigen Text (*naṣṣ ṣarīḥ*) erklärt wird,¹⁷⁶ nur auf *ribā an-nasīʿa* beziehe, d. h. auf den Wucher durch Vervielfachung der Schuld bei Nichtleistung zum Zahlungstermin, wie er in der vorislamischen Zeit praktiziert wurde. Gott habe diese Form des *ribā* untersagt, um Unterdrückung und Unrecht zu beseitigen, wie es selbst in den *ribā*-Versen offenkundig sei.¹⁷⁷ *Ribā al-faḍl*, welchen die Sunna verbietet, werde dagegen lediglich als unzulässig qualifiziert, um die Gefahr auszuschließen (*li-sadd ad-darīʿa*), dass sie als Vorwand diene, um zur per se verbotenen Form des *ribā* zu gelangen. Damit sei *ribā al-faḍl* beim Bestehen eines Vorteils (*maṣlaḥa*), wie im Fall der modernen Wirtschaft, zulässig.¹⁷⁸ Für Riḍā ist der erste Aufschlag bei einer auf einen Termin hin aufgenommenen Schuld ein Fall von *ribā al-*

¹⁷⁵ Muḥammad Rašīd Riḍā wurde zwar im Dorf Qalamūn bei Tripoli im Libanon geboren, aus politischen Gründen wanderte er 1897 nach Kairo aus, wo er seine reformatorischen Ideen frei äußern konnte. In Kairo starb er 1935. vgl. Riḍā, Muḥammad Rašīd: *ar-Ribā wa-ʿl-muʿāmalāt fī al-islām*. Kairo, Dār an-Našr li-ʿl-Ġāmiʿāt. 2007, S. 5f.

¹⁷⁶ Hier ist die Rede von Sure 3: 130: „Ihr Gläubigen! Nehmt (wörtl. verzehrt) nicht *ribā* durch andauerndes Verdoppeln [*ad-ḍāfʿuḥ mudāfaʿuḥ*]! Fürchtet Gott! Vielleicht wird es euch (dann) wohlgehen.“ Vgl. Paret, Rudi: Der Koran. S. 56. Siehe Anm.87.

¹⁷⁷ Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Fatāwī Muḥammad Rašīd Riḍā*. Bd. 2. Beirut, Dār al-Kitāb al-Ġadīd. 1976, S. 600.

¹⁷⁸ Ebenda S. 605f.

faḍl, selbst wenn er gerade für den Aufschub erfolgt. Daher könne, so Riḍā, dieser Aufschlag beim Existieren eines Vorteils für erlaubt erklärt werden. Solche Transaktionen können nach Riḍās Auffassung nicht mit dem absolut verbotenen *ribā* verglichen werden, da der Aufschlag hier nicht zur Vervielfachung der Schuld führe und nicht für einen weiteren Aufschub des Zahlungstermins vereinbart werde: „Wisse, dass der erste Aufschlag bei einem auf einen Termin hin aufgenommenen Darlehen eine Form des *ribā al-faḍl* ist, selbst wenn er gerade für den Aufschub (geleistet wird). Der wohlbekanntere *ribā an-nasīʿa* ist hingegen die Mehrzahlung, welche beim Fälligkeitstermin zur Stundung (der Schuld) erfolgt. Wenn diese sich wiederholt, wird sie zu vervielfachtem *ribā*, welcher in der *ḡāhiliya* üblich war.“¹⁷⁹

Zudem ist Riḍā zufolge bei Bankdepositen (*amānāt al-bank*) kein Element von *ribā an-nasīʿa* aufzufinden, denn es geht darum, dass die Bank das Eigentum ihrer Kunden mit deren Zustimmung nutzt und bei Fälligkeit bzw. am Ende des Jahres aufgrund ihrer eigenen Zustimmung und Gutdünken ihnen einen Teil des Gewinns gibt.¹⁸⁰

Betrachtet man aber die klassische Definition von *ribā al-faḍl*, als jeglichen Überschuss beim zeitlich unverzögerten Tausch von zwei Gütern derselben Gattung, so ist Riḍās Auffassung, dass der Aufschlag bei Darlehen unter den präventiv verbotenen *ribā al-faḍl* zu fallen hat, wohl kaum standfest. Seine Argumentation beinhaltet dennoch einen wichtigen Gesichtspunkt, welcher in den späteren moderaten Beiträgen zum Thema *ribā* immer wieder aufgenommen wird. Es handelt sich hierbei um die Erlaubnis von Bankzinsen unter dem Grundsatz des allgemein Wohlergehens (*maṣlaḥa*).

Nach der Einführung des Islamic Banking wurde die Diskussion um die Zulässigkeit von Bankzinsen und deren *ribā*-Charakter mit der Veröffentlichung einer *fatwā*¹⁸¹, welche der ehemalige Großmufti von Ägypten Ṭanṭāwī im September 1989 erteilt hat, zum ersten Mal in großen Rahmen wiederbelebt. In dieser *fatwā* handelt es sich um staatliche Investmentzertifikate (*ṣahādāt al-istiṣmār*), bei denen die National Bank of Egypt als Vermittler (*wakīl*) fungiert und einen im Voraus genau festgelegten Zinssatz verspricht. Nach Meinung der restriktiven Interpretation des *ribā* sind selbstverständlich diese Zertifikate mit *ribā* affiziert, da ein vorher vereinbarter Zinssatz zugrunde liegt. In seiner *fatwā* erklärt der Großmufti Ägyptens allerdings, dass diese Investmentzertifikate der National Bank of Egypt der *ṣarīʿa* zufolge erlaubt sein. Dabei stützt er sich im Wesentlichen darauf, dass das Geschäft mit Investmentzertifikaten zu den modernen Dingen zähle, für die sich ein Urteil in den

¹⁷⁹ Wörtlich: „*wa-ʿalam anna az-ziyāda al-ūlā fī ad-dain al-muʿāḡgal min ribā al-faḍl, wa-in kānat li-aḡli at-taʿhīr, wa-ʿinnamā ribā an-nasīʿa a al-maʿhūd huwa mā yakūnu baʿda ḥulūl al-aḡal li-ʿaḡli al-insāʿi ai at-taʿhīr, wa-iḍā takarrara ḡālika kāna ar-ribā al-muḍāʿaf kamā kānū yaḡʿalūna fī al-ḡāhiliya.*“ Vgl. Ebenda S. 606f.

¹⁸⁰ Ebenda 600.

¹⁸¹ Zur Bedeutung der *fatwā* siehe Anm. 145.

Werken der früheren Gelehrten nicht nachweisen lasse, und dass der Staat dadurch Kapital für Entwicklungsprojekte mobilisieren und die Spartätigkeit unter der Bevölkerung anregen wolle, was positive Folgen auf das Allgemeinwohl habe und dem folgenden Grundsatz entspreche: Die Erlaubnis vom Nützlichen und das Verbot vom Schädigenden (wörtl.: *al-aṣl fī al-manāfiʿ al-ibāḥa wa-fī al-maḍārr at-taḥrīm*). Außerdem würde durch solche Zertifikate niemand Schaden erleiden. Des Weiteren führt Ṭanṭāwī in derselben *fatwā* an, dass adäquate Beträge (*mabāliḡ munāsiba*), die die unterschiedlichen Finanzinstitutionen bei der Finanzierung von produktiven und nutzbringenden Projekten erheben, nach der *šarīʿa* zulässig seien, da diese als ein entsprechendes Entgelt für die von den Banken erbrachten Dienstleistungen zu betrachten seien.¹⁸²

Allerdings befasst sich Ṭanṭāwī tiefgründig in seiner erst ein Jahr nach der Erteilung der oben erwähnten *fatwā* veröffentlichten Studie „*Muʿāmalāt al-bunūk wa-aḥkāmuhā aš-šarʿīya*“ mit der *šarīʿatischen* Rechtsbestimmung bezüglich des *ribā* und der Bankgeschäfte. Als Entstehungsanlass dieser Studie kann die heftige Kritik seitens der restriktiven Interpreten von *ribā* an seiner *fatwā* betrachtet werden.¹⁸³ Dort betont Ṭanṭāwī ebenfalls, dass es schon in der Frühzeit des Islams einen großen Dissens unter den Rechtsgelehrten hinsichtlich der genauen Definition der Formen von *ribā* gab. Daher und aufgrund des Übermaßes an Frömmigkeit entstand unter den nachfolgenden Generationen eine Verschärfung, die die Unterscheidung zwischen absolut verbotenem und dem präventiv verbotenem *ribā* nicht beachtet hätte. Das Problem der Definition des verbotenen *ribā* gehöre inzwischen zu den schwierigsten Problemen.¹⁸⁴ Er selbst führt in diesem Zusammenhang einige Formen von *ribā* an, welche grundsätzlich von der *šarīʿa* verboten worden sind. In erster Linie ist hier *ribā al-ḡāhīlīya* zu erwähnen. Die Beschreibung dieser Form von *ribā* setzt er aber mit der bekannten Definition des *ribā an-nasīʿa* a gleich: Die Erhebung eines Aufschlags bei Fälligkeit und Zahlungsunfähigkeit des Schuldners. Eine zweite ebenfalls unzulässige Form von *ribā* seien verzinsliche Darlehen, welche zur Ausnutzung der Notlage der Bedürftigen vergeben werden. Zum *ribā* gehören, so Ṭanṭāwī, zudem die Anleihen reicher Länder an Dritte Weltländer, die durch Zins und Zinseszins immer wieder belastet würden.¹⁸⁵

¹⁸² Diese *fatwā* wurde zuerst in der ägyptischen Tageszeitung *Ahram* am 08.09.1989 veröffentlicht. Der Text befindet sich aber auch in: Ṭanṭāwī, Saiyid Muḥammad: *Muʿāmalāt al-bunūk*. S. 160ff.; Eine Zusammenfassung der wesentlichen Punkte dieser *fatwā* gibt El-Ghawhary wieder, vgl. El-Ghawhary Karim: *Islamische Banken in Ägypten, soziale Verantwortung oder parasitäres Gewinnstreben?* Berlin, Das Arabische Buch. 1994, S. 15f.

¹⁸³ In dieser Studie dient immerhin seine *fatwā* als ein Beispiel für die praktische Anwendung seiner theoretischen Überlegungen zum *ribā*. Zudem geht er im Anhang dieser Studie auf einige positive und negative Reaktionen auf seine *fatwā* ein.

¹⁸⁴ Ṭanṭāwī, Saiyid Muḥammad: *Muʿāmalāt al-bunūk*. S. 87f.

¹⁸⁵ Ebenda. S. 90f.

Ausgehend von der Problematik der Ungenauigkeit der Definition von *ribā* konstatiert Ṭanṭāwī, dass eine Antwort der Art, dass Bankgeschäfte generell erlaubt oder verboten sind, nicht möglich ist. Vielmehr sind nach Ṭanṭāwī hier drei Typen von Transaktionen zu unterscheiden: In die erste Kategorie fallen alle Bankgeschäfte, über deren Erlaubtheit unter den Rechtsgelehrten Konsens besteht, wie beispielsweise Kauf, Verkauf, Miete, *muḍāraba* und *mušāraka*.¹⁸⁶ Der zweite Typus umfasst alle von der *šarī'a* verbotenen Geschäfte und Gewinnmacherei wie *ribā al-ḡāhiliya* und betrügerische Verkäufe. Die dritte Kategorie bilden meistens Bankgeschäfte neuerer Art, über die Uneinigkeit unter den Gelehrten besteht. Hierzu zählen zum Beispiel Investmentzertifikate mit einem vorher festgelegten Zinssatz. Vor der Entscheidung über letztere Transaktionen sei es erforderlich, Experten zu Rate zu ziehen, wie der Fall bei der Erteilung der bereits erwähnten *fatwā* zu Investmentzertifikaten der National Bank of Egypt zeigte.¹⁸⁷

Die Überlegungen in der oben dargestellten Studie stellen die Grundlage einer weiteren *fatwā* dar, die Ṭanṭāwī im Jahr 2002 - diesmal aufgrund seiner Position als *Šaiḥ al-Azhar* und Vorsitzender des *Mağma^c al-Buḥūt al-Islāmīya*, eine Institution der al-Azhar, einer der größten sunnitischen Akademien für islamische Studien, erteilt. Erneut betont er dort, dass das Anlegen von Ersparnissen bei den konventionellen Banken und Finanzinstitutionen auf Basis der bereits zum Vertragsabschluss genau festgelegten Vereinbarung des Zinssatzes (wörtl.: *taḥdid ar-ribḥ au al-^cā'id muqaddam^{an}*) mit den Regeln der *šarī'a* konform sei. Denn solche Operationen würden mit Zustimmung der beiden Vertragsakteure (*tarādī at-ṭarafain*) abgewickelt.¹⁸⁸ In der Vereinbarung eines Zinses im Voraus liege sogar sowohl für den Anleger als auch für die Bank ein Vorteil. Ein vorher festgelegter Zinssatz bringe dem Anleger Gewissheit und helfe ihm bei der Gestaltung seines Finanzlebens. Die Bank, die diesen Zinssatz nach der Erforschung der Marktsituation und der wirtschaftlichen Umstände festlege, sei hingegen dazu aufgefordert, ihr Wissen und Können so effektiv einzusetzen, dass sie höhere Gewinne als der vereinbarte Zinssatz erzielen könne. Der Gewinn, der nach der Ausschüttung des festgelegten Zinses an die Anleger übrig bleibe, sei folglich für die Bank ein erlaubtes Entgelt für ihre Bemühungen.

Ferner weist diese *fatwā* zum Schluss darauf hin, dass die Entscheidung über die Bankgeschäfte mit einem im Voraus festgelegten Zinssatz nicht zu den unveränderbaren, dogmatischen und gottesdienstlichen Dingen (*laisat min al-^caqā'id 'au al-^cibādāt*) gehöre,

¹⁸⁶ Zu *muḍāraba* und *mušāraka* siehe Kapitel V.

¹⁸⁷ Ṭanṭāwī, Saiyid Muḥammad: *Mu'āmalāt al-bunūk..* S. 162.

¹⁸⁸ Zitiert wird hier Sure 4, 29: „Ihr Gläubigen! Bringt euch nicht untereinander in betrügerischer Weise um euer Vermögen! - Anders ist es, wenn es sich um ein Geschäft handelt, das ihr nach gegenseitigem Übereinkommen abschließt.“ (vgl. Paret, Rudi: der Koran. S. 68).

sondern zu den so genannten *maṣāliḥ mursala*. Darunter sind generell die schützenswerten Interessen zu verstehen, welche weder durch die primären noch durch die sekundären Rechtsquellen ausdrücklich geschützt sind.¹⁸⁹ Solche Bankgeschäfte verkörpern, so die *fatwā*, öffentliche Interessen. Aufgrund dessen seien sie aus Sicht der *ṣarīʿa* zweifelsohne zulässig.¹⁹⁰

Die letzten Äußerungen von Ṭanṭāwī bezüglich des *ribā* und der konventionellen Bankgeschäfte lassen sich auf das Jahr 2007 datieren. In einem Interview mit der kuwaitischen Zeitschrift „*al-Maṣārif*“ bestätigt er erneut die oben angeführten Argumente zur Erlaubtheit von im Voraus festgelegtem Zins. Zu bemerken ist es, dass er hier im Gegensatz zu den beiden anderen *fatwās* nicht mehr von Gewinnanteilen (*ribḥ*) redet, sondern diese explizit als Zins benennt: „Die im Voraus vereinbarten Bankzinsen sind der *ṣarīʿa* zufolge erlaubt und zählen nicht zu dem verbotenen *ribā*.“¹⁹¹

Einen neuen Aspekt hebt allerdings Ṭanṭāwī in diesem Interview hervor. Er sieht die unter den Rechtsgelehrten herrschende Meinungsverschiedenheit hinsichtlich des Erlaubens bzw. des Verbotens von Bankzinsen als ein Zeichen der Fruchtbarkeit (*ḥuṣūba*), Gnade (*raḥma*) und Umfang (*saʿa*) der *ṣarīʿa*. Alle in diesem Zusammenhang von den Gelehrten geäußerten Meinungen seien richtig, da sie ein Ergebnis ihres *iḡtihād* sein. Der Muslim habe nun das Recht zu entscheiden, mit welcher Art von Banken er seine Geschäfte tätige.

Ṭanṭāwīs Äußerungen zum *ribā* entflammten immer wieder aufs Neue die Debatte über dieses Problem und sorgten selbstverständlich für heftige Kritik seitens der Vertreter der islamischen Wirtschaftsordnung und Befürworter des Islamic Banking.¹⁹² Ihm wurde vor allem vorgeworfen, die *fatwās* unter politischem Druck erteilt zu haben. Sein *iḡtihād* erfolge eher aus politischen Motiven und sei vielmehr unter dem so genannten *al-iftāʿ as-siyāsī*, politisch

¹⁸⁹ Das Verfahren nach *maṣāliḥ al-mursala* wird häufiger als *istiṣlāḥ*, Für-geeignet-Halten, wiedergegeben. Die Anerkennung dieses Verfahrens als eine der Rechtsquellen ist unter den Gelehrten umstritten. Es ist auch hierbei stark nach Rechtsschulen zu differenzieren. Besonders die Malikiten und die Hanbaliten stützen sich bei der Ausübung des *iḡtihād* auf das Prinzip der *maṣāliḥ al-mursala*. Hierzu vgl. Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam* Berlin, Duncker & Humblot, 2002. S. 242ff.

¹⁹⁰ Der Text dieser *fatwā* befindet sich unter:

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2002/12/article05e.shtml> (zuletzt abgerufen am 01.09.2010)

¹⁹¹ Wörtlich: „*fawāʿid al-bunūk wa-ʿl-maṣārif al-māliya al-muḥaddada musbaq^{an} mubāḥa ṣarīʿ^{an} wa-lā tuʿaddu min ar-ribā al-muḥarram*.“ Vgl. das Bericht der Kaut News Agency (KUNA) am 01.10.2007. Abrufbar unter: <http://www.kuna.net.kw/NewsAgenciesPublicSite/ArticleDetails.aspx?id=1845534&Language=ar>

(zuletzt aufgerufen am 01.09.2010)

¹⁹² vgl. u. a.: al-Qaradāwī, Yūsuf: *Fawāʿid al-bunūk hiya ar-ribā al-muḥarram, dirāsa fiqhīya fī dawʿi al-qurʿān wa-ʿs-sunna wa-ʿl-wāqi maʿā munāqasha mufaṣṣala li-fatawī faḍīlat al-muftī ʿan ṣahādāt al-ʿistimār*. Beirut, al-maktaba al-ʿIslamīya li-ʿn-Nṣar. 1995.; sowie die auf islamonline.net veröffentlichten Artikel „*Ibāḥat ar-ribā, as-suʿāl al-malḡum wa-al-fatwā al-maḡlūṭa*“ von Ḥusain Ḥāmid und „*Fawāʿid al-maṣārif mina al-ḥarram al-muḡma ʿalaih ilā al-ḥalāl*“ von ʿAlī M. al-Qardāḡī, ehemaliges Mitglied im Shariʿa Board der Qatar International Islamic Bank. Jeweils Abrufbar unter:

<http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/2002/12/article06.shtml>; und

http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1173365659521&pagename=Zone-Arabic-MDarik%2FMDALayout (zuletzt aufgerufen am 01.09.2010).

begründeter *Fatwā*-Erteilung, einzustufen. Von den Kritikern wird stets der bereits erwähnte zweite Beschluss der im Jahr 1965 stattgefundenen Islamischen Forschungskonferenz als Gegenargument zu Ṭantāwīs Auffassung angeführt. Dieser Beschluss, welcher das Zinsgeben und -nehmen in konsumtiven sowie auch in produktiven Krediten ablehnt, stellt neben den *ribā*-Textbelegen aus Koran und Sunna für sie den wahren aussagekräftigsten Beweis für die Unzulässigkeit von *ribā* bzw. Bankzinsen dar. Dies sei als ein anerkannter Konsens (*iğmāʿ*) der *Umma* über dieses Thema anzusehen. Dennoch findet Ṭantāwīs Auffassung auch Zustimmung bei einigen Rechtsgelehrten wie beispielsweise dem jetzigen Großmufti Ägyptens ʿAlī Ğumʿa.¹⁹³ Die zustimmenden Reaktionen halten sich aber in Grenzen. Nach wie vor bleibt die restriktive Interpretation des *ribā* die vorherrschende. Dies bedeutet schließlich, dass die ideelle Grundlage für alle Finanzierungsformen des Islamic Banking aufrechterhalten bleibt.

5. Zwischenbetrachtung

In der Behandlung der Problematik des *ribā* hebt sich eindeutig das Problem des Interpretationspluralismus im islamischen Rechtssystem hervor, welches bereits in Kapitel II besprochen wurde. Weder der Koran noch die Sunna liefern eine klare Erörterung des von ihnen als verboten erklärten *ribā al-ğāhilīya*. Vielmehr ist man auf Interpretationen der altvorderen Gelehrten angewiesen, um den exakten Inhalt des *ribā al-ğāhilīya* verstehen und schließlich ein *šarīʿatisches* Urteil über moderne Kreditvergabe und Bankzinsen ableiten zu können. Hierbei sind allerdings zwei verschiedene Interpretationen zu unterscheiden. Die am weitesten verbreitete beschreibt den *ribā al-ğāhilīya* als eine Mehrzahlung, die erst bei Fälligkeit und Nichterfüllung der Forderung erhoben wurde und zur Stundung des Fälligkeitstermins diente. Sie wird vor allem von aṭ-Ṭabarī, Mālik, Ibn Qaiyim sowie von den zeitgenössischen Anhängern einer liberalen Interpretation des *ribā* vertreten. Die andere ist in sehr wenigen klassischen Werken wie in dem des al-Ġaṣṣāṣ und des Faḥruddīn ar-Rāzī aufgeführt. Sie erkennt an, dass Schuldner und Gläubiger in vorislamischer Zeit bereits zum Vertragsabschluss eine Mehrzahlung als Entlohnung für das ausgeliehene Kapital vereinbarten. Ar-Rāzīs Beschreibung geht als einzige sogar davon aus, dass diese Mehrzahlung monatlich erfolgte. Unter Berufung auf letztere Interpretation des verbotenen

¹⁹³ Zur jüngsten Auffassung von ʿAlī Ğumʿa in diesem Zusammenhang siehe u. a. den Artikel in der Tageszeitung *Asharq al-Awsat* 06.07.2010 Nr. 10435. Abrufbar unter: <http://www.aawsat.com/details.asp?article=427765&issueno=10453> (zuletzt aufgerufen am 01.09.2010); als ein weiterer moderater Interpret von *ribā* sei hier auch der marokkanische Gelehrter ʿAbderrahīm Bin ʿAbballāh zu erwähnen, vgl.: Bin ʿAbdullāh, ʿAbderrahīm: *Lā ribā fī al-fawāʿid al-bankīya*. Casablanca. 1986.

ribā al-ġāhilīya vertreten die Anhänger der restriktiven Interpretation von *ribā* die Auffassung, dass das Nehmen und Gewähren von Zinsen im modernen Sinne generell nach dem Koran und der Sunna unerlaubt sei. Zur Untermauerung dieser Ansicht werden außerdem seitens der restriktiven Position zwei weitere Argumente angeführt. Zum einen seien die *ribā*-Transaktionen zur Zeit der *ġāhilīya* überwiegend zur Finanzierung von produktiven Projekten genutzt worden. Dabei wird vor allem auf die Rolle des damaligen Mekka als Handelszentrum hingewiesen. Zum anderen bestehe ein Konsens unter den früheren Rechtsgelehrten darüber, dass jeglicher im Voraus vereinbarte Aufschlag beim Vergeben eines nutzbringenden Darlehens (*qarḍ ġarra manfaʿa*) zum *ribā* gehöre und somit verboten sei.

Wie gezeigt, haben sich die klassischen Gelehrten im Vergleich zu dem von der Sunna verbotenen *ribā al-buyūʿ*, also dem quantitativ ungleichen Austausch von bestimmten Wirtschaftsgütern derselben Gattung, mit Darlehen weniger beschäftigt, was implizieren kann, dass letzteres in der frühislamischen Zeit eine geringere praktische Bedeutung gehabt haben dürfte. Generell wird das Darlehen in den klassischen *fiqh*-Kreisen als eine Form der Güte betrachtet. Es sei dafür da, die Interessen der Bedürftigen zu decken. Daher wird von früheren Rechtsgelehrten eine zum Abschluss solcher Verträge festgelegte Mehrzahlung als verboten bzw. missbilligt erklärt. Zudem ist es nach klassischer *fiqh*-Lehre empfehlenswert, wenn der Darlehensgeber bei völliger Zahlungsunfähigkeit des Darlehensnehmers auf seine Forderung verzichtet und diese als Läuterungsabgabe (*ṣadaqa*) ansieht.

Betrachtet man aber die Tatsache, dass ar-Rāzīs und al-Ġaṣṣās' Beschreibungen von *ribā al-ġāhilīya* ohne überlieferte Textbelege dastehen und dass das Verständnis klassischer Gelehrter von Darlehen nicht mit dem unseren zu vergleichen ist, so ist die Ausdehnung des *ribā*-Verbots auf moderne Zinsen beliebiger Höhe als willkürlich zu bewerten. Das Konzept restriktiver Interpretation von *ribā*, welches von der Mehrheit der Rechtsgelehrten, Theoretikern der islamischen Ökonomie und Befürwortern der Idee islamischer Banken stark verteidigt wird, ruht somit auf schwachen Stützen. Vielmehr lässt sich die Rechtfertigung dieses Konzepts im Rahmen der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufkommenden Revitalisierung des Islam besser verstehen. Diese strebt die Integration von islamischen Prinzipien und Praktiken vor allem in die Politik und ins Wirtschaftsleben an. Dadurch sollten Politik und Wirtschaft in der islamischen Welt jeweils von denen des Kapitalismus und des Sozialismus distanziert werden. Schon an dieser Stelle sei somit auf den Faktor der Revitalisierung des Islam bei der Entstehung von Islamic Banking hingewiesen; eine weitgehende Untersuchung dieses Faktors wird jedoch im nächsten Kapitel erfolgen.

Riḍās und Ṭaṭṭāwīs Äußerungen zum *ribā* stellen im Folgenden ein Beispiel für den liberalen Interpretationsansatz des *ribā* dar. Während Riḍās Bemühungen die Diskussion über eine moderate Interpretation des *ribā* angeregt haben, zeigt Ṭaṭṭāwīs Ansicht, dass diese Debatte auch nach der Etablierung islamischer Banken immer noch aktuell ist. Zu der herrschenden Meinung gelangte jedoch die liberale *ribā*-Interpretation nicht.

Gestützt vornehmlich auf das Prinzip des Allgemeinwohls (*maṣlaḥa*), schließt insbesondere Ṭaṭṭāwī die Kompatibilität von manchen Zinsgeschäften mit den Regeln der *ṣarīʿa* nicht aus. Für eine generelle Erlaubnis von Bankzinsen plädiert er nicht. Vielmehr betreffen seine Aussagen die im Voraus vereinbarten Zinsen, die die Bank im Auftrag ihrer Anleger erwirtschaftet oder auf Kredite zur Finanzierung nutzbarer Projekte erhebt. Sowohl Riḍā als auch Ṭaṭṭāwī vermeiden eindeutige *ṣarīʿatische* Bewertungen anderer Bankgeschäfte wie im Fall der Kredite zu konsumtiven Zwecken.¹⁹⁴ Die Vergabe von Krediten an solvente Privatleute zur Finanzierung ihrer individuellen Wünsche kann aber durchaus einen wirtschaftlich positiven Effekt auslösen. Denn sie steigern die Kaufkraft der Privathaushalte und leisten schließlich einen wichtigen Beitrag zum Aufschwung der Wirtschaft. Dies könnte ebenfalls eine Form der *maṣlaḥa* darstellen.

Viel problematischer wirkt jedoch das Festhalten an der Haltung restriktiver Interpretieren des *ribā*. Denn dies würde für die Muslime eingeschränkte Möglichkeiten zur Gestaltung ihrer Finanzen bedeuten. Eine willkürliche Ausdehnung des *ribā*-Verbots auf alle herkömmlichen Bankdienstleistungen und -geschäfte, die per se eine positive Funktion in der Gesellschaft erfüllen können, birgt in sich konsequent eine Art des Erschwerens vom menschlichen Leben. Es scheint daher, dass der Grundsatz der Verwirklichung des Wohlergehens des Menschen, welches sich die *ṣarīʿa* als Hauptziel setzt und welches bereits anhand der theoretischen Ansätze von aš-Šaṭībī, Ibn ʿĀšūr und al-Fāsī zu den *maqāṣid* der *ṣarīʿa* behandelt wurde, im Rahmen dieser Interpretation in der Praxis kaum Relevanz hat. Als problematisch erscheint an der engen Auslegung von *ribā* als generelles Zinsverbot ferner die Nicht-Betrachtung des Zeitwerts von Kapital. Der Faktor der Zeit spielt im modernen Wirtschaften eine entscheidende Rolle. Aufgrund der Inflation und anderer ökonomischer Gründe verliert das Kapital im Laufe der Zeit an Wert und besitzt nicht mehr die gleiche Kaufkraft wie zuvor. Daher kann das Verleihen vom Kapital ohne eine angemessene Verzinsung de facto

¹⁹⁴ So bezeichnet Ṭaṭṭāwī den Aufschlag bei Krediten zum Kauf einer Wohnung als eine Form des verbotenen *ribā*. Andererseits seien Zinsen, die die Banken auf Konsumkredite an bedürftigen Angestellten erheben, *ṣarīʿakonform*. Denn sie unterliegen der Rubrik der Dienstleistungen (*ḥadamāt*). Hierzu vgl. Ṭaṭṭāwī, Saiyid Muḥammad: *Muʿāmalāt al-bunūk*. S. 91, bzw. S. 118.

ausschließlich innerhalb enger familiärer und freundschaftlicher Verbindungen vorstellbar sein.

Losgelöst von der oben dargestellten Schwachpunkten, die die Argumentation restriktiver Interpretation des *ribā* beinhaltet, und von den damit verbundenen negativen Folgen, erscheint eine liberale Interpretation des *ribā* durchaus als sinnvoll für die Neuzeit. So könnte in Anlehnung an die osmanischen Gelehrten und an die bereits erwähnten liberalen *ribā*-Interpreten die Festlegung eines generell angemessenen Zinssatzes, welcher Faktoren wie Zeit, Inflation, Verwaltungskosten etc. in Betracht zieht, für angebracht gehalten werden. Die Praxis der *ḥiyal*, bei denen die Osmanen einen Höchstsatz für Zinsen festgelegt haben, ist allerdings hierbei nicht zu akzeptieren, da solche *ḥiyal* mit hoher Unsicherheit und Intransparenz belastet sind. Sicherheit und Transparenz sind wohl aber elementare Bedingungen für einen gut funktionierenden Finanzmarkt. Würde *ribā* auf seine ursprünglich gängige Bedeutung beschränkt – also auf den *ribā al-ḡāhīlīya*, welcher als einen Aufschlag bei Fälligkeit und Nichterfüllung des exakt ausgeliehenen Kapitals verstanden wird – so könnte das *ribā*-Verbot heutzutage höchstens Zinseszinsen im Sinne von Wucherzinsen umfassen. Mehr Sinn würde es machen, wenn von diesem Verbot moderate Zinsanteile ausgeschlossen werden, die beispielsweise nur den Wertverlust des Kapitals durch Inflation oder Verwaltungskosten abdecken. Die Wichtigkeit der Existenz eines angemessenen Zinssatzes wird sich im Laufe dieser Arbeit immer mehr bestätigen. Außerdem würde dieser Vorschlag die Entwicklung islamischer Banken nicht so sehr beeinträchtigen. Denn die *raison d'être* eines Islamic Banking and Finance bildet nicht allein das *ribā*-Verbot, sondern auch weitere *ṣarī'at*ische Einschränkungen wie beispielsweise das Untersagen von Geschäften der oben dargestellten Kategorie des *māl ḡair mutaḡawwim* (unschätzbare; nicht verwendbares Vermögen).¹⁹⁵

¹⁹⁵ Siehe hierzu Kapitel III Abschnitt 1.

IV. Die Entwicklung des Islamic Banking

1. Islamic Banking und Revitalisierung des Islam

Wie zum Schluss des dritten Kapitels erwähnt wurde, kann die Argumentation, welche die Theoretiker der islamischen Wirtschaftsordnung und die Befürworter des Islamic Banking bezüglich der Ausdehnung des *ribā*-Verbots auf herkömmliche Bankzinsen vorschlagen, im Grunde genommen nicht überzeugen. Die restriktive Interpretation des *ribā* hat sich dennoch in der islamischen Welt durchgesetzt und wurde als ideelle Grundlage für die Entstehung islamischer Banken verstanden. Im folgenden Kapitel wird ein anderes Element untersucht, welches zum besseren Verständnis der Rechtfertigung des absoluten Zinsverbots führt und somit den Hintergrund des Islamic Banking näher beleuchtet. Zudem werden in diesem Kapitel die historischen Etappen des Islamic Banking abgehandelt.

1.1 Die verlorene Identität

„The movement of Islamic banking is but a small part of a total new resurgence for a search of self identity and assertion by a major part of the third world.”¹⁹⁶

Was der saudische Prinz Muḥammad al-Faiṣal in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der International Association of Islamic Banks (IAIB) mit diesem Zitat erklärt, spiegelt generell die Auffassung islamischer Bewegungen wieder, die zunehmend seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts eine Rückbesinnung der Muslime auf das ideale Erbe des Islam fordern. Das Auftreten solcher Bewegungen stellt allerdings den Höhepunkt eines Revitalisierungsprozesses dar, welcher in der islamischen Welt während der Auseinandersetzung mit dem westlichen Kolonialismus ab dem 19. Jahrhundert im Gang gesetzt wurde. In der Literatur wird das Phänomen der Revitalisierung des Islam vor allem als eine Reaktion gegenüber der im Westen ausgebildeten intellektuelle Elite verstanden, welche die Durchsetzung von Reformen säkularer Natur in den autonom gewordenen islamischen Nationen anstrebte. Der Misserfolg der politischen Eliten bei der Überwindung der Unterentwicklung und die zunehmende Überlegenheit des Westens gegenüber dem Orient tragen zu einer Identitätskrise in der islamischen Welt bei. Die Stimmen derer, die zur Rückkehr zu den Wurzeln und somit zu der verlorenen Identität appellieren, scheinen nun

¹⁹⁶ So sagt der Prinz Faisal von Saudi-Arabien in einem Interview mit der Zeitschrift „*The Middle East*“. Vgl.: *The Middle East*. September 1988, S. 34ff.

lauter zu werden.¹⁹⁷ Diese Stimmen traten zwar in vielen islamischen Ländern auf, die wichtigsten revitalisierenden Bewegungen bilden allerdings die „*Muslimbruderschaft*“ in Ägypten, dem ersten Standort des Islamic Banking, und die „*Ġamāʿati islāmī*“ im indischen Subkontinent. Diese beiden Bewegungen sehen die Befolgung der *šarīʿatischen* Normen als den einzigen Ausweg aus der missglückten Situation an, in der sich die islamische Welt befindet. Muslime sollen sich in allen Bereichen auf die alten Werte des Islams rückbesinnen und von westlichen Ideologien distanzieren. Nur so könne die islamische Welt ihre Identität wieder erlangen und ein Gegengewicht zum Westen darstellen. Auf wirtschaftlicher Ebene stellte in den revitalisierenden Kreisen das im Koran und in der Sunna geäußerte *ribā*-Verbot selbstverständlich den passenden Grund für heftige Kritik und strikte Ablehnung von allen auf Zins basierenden Geschäften dar. Es solle vielmehr das Wirtschaftsleben islamischer Gesellschaften von diesen Geschäften befreit werden, wie der Begründer der ägyptischen „*Muslimbruderschaft*“ Ḥasan al-Bannā (gest. 1949) bereits 1947 in einem Brief an die Regierungschefs arabischer und islamischer Länder formuliert: „Let the government provide a good example in this domain by relinquishing all interest due on its own particular undertakings, for instance in the loan-granting banks, industrial loans etc.“¹⁹⁸ Saiyid Quṭb (gest. 1966), die ideologische Hauptfigur der „*Muslimbruderschaft*“, bezeichnet die Praxis moderner Banken als „eating the bones and flesh“ der Armen und als „drinking their sweat and blood.“ Dies alles geschehe unter dem Schutz des auf Zins basierenden Systems aus dem Westen.¹⁹⁹ Im indischen Subkontinent, wo die Bewegung „*Ġamāʿati islāmī*“ unter der Führung ihres Gründers Abū al-Aʿlā al-Maudūdī (gest. 1979) agierte, wurden ähnliche Meinungen ebenfalls vertreten. al-Maudūdī selbst verfasste mehrere Werke, in denen er Zins strikt ablehnte und theoretische Ansätze zu Etablierung einer auf dem Koran und der Sunna beruhenden Wirtschaftsordnung vorbrachte.²⁰⁰

Gekennzeichnet war ferner die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Bemühungen islamischer Regierungen, der islamischen bzw. arabischen Welt eine Identität zu verleihen. In dieser Hinsicht wurde die Lage von zwei ideologischen Differenzen beherrscht, nämlich dem Panislamismus und dem Panarabismus. Beide gerieten in eine starke Konkurrenz, wobei sich

¹⁹⁷ Einzelheiten hierfür vgl. u.a. Steinbach, Udo: Reislamisierung – Fortschritt ins Goldene Zeitalter? In: *Orient*, 27 (1980) S. 331-344; Vatikiotis P.J.: Islamic resurgence, a critical review. In: Cudsi, A.S.; Dessouki, A. (Hrsg.): *Current problems of financial intermediaries*. Rotterdam, 1975, S. 91-126.

¹⁹⁸ al-Banna, Ḥasan: *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)*. Aus dem Arabischen übersetzt von Charles Wendell. Berkeley, University of California Press. 1986. S. 130.

¹⁹⁹ Quṭb, Saiyid: *Tafsīr āyāt ar-ribā*. Dār al-Buḥūṭ al-Islāmīya. o.O.u.o.J S.12, zit. nach Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 9.

²⁰⁰ Vgl. u.a. al-Maudūdī, Abū al-Aʿlā: *Economic System of Islam*. Lahore, Islamic Publication Ltd. 1984; ders.: *ar-Ribā*. Ins Arabische übersetzt von ʿAṣim al-Ḥaddād. Beirut, Dār al-Fīkr. o.J.

letztendlich der Panislamismus durchgesetzt. Wie sich unten eindeutig zeigen wird, sind dadurch die Umstände für die Gründung islamischer Banken sehr günstig geworden.

Der Aufstieg des Panislamismus und die damit verbundenen Folgen lassen sich lediglich im Kontext des sogenannten Arabischen Kalten Krieges verstehen, dessen Szenen sich mitten im Kalten Krieg zwischen West- und Ostblock abspielten.²⁰¹ Die zwei prägenden Parteien des Arabischen Kalten Krieges bildeten jeweils Ägypten unter der Führung des Revolutionärs Ġamāl ʿAbd an-Nāṣr (reg. 1954-1970) und Saudi-Arabien unter der Herrschaft von König Faiṣal (reg. 1964-1975). Der prosovjatisch orientierte ʿAbd an-Nāṣr versuchte in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts die arabische Region zu verändern und sie im Geist des arabischen Nationalismus zu einer Einheit zu bringen. Die Saudis, welche hingegen mit dem westlichen Block alliierten, führten währenddessen ihre Bemühungen fort, den Status quo beizubehalten. Um ʿAbd an-Nāṣrs Vorstellung von arabisch nationaler Solidarität entgegenzuwirken, setzte sich König Faiṣal dafür ein, dass sowohl arabische als auch nicht-arabische muslimische Regierungschefs im Sinne des Grundsatzes der islamischen Solidarität eine Einheit bilden. Maßgeblich wurde hierbei die heilige Stadt Mekka in ihrer Eigenschaft als Wallfahrtsziel aller Muslime genutzt. Interessant ist es auch das Verhalten der von ʿAbd an-Nāṣr verfolgten Muslimbrüder in diesem Konflikt zu betrachten. Basierend auf dem Prinzip „the enemy of my enemy is my ally“²⁰² schlossen sie sich Saudi-Arabien an. Dort fanden sie Boden, auf dem sie ihre Ideen gedeihen konnten.²⁰³

Ganz im Zeichen des Arabischen Kalten Krieges wurde unter der Mitwirkung König Faiṣals 1962 die erste moderne panislamische Organisation *Rābiṭat al-ʿĀlam al-Islāmī*, Muslim World League, ins Leben gerufen.²⁰⁴ Ihr Hauptanliegen ist vor allem die Anwendung von Normen der *ṣarīʿa* in der islamischen Welt und die Unterstützung der Zusammenarbeit unter muslimischen Gelehrten.²⁰⁵ Eine der ersten wichtigen Entscheidungen der Organisation ist der bereit erwähnte Beschluss, welcher im Jahr 1965 erteilt wurde und jegliches Zinsnehmen bzw. -gewähren in konsumtiven sowie in produktiven Krediten für nicht mit der *ṣarīʿa*

²⁰¹ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Arabischen Kalten Krieg kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen. Es sei aber die folgende Literatur hingewiesen: Kerr, Malcolm H.: *The Arab Cold War Gamal ʿAbd al-Nasir and his rivals 1958 - 1970* 3. Oxford [u.a.], Oxford University Press. 1971.

²⁰² Warde, Ibrahim: *Global Politics, Islamic Finance and Islamist Politics Before and After 11. September 2001*. In: Clement M. Henry; Rodny Wilson (Hrsg.): *The Politics of Islamic Finance*. Edinburgh, 2004, S. 37f.

²⁰³ Ebenda S. 38.

²⁰⁴ Warde, Ibrahim: *Global Politics*, S. 38.

²⁰⁵ Vgl. das Gründungsabkommen der Organisation. Abrufbar unter der Webseite der Organisation: <http://www.themwl.org/Profile/default.aspx?l=AR#cred> (zuletzt aufgerufen am 17.09.2010).

vereinbar erklärt.²⁰⁶ Der Glanz des Panarabismus verblasste nach der vernichtenden Niederlage der Araber im Sechstagekrieg im Juli 1967, während der Panislamismus unter der Führung von Saudi-Arabien immer mehr an Attraktivität gewann.²⁰⁷ Dieses große Fiasko wurde oft als Bestrafung der Araber für ihre Abwendung von den reinen Normen des Islam wahrgenommen.²⁰⁸ Die Lage in Nahost verschärfte sich dramatisch, nachdem die seit 1967 im Einflussbereich Israels liegenden *al-Akṣā* Moschee 1969 in Brand gesetzt worden war. Unmittelbar danach rief König Faiṣal, die führende Person der neu panislamischen Bewegung, die islamischen Nationen zu einem Konferenzgipfel in der marokkanischen Hauptstadt Rabat auf.²⁰⁹ Daraus wurde im Jahr 1970, dem Todesjahr des Panarabismusführers ʿAbd an-Nāṣr, *Munazzamat al-Muʿtamar al-Islāmī*, Organization of the Islamic Conference (OIC) entwickelt. Ihre Anliegen sieht die Organisation in der Stärkung der islamischen Solidarität durch die Förderung verschiedener Kooperationen unter den Mitgliedstaaten. In den ersten Jahren nach der Etablierung der Organisation wurde vor allem die wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen den islamischen Nationen stärker intensiviert, insbesondere zwischen den Golfstaaten und Pakistan, wo die frühesten Forschungen zur islamischen Staatsform und Islamic Banking aufgekeimt waren.²¹⁰ Zudem wurden von der Organisation Forschungszentren betreut, welche sich dem Konzipieren der islamischen Ökonomik und Finanz gewidmet haben. Die Gründung der überstaatlichen Islamic Development Bank (IDB) 1975 ist das wichtigste Resultat solcher Bemühungen. Das Unternehmen dieses großen Schritts war die bedeutendste Leistung, welche die Organisation der islamischen Konferenz zur Unterstützung der islamisch wirtschaftlichen Solidarität hervorgebracht hat. Seitdem wurden große islamische Banken ins Leben gerufen, welche heute die wichtigsten Vertreter des Islamic Banking sind.²¹¹ Die Idee des Islamic Banking wurde nun offiziell zur Realität.²¹²

²⁰⁶ Dieser Beschluss hat in den Augen der Theoretiker der islamischen Wirtschaftsordnung und Befürworter des Islamic Banking als ein gemeinsamer Konsens für das Verbot von Zinsen beliebiger Höhe zu gelten (Hierzu siehe Kapitel III Abschnitt 4.1).

²⁰⁷ Warde, Ibrahim: *Global Politics*. S. 38.

²⁰⁸ Vgl. Mortimer, Edward: *Faith and power, the politics of Islam*. New York, Random House. 1982. S. 178.

²⁰⁹ Warde, Ibrahim: *Global Politics*. S. 38.

²¹⁰ Vgl. Warde, Ibrahim: *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 2000. S. 112-117

²¹¹ Einzelheiten hierzu siehe Kapitel IV Abschnitt 2.2.

²¹² Es sollte die herausragende Rolle der Erdöleinnahmen, welche ab den siebziger Jahren immens gestiegen sind und der Golfregion ein erhebliches Wachstum bescherten, bei der Entstehung des Islamic Banking zumindest nicht unerwähnt bleiben. Die wichtigsten islamischen Banken, die bis heute gut im Geschäft sind, wurden in den ölfreudigen Golfstaaten gegründet. Hierzu siehe Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 10f.

1.2 Der Islam ist die Lösung

Wesentlicher Bestandteil der oben erläuterten Suche nach eigener Identität ist die Distanzierung von anderen Ideologien. Der Islam wird von den islamischen revitalisierenden Bewegungen als der einzige Ursprung der Identität islamischer Nationen und der alleinige Befreier dieser Nationen von allen „Missständen“ postuliert.²¹³ Dieser Gedanke lässt sich auch in den Beiträgen zu Islamic Banking and Finance nachweisen. So entsteht kaum ein Entwurf zur islamischen Wirtschaftsordnung, ohne dass dort eine grundsätzliche Unvereinbarkeit des islamischen Wirtschaftsdenkens mit Grundsätzen sowohl des Sozialismus als auch des Kapitalismus betont werden.²¹⁴ Am Sozialismus werden das fehlende Privateigentum und der absolute Vorrang materieller gesellschaftlicher Interessen kritisiert.²¹⁵ Der Mensch besitze doch von Natur aus die Eigenschaft der Neigung, sich produktiv für eine selbst verwirklichende Besserstellung einzusetzen, auch wenn materieller Wohlstand nicht sein alleiniges Ziel darstellen sollte.²¹⁶ Entscheidend abgelehnt werden zudem der Atheismus des Marxismus und die Idee des Klassenkampfes. Denn der Islam sehe seinen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt im Streben nach der Verwirklichung des Willen Gottes und dem Ziel einer gesellschaftlichen Balance.²¹⁷

Zwar akzeptiere der Kapitalismus das Recht auf Privateigentum und private Initiative, sich produktiv zu betätigen, die uneingeschränkte Freiheit der individuellen Profitmaximierung im Kapitalismus führe al-Ġazālī²¹⁸ zufolge aber zu einem Egoismus, welcher die Beschädigung der Gesellschaft bewusst in Kauf nehme. Die Folgen seien die Spaltung der Gesellschaft in Arm und Reich und die Etablierung sozialen Elends, welches zu innergesellschaftlichen Auseinandersetzungen bis hin zum Bürgerkrieg führen könne.²¹⁹ Zudem würden die kapitalistische Gier (*as-su'ār ar-ra'smālī*) und die dadurch entstandene „verfluchte“

²¹³ Vgl. v. a. Quṭb, Saiyid: *al-islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra*. o.O., Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya. 1962.; al-Maudūdī, Abū al-A lā: *Naḥnu wa-al-ḥaḍāra al-ġarbīya*. Damskus, Dār al-Fīkr. o.J.

²¹⁴ Vgl. u. a. Quṭb, Saiyid: *al-islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra*. S. 83-103; an-Naġġār, Aḥmad: *Minḥaġ aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id*. Insb. S. 5-78.

²¹⁵ al-Ġazālī 'Abdulḥamīd: *al-Insān asās al-Minḥaġ al-islāmī fī at-tanmīya al-iqtišādīya*. Kairo, International Islamic Bank for Investment and Development. 1988. S. 28.

²¹⁶ Quṭb, Saiyid: *al-'Adāla al-iġtimā'īya fī al-islām*. Beirut, Dār aš-Šurūq 1975. S. 112f. Für Einzelheiten zum Eigentumsrecht im Islam siehe auch Kapitel III Abschnitt 1.

²¹⁷ Vgl. Quṭb, Saiyid: *al-islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra*. S. 85-91; Naqvi, Syed Nawab Haider: *Islam, Economics, and Society* London [a.u.], Kegan Paul International. 1994. S.73ff.

²¹⁸ 'Abdulḥamīd al-Ġazālī ist Berater des obersten Führers der ägyptischen Muslimbruderschaft in politischen Angelegenheiten. Er ist auch ein großer Experte für Islamic Banking and Finance: al-Ġazālī besetzte mehrmals die Professur für islamische Wirtschaft an verschiedenen arabischen Universitäten und bekleidete höhere Posten in verschiedenen Institutionen für islamische Wirtschaft wie beispielsweise im Forschungsinstitut der International Islamic Bank for Investment and Development (IBID) in Kairo.

²¹⁹ al-Ġazālī 'Abdulḥamīd: *al-Insān 'asās al-Minḥaġ al-islāmī*. S. 32.

Zinswirtschaft keinerlei ethischen und sozialen Leitwerten unterliegen.²²⁰ Die wahnsinnige Gier (*as-su'ār al-mağnūn*) diene lediglich dazu, die Interessen der Schicht der Zinstreiber (*ṭabaqat al-murābīn*) zu verwirklichen und die Arbeit und Bemühung der breiten Bevölkerung ohne Weiteres auszunutzen. Prinzipiell seien die breite Masse der Gesellschaft und die Regierungen, die vom kapitalistischen System unterjocht würden, derart instrumentalisiert worden, dass sie zur Verwirklichung der Vorteile einer kleinen Zinstreiberschicht agieren würden.²²¹

Im Anschluss an Quṭb vertritt al-Ġazālī die Auffassung, dass die islamischen Staaten nach ihrer Unabhängigkeit das Phänomen des „Neokolonialismus“ (*al-istf mār al-ğadīd*) erleben.²²² Der Kolonialismus setzte sich in diesen Staaten fort, indem sie fremde Ideologien angenommen und sich vom Islam abgewandt hätten. Nur noch dem Namen nach könnten sie als islamisch bezeichnet werden.²²³ Dabei biete der Islam eine komplexe Wirtschaftsordnung, welche den Menschen in den Mittelpunkt stelle und sich um ihn umfassend kümmere. Sie funktioniere durch und für den Menschen.²²⁴ Indem sie auf Werte wie Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Verantwortungsbewusstsein gegenüber Gott und den Mitmenschen baue, wirke sie gegen Armut, Ausbeutung und Unterdrückung.²²⁵ Die Abwesenheit einer solchen Wirtschaftsordnung in den islamischen Nationen sei, so al-Ġazālī, der tatsächliche Grund für ihre Rückständigkeit.²²⁶ Muslime sollten sich bei der Entfaltung ihres Entwicklungskonzepts für diesen dritten Weg entscheiden. Er sei der einzige Weg, der die Grundlage für ihre islamische Identität darstelle und der Natur der Menschen voll und ganz entspreche.²²⁷

²²⁰ Quṭb, Saiyid: *al-islām wa-muškilāt al-ḥaqāra*. S. 96.

²²¹ Ebenda S. 97.

²²² Ebenda S. 99; al-Ġazālī 'Abdalḥamīd: *al-Insān 'asās al-manḥağ*. S. 9.

²²³ Ebenda S. 10.

²²⁴ Ebenda S. 60.

²²⁵ Ebenda S. 56.

²²⁶ Ebenda S. 9f. Vgl. a. an-Nağğār, Aḥmad: *Minḥağ aš-ṣaḥwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id*. S. 65. an-Nağğār ein bekannter Theoretiker für Islamic Banking. Er ist ebenfalls der Initiator des Pilotprojekts in Arabien, welches zinslos funktionierte (Hierzu Kapitel IV Abschnitt 2.1).

²²⁷ Zu bemerken ist, dass Quṭbs Einfluss auf die Experten für islamische Wirtschaft al-Ġazālī und an-Nağğār in ihren Abhandlungen nicht zu übersehen ist. Quṭb weist an mehreren Stellen allgemein auf dieselben Gedanken hin. Hierzu vgl. u. a. Quṭb, Saiyid: *al-islām wa-muškilāt al-ḥaqāra*. S. 161-191.

2. Historische Grundzüge des Islamic Banking

Nachdem im ersten Teil dieses Kapitels der Hintergrund der absoluten Ablehnung von jeglichen Bankzinsen und schließlich der Etablierung eines zinsfreien Bankwesens beleuchtet wurde, werden im folgenden Teil die wichtigsten Etappen in der Entstehungsgeschichte des Islamic Banking umrissen.

2.1 Das Experiment der Zinslosen Sparkasse im *Mit-Ġamr*

Die ersten praktischen Erfahrungen mit Islamic Banking lassen sich auf den Anfang der sechziger Jahre zurückführen. Es handelt sich hierbei um das zinslose Sparkassenprojekt in der ägyptischen Kleinstadt *Mit-Ġamr* im Nildelta. Interessanterweise diente der Zielsetzung dieses Experiments das Wirtschaftsmodell als Vorbild, welches das in Trümmern liegende Deutschland der Nachkriegszeit zu einer Wirtschaftsmacht machte. Das Experiment wurde von Aḥmad an-Nağğār, einem ehemaligen Wirtschaftspromovierenden an der Universität Köln entworfen und geleitet. Inspiriert von der zentralen Rolle kommunaler und genossenschaftlicher Kreditinstitute bei der Stimulierung des Sparbewusstseins der Deutschen sowie bei der Förderung wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung des Landes, kam er zur Überzeugung, dass dieses Gedankengut gerade im Rahmen des Islam realisierbar sei. Schließlich sei ja, so an-Nağğār, die Eigenschaft des Sparens einer der wichtigsten Stützen, welche die *šarī'a* zur Regelung des Wirtschaftslebens vorschreibt.²²⁸ Dadurch, dass die *šarī'a* den Zins in jeglicher Höhe ablehne und stattdessen das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung vorschlage, habe das islamische Wirtschaftsmodell sogar den Vorteil, mit den im Zinssystem vorhandenen negativen Effekten nicht konfrontiert zu werden. Die islamische Wirtschaftsordnung wirke gerade deshalb solider und dynamischer, weil sie ja zum einen nicht von festgelegten Zinssätzen abhängig sei und zum anderen die Interessen des Individuums und die der Gesellschaft in harmonischen Einklang bringe.²²⁹

Die Zielgruppe des zinslosen Sparkassenprojekts in *Mit-Ġamr* war die breite Landbevölkerung, welche ihre Ersparnisse aufgrund des *ribā*-Verbots überwiegend in Form von Geldhorten oder von Sachvermögen (z.B. Schmuck, langlebige Konsumgüter, Immobilien usw.) und sehr gering in Form von Finanzaktiva (wie beispielsweise Sparkonten

²²⁸ Vgl. an-Nağğār, Aḥmad: *Minhağ aš-šahwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id*. S. 70ff.

²²⁹ Ebenda S. 32ff.

und Wertpapiere) investierte. Sie sollten gemäß ihrer religiösen Überzeugungen zum Sparen im ökonomischen Sinne²³⁰ motiviert werden, um sie somit als Antriebkraft für den gesamtwirtschaftlichen Entwicklungsprozess zu mobilisieren. Zu diesem Zweck schufen die Initiatoren des Experiments dreie verschiedene Fonds:

- Der Spar- und Kreditfonds: Das Augenmerk dieses Fonds war, den Zustand der Fellachen und kleinen Gewerbetreibenden zu verbessern. Ihnen sollte die Möglichkeit eröffnet werden, Material und Gerätschaften zu erwerben, die sie zur Erhaltung oder Verbesserung ihrer Leistungsfähigkeit benötigten. Die Bank gab bei diesem Fonds weder Zinsen auf die Spareinlagen, noch nahm sie Zinsen für gewährte Kredite. Stattdessen wurden dem Sparer gewisse Privilegien eingeräumt, wie z.B. das Recht auf einen Kredit beim eventuell später entstandenen Geldbedarf, ohne dabei selbstverständlich Zins zu erheben. Der Mindestbetrag bei solchen Spareinlagen wurde sehr niedrig festgelegt.
- Der Investitionsfonds orientierte sich an Sparern, die bereit waren, ihr Kapital auf der Basis der Gewinn- und Verlustbeteiligung anzulegen. Mit einem relativ geringfügigen Beitrag konnte man ein Investitionskonto eröffnen. Die Gelder aus diesem Fonds wurden in ertragsreiche Projekte - vorzugsweise in der eigenen Region - angelegt.
- Der Sozialfond wurde für die Verwaltung der Gelder, die aus der Sozialabgabe *zakāt*²³¹ und Spenden gesammelt wurden, eingerichtet. Zweck dieses Fonds war, Personen mit Anspruch auf diese Sozialabgabe zu unterstützen. Nutznießer dieses Fonds waren gerade solche Kunden der Sparkasse, die unverschuldet in finanzielle Schwierigkeiten geraten waren.²³²

Wichtig ist zu erwähnen, dass dieses Experiment sich am Anfang nicht als islamisch verstanden hatte. Die Ressentiments, die das damalige ägyptische Regime gegen alles Islamische hegte, hatten bei an-Nağğār einfach große Befürchtungen geweckt, dass dieses Experiment erstickt im Keim enden würde, wenn es sich als islamisch angeben hätte. Vielmehr musste an-Nağğār unter den Umständen der Verfolgung jeglicher islamischer Reformbewegungen die islamischen Eigenschaften des Experiments unkenntlich machen.

²³⁰ D. h. Konsumverzicht oder Konsumverschiebung. Das daraus folgende Kapital fließt nun an Banken, von dort an Unternehmer, die die dadurch freigewordenen Produktionsmittel neu kombinieren. Gelungenes Sparen führt zum Kapitalbildungsprozess, welcher für die gesamtwirtschaftliche Entwicklung einer Volkswirtschaft notwendig ist.

²³¹ Hierzu siehe Kapitel III Abschnitt 1.

²³² Für Einzelheiten zu den verschiedenen Fonds siehe: El-Naggar Ahmad (=an-Nağğār, Ahmad): Zinslose Sparkassen, ein Entwicklungsprojekt im Nil-Delta. Köln, Al-Kitab Verlag, 1981. S. 54-58.

Indem er das Experiment verschleierte als ein entwicklungspolitisches Projekt aus Europa präsentierte, konnte es ihm gelingen, die ägyptischen Behörden vom Nutzen des Projekts zu überzeugen. Hierbei instrumentalisierte an-Nağğār vor allem Deutschlands Bereitschaft, die Entstehungsphase dieses Projekts zu unterstützen,²³³ und die Schwäche der Ägypter, sich von allem Westlichen leicht beeinflussen zu lassen.²³⁴

An-Nağğār erhoffte sich von diesem Projekt, dass dadurch das islamische Bankwesen allmählich in Ägypten Fuß fassen würde und schließlich das früher von den Kolonialenmächten etablierte Banksystem ersetzen würde. Doch das faktische Ende des Experiments erfolgte bereits 1967, gerade mal vier Jahr nach der Eröffnung der ersten Sparkasse. Für das Ende des Pilotenprojekts macht an-Nağğār vor allem die damaligen politischen Umstände verantwortlich. Das Experiment, welches in kurzer Zeit große Erfolge einfuhr und sich behaupten konnte, hätte gezwungenermaßen seine Identität entschleierte. Unmittelbar danach wären von mehreren Seiten Kräfte mobilisiert worden, die dafür gesorgt hätten, dass das islamische Experiment bekämpft und schließlich in das herkömmliche System eingebettet wurde.²³⁵ Außerdem konnte sich das Experiment in diesem Konflikt aus Mangel an erfahrenem Bankpersonal nicht durchsetzen.²³⁶

2.2 Die Ägyptische Studie über Islamic Banking und die Ausbreitung islamischer Banken

Das Experiment der zinslosen Sparkasse in *Mit-Ġamr* mag an dem im damaligen Ägypten auftretenden Misstrauen gegenüber Vorschlägen islamischer Natur gescheitert sein. Damit verschwand keineswegs die Idee des Islamic Banking. Sie blieb lebendig, wie vor der Einführung des Experiments. Vielmehr prägten gerade die Erfahrungen, die man aus diesem

²³³ Aufgrund eines Abkommens vom 12. Dezember 1963 zwischen der ägyptischen und der deutschen Regierung über die „Entwicklung eines kommunalen Sparkassenwesens in Ägypten“ verpflichtete sich die Bundesrepublik, technische Ausrüstungsgegenstände bereitzustellen, die Kosten für die Ausbildung von 20 Sparkassenkräften zu übernehmen und eine dreiköpfige Expertendelegation zur Beratung und Unterstützung zu entsenden. Die Delegation war und blieb aber dem konventionellen deutschen Sparkassendenken treu. Hierzu vgl.: Nienhaus, Volker: *Arabische und islamische Banken*. S. 61f.

²³⁴ an-Nağğār, Aḥmad: *Minhağ aš-ṣaḥwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id*. S. 83. Diese Tatsache offenbart an-Nağğār mehrmals in seinen auf Arabisch verfassten Beiträgen über die Entstehungsgeschichte islamischer Banken. Hierzu siehe a. an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. Kairo, Šarikat Sbrīnt.1993. S. 31ff. u. S.125

²³⁵ Zuerst wurde das Pilotprojekt von der konventionell arbeitenden Egyptian Organisation for Insurance und dann von der National Bank of Egypt übernommen. Vgl. hierzu: Nienhaus, Volker: *Arabische und islamische Banken*. S. 64.

²³⁶ an-Nağğār diskutiert die Gründe für den Untergang des Projekts in seinem Buch „*Minhağ aš-ṣaḥwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id*“ sehr ausführlich. Vgl. an-Nağğār, Aḥmad: *Minhağ aš-ṣaḥwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id*. S. 174-300; siehe a. ders.: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 96-100.

Experiment gewonnen hatte, die Weiterentwicklung des Islamic Banking auf internationaler Ebene.

In der zweiten Außenministerkonferenz der Organization of the Islamic Conference (OIC), die in Dezember 1970 in Karachi stattfand, verpflichtete sich die ägyptische Delegation dazu, eine umfassende Studie zur Errichtung islamischer Banken auszuarbeiten. So fertigte Ägyptens²³⁷ Wirtschaftsministerium unter erheblicher inhaltlicher Mitwirkung an-Nağğār und in starker Anlehnung an das Pilotprojekt im Nildelta einen ersten Entwurf der Studie an, der bei einem Expertentreffen mit Vertretern aus 18 muslimischen Staaten 1972 in Kairo diskutiert wurde. Die Ergebnisse dieser Beratung mündeten in ein historisch bedeutsames Dokument namens „*ad-Dirāsa al-miṣrīya li-iqāmat niẓām al-ʿamal fī al-bunūk al-islāmīya*“²³⁸ „die Ägyptische Studie über islamische Banken“²³⁹ und wurden schließlich von der dritten Außenministerkonferenz der OIC in Jeddah 1972 ratifiziert. Diesem Dokument nach sollten die Zinsgeschäfte in der Zukunft durch den Grundsatz der Gewinn- und Verlustbeteiligung abgelöst werden. Zum Erreichen dieses Zwecks sah die Studie ein mehrstufiges Verfahren vor. In der ersten Etappe sollten Beratungsinstitutionen zu Fragen islamischer Wirtschaft und islamischer Banken auf nationaler und internationaler Ebene geschaffen werden. Als nächstes sollte dann eine internationale islamische Bank errichtet werden, welche die wirtschaftliche Zusammenarbeit zwischen den Mitgliedstaaten der OIC im Rahmen der Vorschriften der *ṣarīʿa* stark unterstützen sollte. Diesem Schritt sollte nun die letzte Stufe folgen, in der es zur Etablierung islamischer Banken auf nationaler Ebene kommen würde. Die Aufgabenstellung und Strukturierung dieser nationalen islamischen Banken erinnert stark an die zinslosen Sparkassen, welche an-Nağğār im Nildelta initiiert hatte.²⁴⁰

Die Umsetzung dieses Stufenplans in der Praxis erfolgte wesentlich anders, als es die Studie beabsichtigte. So kam es 1975 nach mehreren Vorbereitungstreffen und unter maßgeblicher Unterstützung des saudischen Königs Faiṣal zur Gründung der Islamic Development Bank (IDB). Generell erteilte die OIC der Bank die Aufgabe, wirtschaftliche Entwicklung und sozialen Fortschritt der Mitgliedstaaten und muslimischen Gemeinschaften zu fördern, wobei dies in Übereinstimmung mit den Regeln der *ṣarīʿa* geschehen sollte. Zudem sollte die Bank

²³⁷ Ägypten wurde in jener Zeit von Muḥammad Anwar as-Sādāt regiert. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger an-Nāṣir schlug er einen anderen politischen Kurs ein. So löste er das Land von der starken Bindung an das sowjetische Lager und vertrat eine tolerante Position gegenüber islamischer Bewegungen. Darauf weist auch an-Nağğār in seinen Abhandlungen über islamische Banken hin, siehe an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 158.

²³⁸ Ebenda S. 161.

²³⁹ Nienhaus, Volker: *Arabische und islamische Banken*. S. 65.

²⁴⁰ Zu dieser Studie siehe an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 157-166; Nienhaus: *Arabische und islamische Banken*. S. 65f.

die Begründung islamischer Banken auf nationaler Ebene vorantreiben, indem sie sich beispielsweise am Eigenkapital dieser Banken beteiligte (so hielt sie 13% des Kapitals der Bahrain Islamic Bank und 7,5% bei der Islami Bank Bangladesh) und mit diesen in den Bereichen der Forschung und Ausbildung zusammenarbeitete.²⁴¹

Bei Ihrer Eröffnung 1975 hatte die islamische Entwicklungsbank 26 Mitgliedsländer. Inzwischen ist die Zahl der Teilhaber der Bank auf 56 angestiegen. Die größten Aktienanteile besitzen weiterhin Saudi-Arabien (26,57%), Libyen (10,66%) und Kuwait (7,11%).²⁴²

Die Etablierung von Beratungsinstitutionen für islamische Wirtschaft, welche die ägyptische Studie eigentlich als ersten Schritt auf dem Weg zu islamischen Banken vorsah, begann erst 1977, als die OIC die International Association of Islamic Banks ins Leben rief. Sitz des Verbands ist in Jeddah, das Amt ihres Generalsekretärs hatte der inzwischen bekannte an-Nağğār bis 1991 inne. Der Verband will vor allem Hilfe bei der Begründung islamischer Banken anbieten und sieht sich als gemeinsame Interessenvertretung islamischer Banken.²⁴³

Es wurden allerdings Anfang der achtziger Jahre von einigen islamischen Banken weitere Forschungs- und Ausbildungsinstitute gegründet, die diesen Banken angegliedert worden sind.²⁴⁴ Trotz der Spontanität, die die Umsetzung der Vorschläge der Ägyptischen Studie begleitet haben, kann man sagen, „daß von ihr entscheidende Impulse für die weitere Umsetzung und Ausarbeitung der Idee islamischer Banken gegeben wurden (...).“²⁴⁵ Es dauerte nach der Erteilung dieser Studie nicht lange, bis eine Reihe islamischer Banken auf nationaler Ebene ins Leben gerufen wurden. Im Jahr 1975 wurde mit der Dubai Islamic Bank die erste islamische Geschäftsbank gegründet. Sie zählt heute noch zu den führenden islamischen Banken weltweit. Unmittelbar danach folgte eine rapide Ausweitung islamischer Banken in unzähligen islamischen und nicht-islamischen Ländern. Auffällig ist jedoch, dass die Gründung islamischer Banken seit Ende der siebziger Jahre mehr und mehr in private Hände geraten ist. In diesem Zusammenhang sei auf die Pionierarbeiten des zweiten Sohns des Königs Faişal, Prinz Muḥammad al-Faişal hingewiesen. Auf seine Initiative hin entstanden 1977 die Faisal Islamic Bank (Sudan) und die Faisal Islamic Bank of Egypt.²⁴⁶

²⁴¹ Ebenda 67ff.

²⁴² Quelle: Islamic Development Bank. Abrufbar unter: <http://www.isdb.org/irj/portal/anonymouse?NavigationTarget=navurl://750e51a0219adf78e6329e889512714e> (zuletzt aufgerufen am 29.09.2010).

²⁴³ Für Einzelheiten zum Verband siehe: an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 325-392.

²⁴⁴ Vgl. Nienhaus, Volker: *Arabische und islamische Banken*. S. 66.

²⁴⁵ Ebenda S.

²⁴⁶ Für Einzelheiten zu den verschiedenen islamischen Banken, die bis 1984 gegründet wurden, siehe Nienhaus, Volker: *Arabische und islamische Banken*. S. 74ff.

Zwar gab die Ägyptische Studie den Anstoß zur Etablierung unzähliger islamischer Banken, es haben allerdings nur sehr wenige islamische Staaten versucht, ihr Finanzsystem ganz zu islamisieren. So wurden in Pakistan zwischen 1979 und 1985 die bisher konventionell arbeitenden Banken in islamische konvertiert. Diese ideologisch gewollte Reform konnte sich aber zu jener Zeit weder in der Wirtschaft noch in der Gesellschaft durchsetzen. Sie wurde folgerichtig nach einem Systemwechsel wieder rückgängig gemacht.²⁴⁷ Der Iran war hingegen erfolgreicher bei seinen Bestrebungen, das Bankwesen islamkonform zu konstruieren. So wurden 1983 alle Banken verstaatlicht und Zinsen durch neue Gesetze grundsätzlich verboten. Zwar erlaubt die schiitische Schule im Gegensatz zu der herrschenden Meinung unter den Sunniten, dass Erträge aus Sparkonten generiert werden, allerdings darf deren Höhe nicht zu Beginn des Vertrags feststehen.²⁴⁸ Als drittes Land, welches sein Finanzsystem komplett nach den Normen der *šarī'a* betreibt, ist der Sudan zu nennen, der dies seit 1989 eingeführt hat. Bemerkenswert ist hierbei, dass im nicht-muslimischen Süden des Landes Islamic Banking im Jahr 2007 verboten wurde.²⁴⁹

Die Relevanz der Ägyptischen Studie, des ersten offiziellen Dokuments zu Islamic Banking, hebt sich des Weiteren dadurch hervor, dass dieses Dokument eine Vorstellung über die umfassende Funktion islamischer Banken vorbringt. Demnach sollen islamische Banken im Gegensatz zu konventionellen Banken, welche vornehmlich auf die Profitmaximierung fixiert seien, nach der Erfüllung besonderer Ziele streben. Als Grundlage hierfür diene das bereits dargestellte Experiment im Nildelta.²⁵⁰ Eines dieser besonderen Ziele ist von entwicklungspolitischer Natur und kann wie folgt zusammengefasst werden:

- Die Mobilisierung des Kapitals der breiten Bevölkerung, indem Kleinsparer gemäß der Regeln der *šarī'a* in den Banksektor aufgenommen und ihre Ersparnisse der Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden
- Die Förderung der Wirtschaft durch die Unterstützung von produktiven und nachhaltigen Projekten, die sowohl die Interessen des Individuums als auch die der Gemeinschaft berücksichtigen

Zur Verwirklichung solcher Ziele sieht die Studie die Ersetzung der Zinsen durch das oben mehrmals erwähnte Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung vor. Was aber besagt nun dieses Prinzip und wie wird es in der Praxis islamischer Banken verwendet?

²⁴⁷ Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 52.

²⁴⁸ Ebenda S. 52.

²⁴⁹ Ebenda S. 52.

²⁵⁰ an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 307ff.

V. Finanztechniken des Islamic Banking in Theorie und Praxis

Nachdem in den beiden letzten Kapiteln die elementare Grundlage und die Rahmenbedingungen für die Entwicklung des Islamic Banking behandelt wurden, sollen in diesem Kapitel die wichtigsten Finanztechniken dargestellt werden, welche die Theoretiker dieses Bankensystems in Anlehnung an die traditionellen Lehren des *fiqh* entwickelt haben und als Ersatzgrößen zu Zinsgeschäften anbieten. Der erste Teil dieses Kapitels beschäftigt sich mit den Finanzierungsinstrumenten *muḍāraba* und *mušāraka*, da diese die zwei Komponenten des von der Ägyptischen Studie über Islamic Banking vorgeschlagenen Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung (*al-ḡunm bi-ʿl-ḡurm*) sind. Im letzten Teil wird die *murābaḥa*, die gängigste Finanztechnik in der Praxis islamischer Banken, dargelegt.

1. Das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung: *Muḍāraba* und *Mušāraka*

1.1 Der Vertrag der *muḍāraba*

1.1.1 Die Behandlung der *muḍāraba* im *fiqh*

Muḍāraba (auch *muqāraḍa* oder *qirāḍ* genannt) wird mit „stiller Gesellschaft“²⁵¹ oder „commenda partnership“²⁵² übersetzt. Die vier bekanntesten sunnitischen Rechtsschulen haben keine einheitliche Auffassung bezüglich dessen, was unter *muḍāraba* genau zu verstehen ist. Ihre Definitionen weisen allerdings einen gemeinsamen Nenner auf. Sie alle beschreiben sie generell als einen Vertrag zwischen zwei Parteien, nämlich dem Investor bzw. dem Kapitalgeber, *rabb al-māl*, und einem Unternehmer, *muḍārib*. Der *rabb al-māl* stellt Kapital zu Verfügung, während der *muḍārib* Arbeit, Zeit und Wissen einbringt und dieses Kapital in ein unternehmerisches Projekt, meist im Fernhandel, investiert.²⁵³ Das essentielle Gepräge eines *muḍāraba*-Vertrages ist, dass zu Beginn der unternehmerischen Aktivität die Parteien einen bestimmten Anteil am eventuellen Gewinn festlegen müssen. Die Angabe eines festen Beitrages ist dabei aber unzulässig, da der gesamte Gewinn möglicherweise den fest vereinbarten Beitrag nicht übersteigt. Macht das Geschäft hingegen finanzielle Verluste,

²⁵¹ Vgl. Schacht, Joseph: *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*. S. 75.

²⁵² Vgl. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 101; Udovitch, Abraham L.: *Partnership and profit*. S. 170.

²⁵³ Abū Ḡuda, Ḥasan A.: *at-Tamwīl bi-ʿl-muḍāraba fī al-muʿāmalāt al-malīya al-mandūb ʿinda al-ʿuṣūliyyīn*. In: Maḡallat al-Buḡūṭ al-Fīqhīya al-Muʿāšira, 85 (Frühling 2010) S. 24f.

so sind diese ausschließlich vom *rabb al-māl* zu tragen. Die Haftung hierbei ist aber nur auf die Höhe des bereitgestellten Kapitals begrenzt. Der *muḍārib* haftet lediglich im Falle, dass die Verluste aufgrund seiner Misswirtschaften oder Fahrlässigkeit entstanden sind.²⁵⁴

Die *muḍāraba* kommt im Koran nicht ausdrücklich vor. Lediglich der Wortstamm ḍ-r-b, vom dem sie sich ableitet, taucht an einigen Koranstellen auf und bedeutet „Reisen“ oder „das Reisen um Handelsgeschäfte zu machen.“²⁵⁵ Eine Grundlage, welche die Rechtmäßigkeit der *muḍāraba* bestätigen kann, lässt sich auch in der Sunna nicht nachweisen. Diese Tatsache hebt der Zāhirit Ibn Ḥazm (gest. 456/ 1064) hervor, indem er schreibt: “Each chapter of *fiqh* has a basis in the Qur’ān and sunna except *muḍāraba* for which we did not find any basis whatsoever.”²⁵⁶ Vielmehr ist die *muḍāraba* ein vorislamischer Brauch, welchen die klassischen Rechtsgelehrten aufgrund des Bedarfs der Gesellschaft an solchen Transaktionen als zulässig erklärt haben.²⁵⁷ Darüber bestehe ein Konsens (*iğmāʿ*) unter den Gelehrten.²⁵⁸ Zudem wird aber auch die Zulässigkeit der *muḍāraba* dadurch verteidigt, dass sie Ähnlichkeiten mit der weiter unten darzustellenden und von der *šarīʿa* explizit erlaubten *mušāraka* aufweist. Die *muḍāraba* könne folgerichtig mittels des Analogieschlusses (*qiyās*) legitimiert werden.²⁵⁹ Die Meinungen der sunnitischen Rechtsschulen hinsichtlich der Art und Weise, wie eine *muḍāraba* zu erfolgen hat, unterscheiden sich allerdings erheblich voneinander.

Die Malikiten und Schāfiiten beschränken die Anwendung der *muḍāraba* auf den Handel.²⁶⁰ Die Hanafiten tolerieren hingegen *muḍāraba* auch im Bereich der Produktion. Dabei setzen sie aber voraus, dass die Parteien einen Vertrag bezüglich der zu produzierenden Waren und einen *muḍāraba*-Vertrag bezüglich des Verkaufs dieser Waren abschließen. Nur durch die Verknüpfung dieser beiden Verträge kann die Beteiligung der beiden Parteien am Gewinn

²⁵⁴ Vgl. u.a. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 103.

²⁵⁵ Siehe Sure 2: 273; Sure 4:101; Sure 5:106; Sure 73:20.

²⁵⁶ aš-Šaukānī, Muḥammad b. ʿAlī: *Nail al-awṭār*. Bd. 5. Kairo, Maktabat ad-Daʿwa al-Islāmīya. o.J. S. 257. zit. nach Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 52.

²⁵⁷ Auch der Prophet wurde Teil eines solchen auf dem Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung basierenden Handels. Im Auftrag seiner Frau Ḥadīġa, eine angesehene Geschäftsfrau, führte er in der vorislamischen Zeit Karawanen nach Syrien, um dort mit Ḥadīġas Waren Handel zu treiben und erhielt für seine Bemühungen einen Anteil am erzielten Gewinn. (Vgl. u. a. Siddiqi, Mohammad Nejatullah: *Partnership and profit-sharing in Islamic law*. Leicester, Islamic Foundation. 1985. S. 15.). Einem überlieferten Bericht nach soll es sich dabei um *muḍāraba* gehandelt haben. Der Prophet soll dies explizit erzählt und gebilligt haben. Zudem existiert eine Überlieferung, in der Muḥammad die Leute ermutigt, *muḍāraba*-Verträge abzuschließen. Die beiden Berichte sind allerdings als schwach einzutufen. Vgl. Abū Ġuda Ḥasan A.: *at-Tamwīl bi-ʿl-muḍāraba*. S. 32f.

²⁵⁸ Vgl. Ibn Qudāma, al-Maqdisī, ʿAbdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muğnī*. Bd. 5. S. 22; Ibn Rušd, Abū al-Walīd Muḥammad: *Bidāyat al-muğtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Bd. 3. Kairo, Maktabat Ibn Taimīya. 1995. S. 449.

²⁵⁹ Diese Auffassung vertreten vor allem die Hanbaliten Ibn Taimīya und Ibn al-Qaiyim. Vgl. Abū Ġuda Ḥasan A.: *at-Tamwīl bi-al-muḍāraba*. S. 37f.

²⁶⁰ Udovitch, Abraham L.: *Partnership and profit*. S. 186.

bzw. Verlust tatsächlich gewährleistet werden.²⁶¹ Dass das zur Verfügung gestellte Kapital zum Vertragsabschluss auch in der Tat vorhanden sein muss und in die Hände des *muḍārib* zu diesem Zeitpunkt gelangt, gehört bei allen vier sunnitischen Rechtsschulen zu den Bedingungen, deren Erfüllung gerade einen *muḍāraba*-Vertrag gültig macht. Kapital in Form eines Kredits vom Kapitalgeber an den *muḍārib* darf auf keinen Fall den Inhalt einer *muḍāraba* ausmachen. Denn dies kann, zumindest nach den Malikiten, eine Hintertür zum verbotenen *ribā* öffnen: Bei Fälligkeit und Zahlungsunfähigkeit des Schuldners bestehe die Gefahr, dass das Schuldverhältnis einfach in einen *muḍāraba*-Vertrag umgewandelt werden könnte. Der Gläubiger würde nun unter der *muḍāraba* doch einen Aufschlag für die Stundung der Forderung bekommen.²⁶²

Die sunnitischen Rechtsschulen stimmen überein, dass der *muḍārib* die Geschäftsführung seinem Können und Wissen entsprechend übernimmt. Sie sind sich allerdings nicht einig darüber, ob der Kapitalgeber Bedingungen für die Investition seines Kapitals stellen darf oder nicht. Während Mālik und aš-Šafi'ī jegliche Bedingungen bei derartigen Verträgen als unzulässig ablehnen, da solche Bedingungen die Freiheit des *muḍārib* beschränken und für ihn das Risiko erhöhen würden, sind nach Abū Ḥanīfa diese erlaubt. Handelt der *muḍārib* unbeachtet dieser Bedingungen, so hafte der Kapitalgeber im Fall des Verlusts nicht und der *muḍārib* habe das bereitgestellte Kapital zurückzuzahlen.²⁶³

Voraussetzung für die Wirksamkeit der *muḍāraba* ist nach Malikiten und Schafiiten, dass der Vertrag nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt datiert werden darf.²⁶⁴ Das Einbringen einer solchen Klausel im *muḍāraba*-Vertrag bewerten die Hanafiten und Hanbaliten wiederum als zulässig.²⁶⁵ Abū Ḥanīfa meint allerdings, dass die beiden Parteien nicht verpflichtet sein, das unternehmerische Projekt bis zum vereinbarten Termin zu führen. Jede Partei kann dennoch den Vertrag zu jedem beliebigen Zeitpunkt beenden. Der *muḍāraba*-Vertrag kann auch nach der Auffassung von aš-Šafi'ī von den beiden Parteien jederzeit abgebrochen werden. Nach Mālik ist hingegen der *muḍāraba*-Vertrag für beide Parteien verbindlich, sobald der *muḍārib* seine Bemühungen zur Vermehrung des bereitgestellten Kapitals einsetzt. Demnach endet das *muḍārab*-Verhältnis lediglich mit dem Abschluss der unternehmerischen Aktivität und kann im Fall des Todes einer der Parteien auf die erbpflichtigen Angehörigen übertragen werden.²⁶⁶

²⁶¹ Ebenda S. 188f.

²⁶² Ibn Rušd: *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtašid*. Bd. 3. S. 452.

²⁶³ Ebenda 453f.

²⁶⁴ al-Ġazīrī, 'Abdurrahmān: *Kitāb al-fīqh 'alā al-maḍāhib al-arba'a*. Bd.3. Kairo, Dār al-Iršād. 1983. S.41; Ibn Qudāma, al-Maqdisī, 'Abdallāh Ibn Aḥmad: *al-Muḡnī*. Bd. 5. S. 63.

²⁶⁵ Ibn Qudāma, al-Maqdisī, 'Abdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muḡnī*. Bd. 5. S. 63f.

²⁶⁶ Ibn Rušd: *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtašid*. Bd. 3. S. 456.

Ferner ist der Vertrag der *muḍāraba* nichtig, wenn der Kapitalgeber vom *muḍārib* Bürgschaften verlangt. Bezüglich dessen vertreten die Rechtschulen diesmal dieselbe Meinung. Denn der *muḍāraba*-Vertrag beruht seinem Wesen nach auf Treuhandenschaft (*amāna*). Die Vereinbarung von Sicherheiten zerstöre allerdings dieses grundlegende Charakteristikum und mache somit die *muḍāraba* unwirksam.²⁶⁷

1.1.2 Der *Muḍāraba*-Vertrag in der Praxis islamischer Banken

Es ist zunächst festzustellen, dass sich islamische Banken nicht von einer bestimmten Rechtschule abhängig verstehen. Vielmehr verfügt jede islamische Bank über ein internes Gremium bestehend aus Rechtsgelehrten, welches die Finanzprodukte und Prozesse der Bank in Hinblick auf ihre Konformität mit der *ṣarī'a* überwacht und entsprechende Angebote zertifiziert.²⁶⁸ Meinungsverschiedenheiten zwischen den Gremien sind aufgrund des bereits behandelten Problems des Interpretationspluralismus de facto nicht auszuschließen. Dies manifestiert sich letztendlich in den verschiedenen Verträgen islamischer Banken, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Muḍāraba besitzt in den Augen vieler Theoretiker des Islamic Banking eine glänzende Originalität, welche die islamische von der auf Zins basierenden Wirtschaftsordnung unterscheidet.²⁶⁹ Zusammen mit der weiter unten zu behandelnden *mušāraka* stellt sie das Instrumentarium dar, von dem islamische Banken bei der Mobilisierung von Ersparnissen und Förderungen von Projekten entwicklungspolitischer Natur Gebrauch machen sollen.²⁷⁰

Generell nimmt bei einer *muḍāraba* die Bank die Rolle des Kapitalgebers (*rabb al-māl*) wahr, während der Kunde als *muḍārib* bezeichnet wird. Dabei kann das zur Verfügung gestellte Kapital das Eigenkapital der Banken darstellen, oder aber auch einen Bestandteil der Gelder, welche die Bank auf Basis der *muḍāraba* und anderen islamischen Finanztechniken einnimmt. Die islamische Bank fungiert hierbei im Grunde genommen als Vermittler (*wakīl*). Sie wird in diesem Zusammenhang auch erster Investor (*al-muḍārib al-awwal*) genannt. Der Bankkunde, welcher Kapital von der Bank auf Grundlage der *muḍāraba* leiht, wird als

²⁶⁷ Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 105; Abū Ġuda Ḥasan A.: *at-Tamwīl bi-'l-muḍāraba*. S. 49.

²⁶⁸ Diese Bankingterne Institution ist unter der englischen Bezeichnung Sharia-Board besser bekannt. Ihre Mitglieder werden von der Bank ausgewählt. Um unterschiedliche Meinungen auf nationaler Ebene zu verringern, setzen einige Länder inzwischen auf nationale Sharia-Boards, die die Arbeit des Bankingternen Board vereinheitlichen sollen. Hierzu vgl. Klein Stefan: *Islamic Banking, Wesen und Herausforderungen für das Kreditrisikomanagement*. In: *Kredit & Rating Praxis*, 1 (2009), S. 24.

²⁶⁹ Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 101.

²⁷⁰ Vgl. u. a. an-Nağğār , Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 33ff.; Siddiqi: *Partnership and profit-sharing*. S. 99ff.

zweiter Investor (*al-muḍārib at-tānī*) gekennzeichnet.²⁷¹ Nach der im *fiqh* herrschenden Auffassung darf sich der *muḍārib al-ʿawwal* am Gewinn nicht beteiligen, da von ihm weder Kapital noch Arbeit geleistet wird, durch die sein Anspruch auf ausgeschüttete Erträge letztendlich legitimiert werden kann.²⁷² Aufgrund der Gepflogenheiten des Bankensystems (*aʿrāf maṣrifīya*) bleibt diese Ansicht allerdings in der Praxis des Islamic Banking unbeachtet.²⁷³ Islamische Banken dürfen aufgrund dieses Prinzips an dem aus solchen *muḍāraba*-Verträgen erzielten Profit beteiligt werden.²⁷⁴ So kann beispielsweise die Bank 60% und der zweite Investor 30% des gesamten Erlöses beziehen.²⁷⁵

In der Praxis des Islamic Banking wird die *muḍāraba* überwiegend zur Finanzierung von kurzfristigen Aktivitäten kommerzieller Natur gebraucht.²⁷⁶ Dies läuft prinzipiell folgendermaßen ab: Der *muḍārib* (Bankkunde) informiert seine Bank detailliert über die Ware, die er zu kaufen beabsichtigt und an einen Dritten mit einem Aufschlag verkaufen wird, sowie auch über die Geldsumme, die er dafür braucht. Nach sorgfältiger Überprüfung der Rentabilität des Projekts sowie der finanziellen und wirtschaftlichen Lage des *muḍārib* stellt die islamische Bank das nötige Kapital zur Verfügung. Entweder zahlt sie es direkt an dem *muḍārib* aus,²⁷⁷ oder aber sie öffnet ein spezielles *muḍāraba*-Konto. Ihm wird das bereitgestellte Kapital zur *muḍāraba* gutgeschrieben.²⁷⁸ Andere islamische Banken bezahlen den Kaufpreis direkt dem Verkäufer der vorgeschlagenen Ware. Damit wollen sie sicherstellen, dass die Geldsumme lediglich für die beantragte *muḍāraba* benutzt wird.²⁷⁹ In letzterem Fall landet das Kapital keineswegs in den Händen des *muḍārib*, wie es eigentlich die Lehre des *fiqh* verlangt.

Die Bedingung, dass das bereitgestellte Kapital ausschließlich zum An- und Verkauf bestimmter Waren verwendet wird, bedeutet für den *muḍārib* eine Einschränkung seiner Freiheit bei der Geschäftsführung. Eine derartige Einschränkung ist mit der Vorstellung der sunnitischen Rechtschulen, nach denen, wie oben gezeigt, dem *muḍārib* absolute Freiheit bei der Verwaltung und Vermehrung des *muḍāraba*-Kapitals zusteht, nicht vereinbar. Für die

²⁷¹ Abū Ġuda Ḥasan A.: *at-Tamwīl bi-ʿl-muḍāraba*. S. 52.

²⁷² Ibn Qudāma, al-Maqdisī, ʿAbdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muġnī*. Bd. 5. S. 43ff.

²⁷³ Vgl. Abū Ġuda Ḥasan A.: *at-Tamwīl bi-ʿl-muḍāraba*. S. 54.

²⁷⁴ Ebenda S. 54.

²⁷⁵ Dieses Beispiel stammt von Abū Ġuda. Vgl. Ebenda S. 54. In der Realität hängt die vertragliche Festlegung der prozentualen Gewinnanteile bei einem *muḍāraba*-Vertrag von verschiedenen Faktoren ab, wie zum Beispiel der Höhe der Produktivität der vorgeschlagenen unternehmerischen Aktivität, der Laufzeit der *muḍārab* sowie von dem Zinssatz auf dem Kapitalmarkt. Vgl. hierzu: Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 58.

²⁷⁶ Vgl. Ebenda S. 56.

²⁷⁷ vgl. TIIB: *ʿAqd al-muḍāraba (qirāḍ)*.

²⁷⁸ Vgl. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 56.

²⁷⁹ So die ägyptische International Islamic Bank for Investment and Development (IIBID). Vgl. International Islamic Bank for Investment and Development: *Contract of Mudāraba*. Zit. Nach Ebenda.

islamische Bank ist diese Bedingung allerdings von elementarer Bedeutung. Denn sie kann dadurch das Risiko eventueller Verluste verringern und ihren Gewinn aus solchen Transaktionen bereits im Vorfeld kalkulieren. Um dies abzusichern, verlangen islamische Banken vom *muḍārib*, dass er im Rahmen dieser Bedingung handeln soll, andernfalls hat er für die Rückzahlung des bereitgestellten Kapitals zu garantieren und Verluste selbst zu tragen.²⁸⁰

Des Weiteren werden die *muḍāraba*-Verträge im Islamic Banking auf ein bestimmtes Datum befristet. Bis zum Ablauf der Frist sollen das zurückzuzahlende Kapital und der vereinbarte Anteil am erzielten Erlös verbindlich geleistet werden.²⁸¹ Die Verbindlichkeit mancher Banken gegenüber solchen Verträgen ist allerdings fraglich, da sie zur Bedingung machen, den Vertrag jederzeit und ohne Vorwarnung beenden zu können. Hierfür genügt die Begründung, dass ein Weiterlaufen der *muḍāraba* für die Bank nutzlos erscheint, oder aber dass der *muḍārib* eine der Vertragsklausel verletzt: „Die erste Partei (die Bank) darf jederzeit die Auflösung der *muḍāraba* fordern, wenn ihr die Nutzlosigkeit der Fortsetzung (der *muḍāraba*) klar wird oder wenn die zweite Partei (der *muḍārib*) den Bedingungen dieses Vertrages zuwiderhandelt. Hierbei ist weder eine Vorwarnung noch eine gerichtliche Befugnis notwendig.“²⁸²

Im Falle, dass die festgelegte Frist endet und der *muḍārib* die bereitgestellte Geldsumme - aus welchen Gründen auch immer - nicht gänzlich in die *muḍāraba* investiert hat, verlangen andere Banken von dem *muḍārib* eine Kompensation für den dadurch verursachten Verlust. So heißt es beispielsweise im *muḍāraba*-Vertrag der International Islamic Bank for Investment and Development: „The contract would automatically be cancelled by its expiry date. The *muḍārib* must return the funds of the *muḍāraba* to the investor with any compensation for keeping the funds during the time of the contract without making them productive.“²⁸³

Die verschiedenen Bedingungen, die die islamischen Banken dem *muḍārib* stellen, befolgen Saeed zufolge generell das Ziel, das bereitgestellte Kapital und die daraus voraussichtlich erwirtschafteten Erträge pünktlich zum vereinbarten Termin der Bank wieder zur Verfügung zu stellen. Dies bedeutet im Grunde genommen, dass der *muḍārib* dadurch implizit eine

²⁸⁰ Vgl. u. a. TIIB: *‘Aqd al- muḍāraba (qirāḍ)*; FIBE: *Contract of Mudāraba*. Zit. nach Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 58.

²⁸¹ Vgl. Ebenda

²⁸² Wörtlich: „*wa-yağūz li- ʿt-ṭaraf al-awwal (bank) matā šāʿa ʿan yaṭluba taṣfīyat al-muḍāraba idā tabaiyyana lahū ʿadam ḡadwā al-istimrār fihā ʿau ḥālafa aṭ-ṭaraf aṭ-ṭānī (muḍārib) šurūṭ haḍā al-ʿaqd wa-ḍālika dūna ḥāḡa ilā tanbīh au ʿinḍār au murāḡaʿa qaḍā ʿīya musbaqa.*“ Vgl. TIIB: *‘Aqd al-muḍāraba (qirāḍ)*.

²⁸³ IIBID: *Contract of Mudāraba*. Zit. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 57.

Bürgschaft gegenüber der islamischen Bank leistet.²⁸⁴ Wie oben bereits gezeigt wurde, haben nach der Vorstellung des *fiqh* allerdings weder das Verlangen noch das Abgeben von jeglichen Garantien einen Platz in den Verträgen der *muḍāraba*. Dort gilt das Prinzip, dass der *muḍārib* nur im Falle eines Misswirtschaftens oder eines fahrlässigen Verhaltens das Kapital der *muḍāraba* garantieren soll und allein für weitere Verluste zu haften hat. Islamische Banken haben zwar dieses Prinzip übernommen, sie fügen aber weitere Techniken hinzu, welche dazu beitragen sollen, das Risiko eines möglichen Kapitalverlusts bei *muḍāraba*-Verträgen weiterhin zu minimieren. So fordert die jemenitische Tadhamon International Islamic Bank (TIIB) in ihrem *muḍāraba*-Vertrag, dass die auf der Basis der *muḍāraba* erworbene Ware bei einer Versicherungsgesellschaft (*šarikat ta'mīn*) versichert werden soll.²⁸⁵

Nach dieser Darstellung kann festgestellt werden, dass die *muḍāraba* in der Praxis des Islamic Banking erhebliche Modifikationen zu der *muḍāraba* aufweist, die in der oben ausgeführten *fiqh*-Literatur behandelt wird. Um die Rückzahlung des bereitgestellten Kapitals zu garantieren und ihre Gewinnanteile am Projekt bestmöglich abzusichern, erlegen islamische Banken dem *muḍārib* weitere Bedingungen auf, die teilweise im Widerspruch zu den Meinungen des *fiqh* über *muḍāraba* stehen.

1.2 Der Vertrag der *Mušāraka*

1.2.1 Die Behandlung der *Mušāraka* im *fiqh*

Mušāraka oder *šarikat* stellt die zweite Komponente des islamischen Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung dar. Sie kann mit „Gesellschaft“ oder „Partnerschaft“ ins Deutsche übersetzt werden. Als Finanzinstrument ist zwar die *mušāraka* nicht direkt im Koran vorgeschlagen worden, die Rechtsgelehrten begründen deren Zulässigkeit dennoch auf Basis der Suren 4:12 und 38:24 sowie auch in Bezug auf drei dem Propheten zugeschriebene Überlieferungen.²⁸⁶ Zudem existierten nach einigen Berichten der Prophetengefährten bereits in frühislamischer Zeit verschiedene Formen von *mušāraka*.²⁸⁷ In diesen Berichten sind allerdings die Regeln und Bedingungen, die in Werken islamischer Rechtsexperten

²⁸⁴ Ebenda S. 57.

²⁸⁵ TIIB: *'Aqd al-muḍāraba (qirāḍ)*

²⁸⁶ Ibn Qudāma, al-Maqdisī, 'Abdallāh Ibn Aḥmad: *al-Muḡnī*. Bd. 5. S. 1.

²⁸⁷ Ebenda S. 3.

vorkommen, nicht dargestellt. Die Bedeutung der *mušāraka* entfaltet sich vielmehr erst infolge der Anwendung des *iğtihād* in den späteren *fiqh*-Kreisen.²⁸⁸

In den Büchern des *fiqh* werden viele Partnerschaftsformen ausführlich behandelt.²⁸⁹ Dieser Abschnitt wird aber nur die sogenannte *šarikat al-^cinān* darstellen, da diese Form in die Praxis des Islamic Banking übernommen wurde. Wenn im Folgenden der Begriff *Mušāraka* erwähnt wird, so ist dann damit die *šarikat al-^cinān* gemeint.

Die vier sunnitischen Rechtschulen sind einer Meinung bezüglich der Zulässigkeit der *šarikat al-^cinān*.²⁹⁰ Während in einem *muḍāraba*-Geschäft ein Partner Kapital bereitstellt und der andere seine Arbeitsleistung und sein Know-how in die unternehmerische Aktivität einbringt, bringen beide Parteien bei der *šarikat al-^cinān* Kapital ein und können beide das gemeinschaftliche Unternehmen oder Projekt führen. Dabei ist es dem hanafitischen Gelehrten al-Qadūrī (gest. 428/ 1032) zufolge für die Wirksamkeit der *mušāraka* nicht notwendig, dass die Partner die gleichen Kapitalanteile leisten müssen.²⁹¹

Die Geschäftsführung bei der *mušāraka* unterliegt nach Ibn Qudāma zwei Grundsätzen: Treuhanderschaft (*amāna*) und Vollmacht (*wakāla*). Denn Im Rahmen der *mušāraka* stellt jeder Partner dem anderen sein Kapital auf treuhänderischer Basis zu Verfügung und bevollmächtigt ihn dadurch zur Verwaltung dieses Kapitals.²⁹² Im Prinzip verfügen die Gesellschafter nach den vier sunnitischen Rechtsschulen über eine nahezu unbegrenzte Freiheit bei der Leitung des gemeinschaftlichen Projekts. Unabhängig von ihren Kapitalanteilen können sich die Partner bezüglich der Geschäftsführung engagieren. Dabei ist es von essentieller Bedeutung, dass dies auf der Grundlage der gegenseitigen Zustimmung zu geschehen hat und dass das Hauptanliegen jeden Gesellschafters sein soll, das kollektive Kapital in *šarī'a*-konformen produktiven Geschäften zu investieren.²⁹³ In diesem Zusammenhang werden zumeist ertragbringende Handelsgeschäfte empfohlen. Das Kapital der *mušāraka* in Form von zinsfreien Krediten zu vergeben oder auf Basis der *muḍāraba* anzulegen, ist hingegen nicht erlaubt, da dies keinen Ertrag mit sich bringt bzw. zusätzliche Teilhaber an erzielten Gewinnen verursacht.²⁹⁴

²⁸⁸ Saeed, Abdullah: Islamic Banking. S. 59.

²⁸⁹ Vgl. al-Ġazīrī, 'Abdurrahmān: *Kitāb al-fīqh 'alā al-maḍāhib al-arba'a*. Bd.3. S. 63ff.

²⁹⁰ Ebenda S. 76; Ibn Qudāma, al-Maqdisī 'Abdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muğnī*. Bd. 5. S. 13.

²⁹¹ Udovitch, Abraham L.: *Partnership and profit in medieval Islam*. S. 120. Dies ist auch die herrschende Ansicht unter den Gelehrten. Vgl. Ibn Qudāma, al-Maqdisī, 'Abdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muğnī*. Bd. 5. S. 16.

²⁹² Ibn Qudāma, al-Maqdisī 'Abdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muğnī*. Bd. 5. S. 18.

²⁹³ al-Ġazīrī, 'Abdurrahmān: *Kitāb al-fīqh 'alā al-maḍāhib al-arba'a*. Bd.3. S. 85ff.

²⁹⁴ Ibn Qudāma, al-Maqdisī, 'Abdullāh Ibn Aḥmad: *al-Muğnī*. Bd. 5. S. 18.

Ähnlich wie bei der *muḍāraba* müssen auch hier die Anteile am eventuell erwirtschafteten Gewinn bereits zu Beginn des Projekts prozentual klargestellt werden. Sie dürfen ebenfalls nicht in bestimmten Geldsummen ausgedrückt werden, da diese womöglich den gesamten Gewinn übersteigen. Es herrscht allerdings kein Konsens unter den Rechtsschulen im Hinblick auf die Frage, wie die Vereinbarung der Gewinnanteile bei der *mušāraka* zu erfolgen hat. Die Schafiiten und Malikiiten vertreten die Auffassung, dass der Gewinn proportional zu der Kapitalbeteiligung einzelner Partner aufgeteilt werden soll. Dabei spielt anscheinend der Faktor der Arbeit keine große Rolle. Die Gesellschafter sollen sich für das gemeinsame Geschäft ihren Kapitalanteilen entsprechend einsetzen. Jeder zusätzliche Arbeitseinsatz soll auf der Basis der Freiwilligkeit erfolgen und muss nicht entlohnt werden.²⁹⁵ Nach den Hanafiten und Hanbaliten können hingegen die Parteien der *mušāraka* die Gewinnanteile frei und unabhängig von den individuellen Beteiligungsanteilen am Gesamtkapital vereinbaren.²⁹⁶ Führt das gemeinschaftliche Geschäft zu einem Verlust, so sind sich die Rechtsschulen einig, dass dieser rein nach den Kapitalanteilen verteilt wird.²⁹⁷

Der *mušāraka*-Vertrag ähnelt dem der *muḍāraba* in zwei weiteren wichtigen Gesichtspunkten. Zum einen darf er nicht auf ein bestimmtes Datum fixiert werden, sondern jede Partei kann von der anderen jederzeit die Beendigung des Vertrags verlangen. Die zeitliche Begrenzung der *mušāraka* gehört zu den nichtigen Bedingungen (*šurūṭ fāsida*), die in einer *mušāraka* nicht bindend sind.²⁹⁸ Zum zweiten ist ein *mušāraka*-Vertrag ungültig, wenn einer der Gesellschafter die Leistung einer Bürgschaft verlangt. Eine derartige Voraussetzung hat bei der *mušāraka* deshalb keinen Platz, da solche Verträge in ihrem Wesen auf der Grundlage der Treuhandschaft basieren. Bezüglich dessen sind sich die Rechtsschulen einig.²⁹⁹

1.2.2 Der *Mušāraka*-Vertrag in der Praxis islamischer Banken

Die *mušāraka* in der Praxis islamischer Banken wird mit der Bezeichnung „participation financing“ gleichgestellt.³⁰⁰ Sie gilt nach der Beschreibung der International Islamic Bank for

²⁹⁵ Vgl. al-Ġazīrī, ‘Abdurrahmān: *Kitāb al-fīqh ‘alā al-maḍāhib al-arba‘a*. Bd.3. S. 82ff.; Ibn Rušd: *Bidāyat al-muġtahid wa-nihāyat al-muqtašid*. Bd. 4. S. 9f.

²⁹⁶ Ebenda S. 84; bzw. S. 9.

²⁹⁷ Ebenda.

²⁹⁸ al-Ġazīrī, ‘Abdurrahmān: *Kitāb al-fīqh ‘alā al-maḍāhib al-arba‘a*. Bd.3. S. 84.

²⁹⁹ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 61.

³⁰⁰ Vgl. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 116.

Investment and Development als „the best financing method of Islamic banks“³⁰¹ und verkörpert den Theoretikern des Islamic Banking zufolge - neben der *muḍāraba* - den islamischen Finanzmechanismus schlechthin, auf welchen sich islamische Banken beim Erfüllen ihrer zentralen Funktion als Förderer der wirtschaftlichen Entwicklung stützen sollen. In einem auf *mušāraka* basierenden Geschäft sollen sowohl die islamische Bank als auch der Kunde, der Partner, Arbeit und Kapital einbringen und in einem für die Gesellschaft nutzbringenden Projekt investieren. Die beiden Akteure sind am Gewinn und Verlust beteiligt.³⁰² In den meisten Fällen stellt allerdings die Bank ihrem Kunden das noch benötigte Kapital und überlässt ihm das Unternehmensmanagement vollständig.³⁰³

Saeed zufolge ist im Rahmen der Praktizierung von *mušāraka*³⁰⁴ durch islamische Banken zwischen „commercial *mushāraka*“, „decreasing participation“ und „permanent participation“ zu unterscheiden.³⁰⁵ Im Folgenden werden diese drei Partnerschaftsmodelle näher erläutert, wobei sich mehr auf die „commercial *mushāraka*“ konzentriert wird, da dieses Modell in der Praxis des Islamic Banking häufiger als die anderen vorkommt.³⁰⁶

Bei der kommerziellen *mušāraka* handelt es sich um einen Vertrag, dessen Inhalt der Kauf und Wiederverkauf von bestimmten Gerätschaften oder Gütern bildet. Der Kunde schlägt der islamischen Bank die Mitfinanzierung eines seine finanziellen Kapazitäten überschreitenden Handelsgeschäfts vor. Die Bank stellt nach sorgfältiger Untersuchung des Geschäfts ihrem Kunden das benötigte Kapital zu Verfügung.³⁰⁷ Die beiden Partner treten nun in eine Transaktion, die von der Finanzierungslogik her dem so genannten „joint venture“³⁰⁸ entspricht.³⁰⁹ Ihre Beteiligungsquote an derartigen *mušāraka* bestimmen die islamischen Banken in Bezug auf verschiedene Faktoren, die sowohl mit den Eigenschaften des Partners (wie beispielsweise seiner finanziellen Lage und seinen geschäftlichen Fähigkeiten) als auch mit dem vorgeschlagenen Geschäft (wie zum Beispiel der Art der gewollten Ware, dem

³⁰¹ International Islamic Bank for Investment and Development: *at-Tamwīl bi-’l-mušāraka*. Kairo, IIBID. o. J. S.6

³⁰² Vgl. u.a. an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 33ff.

³⁰³ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 61.

³⁰⁴ Hierbei handelt es sich immer um die oben behandelte *šarikat al-‘inān*.

³⁰⁵ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 61.

³⁰⁶ Ebenda S. 65.

³⁰⁷ Vgl. Tadamon Islamic Bank (TIB): *al-mušāraka, aḥkāmūhā al-fīqhīya wa-taṭbīqātuhā fī-al-bunūk al-islāmīya*. o. O., Bank at-Taḍāmūn al-Islāmī. 2007. S. 26ff.; ‘Awaḍ, Muḥammad Hāšim: *Dalīl al-‘amal fī al-bunūk al-islāmīya*. o. O., Bank at-Tanmiya at-Ta‘āwunī al-Islāmī, 1986. S. 39ff.; Tadhamon International Islamic Bank: *‘aqd mušāraka*.

³⁰⁸ Unter dem Begriff „joint venture“ versteht man allgemein ein Gemeinschaftsunternehmen oder auch eine Kooperation von Gesellschaften

³⁰⁹ Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 81.

eventuell auftretenden Risiko und der Dauer des Projekts) zusammenhängen. Es kommt nicht selten vor, dass islamische Banken bis zu 90% des Gesamtkapitals zur Verfügung stellen.³¹⁰

Die Beteiligung islamischer Banken an der Geschäftsführung beschränkt sich ausschließlich auf die Einrichtung eines so genannten *mušāraka*-Kontos, in das die Gelder der Bank und des Partners fließen und auf das sie beide zugreifen können.³¹¹ Den Kauf, das Marketing und den Wiederverkauf der vorgeschlagenen Ware sowie die Buchführung übernimmt der Partner vollständig. Dabei diktiert allerdings allein die Bank die Bedingungen und Regelungen. Im Vergleich zu der Vorstellung des *fiqh* bezüglich der *mušāraka* führen diese Bedingungen teilweise zur erheblichen Beeinträchtigung der Freiheit des Partners beim Management des Joint Venture. So sollen die bereitgestellten Mittel lediglich für den Handel mit dem im Vertrag vereinbarten Gut verwendet werden. Der Handel mit anderen Waren, die ebenfalls Gewinne erbringen können, ist von vornherein ausgeschlossen.³¹² Zudem soll der Partner die vorgeschlagene Ware unter bestmöglichen Bedingungen wiederverkaufen. Bereits zum Vertragsabschluss schreiben manche islamische Banken wie die sudanesishe Islamic Cooperative Development Bank dem Partner die Höhe des beim Wiederverkauf zu erhebenden Aufschlags prozentual vor. In einem ihrer *mušāraka*-Verträge macht sie zur Bedingung, dass der Partner die Ware mit einem Aufschlag von mindestens 20% des gesamten Kaufpreises wiederzuverkaufen hat.³¹³ Im Falle, dass der Aufschlag unter dem vereinbarten Niveau liegt, verlangen andere Banken wie beispielsweise die Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE) vom Gesellschafter die Erstattung der Differenz.³¹⁴ Damit ist festzustellen, dass islamische Banken durch derartige Bedingungen ihren Gewinn bei solchen Verträgen bereits im Voraus kalkulieren und sichern.

Damit die Bank kontinuierlich über den Verlauf der Joint Venture informiert bleibt, ist der Partner verpflichtet, ihr regelmäßig detaillierte Berichte über die Geschäftszahlen darzubieten. Die Bank hat des Weiteren das Recht, jederzeit Berichte bezüglich des Kaufs und Wiederverkaufs der gemeinsamen Ware zu verlangen und diese schließlich zu verifizieren.³¹⁵

Islamische Banken wie beispielsweise die Tadhamon International Islamic Bank (TIIB) und Jordan Islamic Bank (JIB) können zudem immer wieder das Joint Venture für beendet erklären, wenn sie feststellen, dass das Fortsetzen der Venture nutzlos ist, oder wenn der

³¹⁰ So die Praxis der TIB. Vgl. Saeed, Abdullah: Islamic Banking. S. 65.

³¹¹ Vgl. u. a. TIB: *‘Aqd al-mušāraka*; TIIB: *‘Aqd al-mušāraka*.

³¹² Ebenda.

³¹³ ‘Awaḍ, Muḥammad Hāšim: *Dalīl al-‘amal fī al-bunūk al-islāmīya*. S. 41f.

³¹⁴ FIBE: *Contract of Mushāraka*. Zit nach Saeed, Abdullah: Islamic Banking. S. 65.

³¹⁵ TIIB: *‘Aqd al-mušāraka*.

Partner gegen eine Vertragsklausel verstößt.³¹⁶ Der *mušāraka*-Vertrag, welcher de facto von kurzfristiger Natur ist, kann hingegen von dem Partner vor dem festgelegten Termin erst beendet werden, wenn der Partner das Kapital und den vereinbarten Gewinnanteil der Bank vollständig leistet.³¹⁷ Der Faktor der Zeit scheint ebenfalls für islamische Banken von essentialer Relevanz zu sein. Im Fall, dass der *mušāraka*-Vertrag auf ein bestimmtes Datum fixiert ist und dass der Partner die Zahlungen außerhalb dieses Datums begleicht, fallen nach der Praxis der Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE) die Gewinnanteile, die der Partner als Entgelt für die Geschäftsführung bekommt. Sie steigen hingegen, wenn der Gesellschafter vor dem Fälligkeitstermin sämtliche Forderungen zurückzahlt.³¹⁸

Bei der Festlegung der Gewinnanteile gebrauchen die islamischen Banken keine einheitliche Methode.³¹⁹ So wird beispielsweise in der Praxis der Tadamon International Islamic Bank (TIIB) und der sudanesischen Tadamon Islamic Bank (TIB) ein bestimmter Anteil am Gewinn dem Partner für seine Geschäftsführung zugeteilt. Der restliche Anteil wird proportional zu den Beteiligungsquoten am Gesamtkapital unter der Bank und ihrem Kunden aufgeteilt.³²⁰ Führt das Geschäft zu einem Verlust, so ist dieser rein nach Kapitalanteilen zu verteilen. Vorausgesetzt ist allerdings hierbei, dass der Verlust nicht aufgrund des Missmanagements oder der Fahrlässigkeit des Partners verursacht wird, andernfalls hat allein der Partner diesen Schaden sowie auch alle damit verbundenen Kosten zu tragen.³²¹

Ferner verlangen islamische Banken von ihrem Kunden oftmals die Leistung verschiedener Sicherheiten, um offenkundig die Rückzahlung ihres Kapital- und Gewinnanteils zu fixieren.³²² Wie bereits oben gezeigt, ist dies allerdings aus Sicht des *fiqh* keineswegs erlaubt. Erfolgen kann die Bereitstellung einer Garantie beispielsweise in Form eines gezeichneten und undatierten Schecks, welcher eine Geldsumme in der Höhe vom Kapitalbeitrag der Bank an der *mušāraka* enthält,³²³ oder in Form von Immobilien, deren Wert dem von der islamischen Bank geleisteten Kapitalanteil entspricht.³²⁴ Falls der Partner gegen die Bedingungen des Vertrags verstößt oder aber bei der Geschäftsführung fahrlässig handelt, erlauben sich die Banken, auf diese Garantien zuzugreifen.

³¹⁶ Ebenda JIB: *Contract of Mushāraka*. zit. nach Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 67.

³¹⁷ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 67.

³¹⁸ FIBE: *Contract of Mushāraka*. Zit. nach Ebenda S. 68.

³¹⁹ Einzelheiten hierfür vgl. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 68f.

³²⁰ TIIB: *‘Aqd al-mušāraka*, Tadamon Islamic Bank: *‘aqd mušāraka*.

³²¹ Ebenda.

³²² Vgl. Tamer, Sami: *The Islamic financial system, a critical analysis and suggestions for improving its efficiency*. Frankfurt am Main [u.a.], Lang. 2005. S. 87.; Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 66f.

³²³ So die Praxis der IIBID. Vgl. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 66.

³²⁴ TIB: *‘Aqd al-mušāraka*; ‘Awad, Muḥammad Hāšim: *Dalīl al-‘amal fī al-bunūk al-islāmīya*. S. 45.

Das zweite Modell, welches die islamischen Banken im Rahmen der *mušāraka* verwenden, ist die „decreasing participation“. Hierbei ermöglicht es die Bank durch einen kontinuierlichen Abbau ihrer Kapitalanteile und gemäß den vereinbarten Bedingungen dem Partner, das alleinige Eigentum am *mušāraka*-Projekt letztendlich zu erwerben. Zur Finanzierung ihrer Projekte können sich für solche Partnerschaftsformen diejenigen Bankkunden entscheiden, aus deren Sicht es nicht wünschenswert ist, die Bank als permanenten Finanzierungspartner und alleinigen Initiator sämtlicher Regelungen an der Seite zu haben.³²⁵ Auch aus Sicht der Bank ist diese Form der *mušāraka* durchaus vorteilhaft. Denn die Bank kann hierbei ihre Kapitalbindung kontinuierlich reduzieren und den Fälligkeitstermin, an dem die investierten Mittel an die Bank zurückfließen, kalkulieren.³²⁶ Dadurch, dass in Rahmen einer „decreasing participation“ die Kapitalanteile der Bank in regelmäßigen Abständen abnehmen, da sie stets vom Kunden erworben werden, sinken die Gewinnanteile der Bank dementsprechend. Die Anteile des Kunden steigen hingegen im Laufe des Joint Venture kontinuierlich an. Zum Ende des Vertragsverhältnisses und nachdem alle fälligen Forderungen beglichen wurden, ist der Kunde der alleinige Eigentümer des vorgeschlagenen Projekts. Die Beteiligung der Bank ist inzwischen auf Null reduziert worden.³²⁷ Die „decreasing participation“ wird zur Finanzierung von Projekten in den Sektoren der Industrie, Agrikultur und Dienstleistung gebraucht.³²⁸ Häufigste Anwendung findet sie aber im kommerziellen Bereich wie beispielsweise in der Immobilienfinanzierung.³²⁹

Im Gegensatz zur „decreasing participation“ bleibt in einer „permanent participation“ die Beiteiligungsquote der islamischen Bank am Gesamtkapital im Laufe des gemeinsamen Venture unverändert. Die Gewinne bzw. Verluste werden ebenfalls gemäß den vereinbarten Bedingungen im permanenten *mušāraka*-Vertrag verteilt. Die *mušāraka* ist in diesem Zusammenhang keine zeitlich unbefristete Partnerschaft – wie man aufgrund der Bezeichnung „permanent“ annehmen könnte – sondern wird durch die Erfüllung aller vereinbarten Bedingungen oder durch Ablauf einer spezifischen Zeitspanne beendet.³³⁰ Zu bemerken ist somit, dass diese Partnerschaftsform der *commercial mushāraka* weitgehend entspricht.³³¹

³²⁵ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 63.

³²⁶ Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 82.

³²⁷ Vgl. Ebenda S. 83; Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 64.

³²⁸ Ebenda S. 63f.

³²⁹ Vgl. Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 83.

³³⁰ Vgl. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 64; Tamer, Sami: *The Islamic financial system*. S. 83.

³³¹ Daher wird in der Literatur oftmals lediglich zwischen „decreasing participation“ und „permanent participation“ unterschieden.

Die drei oben dargestellten Formen wurden in der Islamic Banking Conference, die 1979 in Dubai stattfand, für erlaubt erklärt.³³² Es herrscht dennoch Uneinigkeit unter den Muslimen bezüglich der Zulässigkeit der „decreasing participation.“ Dem sudanischen *fiqh*-Experten Muḥammad al-Amīn Aḍ-Darīr zufolge weist diese Form von Partnerschaft eine gewisse Ähnlichkeit mit *ribā* auf, da die Bank von Anbeginn an sich nur unter der Voraussetzung am Venture beteiligt, dass sie ihre gesamte Kapitaleinlage zurück erlangt sowie zusätzlich einen gewissen Prozentsatz des erwirtschafteten Gewinns erhält.³³³ Empirisch betrachtet, praktizieren die islamischen Banken - trotz gewichtiger Kritik - diese Form der *mušāraka*.³³⁴ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die *mušāraka* in der Praxis des Islamic Banking ebenfalls Veränderungen erfahren hat. Die *mušāraka* ist dadurch offensichtlich weniger riskant als jene geworden, die in den Werken des *fiqh* diskutiert wird. Für islamische Banken bedeutet dies die Sicherung der Rückzahlung ihres Kapitalanteils und ihrer Gewinnanteile. Für den Partner kann dies hingegen als eine erhebliche Beeinträchtigung seiner Freiheit beim Management des joint Venture, die ihm der *fiqh* im Grunde genommen gewährt, interpretiert werden.

1.3 Muḍāraba und mušāraka in Passiv- und Aktivgeschäften islamischer Banken

Wie zum Schluss des vierten Kapitels dieser Arbeit erwähnt wurde, haben nach der Vorstellung der „Ägyptischen Studie über Islamic Banking“, deren Ratifizierung durch die Organization of the Islamic Conference grünes Licht zur Etablierung des islamischen Bankwesens gegeben hat, islamische Banken eine besondere gesellschaftliche Verantwortung zu tragen. Mittels dieser Banken soll die Zielsetzung der *šarī'a*, nämlich dass das Kapital der gesamten Gesellschaft zugutekommen soll, erreicht werden. Konkret betrachtet, sollen die islamischen Banken vor allem die Ersparnisse der breiten Bevölkerung mobilisieren und die wirtschaftliche Entwicklung in den islamischen Ländern fördern. Die Aufgabe islamischer Banken ist somit von entwicklungspolitischen Aspekten gefärbt und der ägyptischen Studie zufolge mit Hilfe des oben dargestellten Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung zu meistern.³³⁵ Inwiefern dies den islamischen Banken gelungen ist, wird in diesem Abschnitt durch die Analyse der Bedeutung der *muḍāraba* und *mušāraka* in Aktiv- und Passivgeschäften dieser Banken untersucht.

³³² Saeed, Abdullah: Islamic Banking. S. 64.

³³³ TIB: *at-Tāğir aš-šadūq wa-badā'il al-istiṭmār ar-ribawī*. o.O., Bank at-Taḍāmūn al-Islāmī. 1986. S. 19.

³³⁴ Vgl. TIB: *al-Mušāraka, aḥkāmūhā al-fiqhīya wa-taṭbīqātuhā fī al-bunūk al-islāmīya*. S. 28.

³³⁵ Siehe Kapitel IV Abschnitt 2.2.

1.3.1 Islamische Banken und die Mobilisierung von Kapital

Das Horten vom Kapital ist aus Sicht der *šarīʿa* verboten. Es soll stets in Bewegung gehalten werden, indem es produktiv angelegt und schließlich zur Förderung des Allgemeinwohls zur Verfügung gestellt wird.³³⁶ Primär aufgrund des auf die Bankzinsen ausgedehnten *ribā* dürfen konventionelle Banken diese Funktion nicht übernehmen. Vielmehr ist dies eine der Aufgaben islamischer Banken. Durch die Etablierung solcher Banken soll es, so die an mehreren Stellen dieser Arbeit erwähnte Philosophie der Theoretiker des Islamic Banking, der breiten muslimischen Bevölkerung endlich ermöglicht werden, ihren Überschuss an Kapital gemäß der *šarīʿa* anzulegen und somit am wirtschaftlichen Entwicklungsprozess teilzuhaben. In diesem Zusammenhang bietet das Passivgeschäft islamischer Banken verschiedene Kontoformen an, die ihre Pendanten im konventionellen Bankwesen haben und sich in ertragbringende und ertragslose Kategorien unterscheiden lassen. Zu letzterer Kategorie gehört das auf dem Prinzip des *qarḍ al-ḥasan* (wohltätiges Darlehen) beruhende Girokonto. Hierbei stellt der Kunde sein Kapital als einen zinslosen Kredit an die Bank zu Verfügung.³³⁷ Das Beanspruchen jeglicher Kompensation wird hier als *ribā* interpretiert.³³⁸ Dem Kunden ermöglicht ein solches Konto lediglich die Durchführung von zahlungsverkehrsspezifischen Dienstleistungen wie Überweisungen, Daueraufträgen und Nutzung von Geldautomaten sowie von Online- und Telefon-Banking. Zu bemerken ist, dass diese Form des Girokontos hauptsächlich im Mittleren Osten angewendet wird.³³⁹ In Malaysia beispielsweise werden hingegen die Girokonten auf der Basis der sogenannte *wadīʿ* (Depositum) verwaltet. Danach werden die Einlagen von der Bank treuhänderisch entgegengenommen und verwahrt. Grundsätzlich kann die Bank diese Einlagen auch im Aktivgeschäft verwenden. Dem Kunden können hier statt einem Guthabenzins andere Dienste angeboten oder kleine Geschenke gemacht werden.³⁴⁰ Von größerer Bedeutung für diese Arbeit sind allerdings die Spar- und Investmentkonten, da hier die Bank als *muḍārib* und der Kunde als *rabb al-māl* agiert. Die Inhaber solcher Konten erklären sich dazu bereit, an erwirtschafteten Gewinnen zu partizipieren. Im Verlustfall muss der Kunde diesen allein tragen – genau wie es die

³³⁶ Zur Funktion des Kapitals aus Sicht der *šarīʿa* siehe Kapitel III Abschnitt 1.

³³⁷ Zu bemerken ist, dass islamische Banken - wenn auch in geringem Umfang - ihren in Not geratenen Kunden auch solche zinslose Kredite anbieten. Diese dürfen allerdings einen bestimmten Betrag nicht überschreiten und müssen in Raten und innerhalb eines Jahres zurückbezahlt werden. Hierzu vgl. u.a. die Bedingungen, die die Dubai Islamic Bank (DIB) für den *qarḍ al-ḥasan* aufstellt. Abrufbar unter: http://www.dib.ae/en/communityservice_qurad.htm (zuletzt aufgerufen am 25.10.2010).

³³⁸ Vgl. Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 93.f.

³³⁹ Ebenda S. 94.

³⁴⁰ Ebenda S. 93f.

Finanztechnik der *muḍāraba* vorsieht.³⁴¹ Ein grundlegender Unterschied liegt allerdings zwischen Spar- und Investmentkonten. Während der Inhaber eines Sparkontos seine Einlagen jederzeit ganz oder teilweise abheben kann, sind die Investmentkonten auf einen bestimmten Zeitpunkt fixiert. Ein vorzeitiger Abzug der Mittel ist nur dann möglich, wenn der Kunde einen von der verbleibenden Restlaufzeit abhängenden Abschlag im Kauf nimmt. Dafür versprechen aber die Investmentkonten eine höhere Ertragsausschüttung als die Sparkonten.³⁴²

Die eben dargestellten Kontoformen sind allerdings nicht jedem zugänglich. Vielmehr schreiben islamische Banken vor, dass die für die Eröffnung eines der Konten benötigte Einlage nicht unter einem bestimmten Betrag liegen darf. Die Mindesteinlage variiert von Bank zu Bank und hängt vom wirtschaftlichen Zustand desjenigen Landes ab, in dem die Bank seine Geschäfte betätigt. In Tabelle 1 werden die Mindesteinlagen von vier islamischen Banken aufgezeigt. Dabei handelt es sich um zwei Pioniere des Islamic Banking, nämlich die Dubai Islamic Bank (DIB) und die Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE), sowie um die 1995 gegründete jemenitische Tadhamon International Islamic Bank (TIIB) und die Syria International Islamic Bank (SIIB), welche 2006 ins Leben gerufen wurde.

Tabelle 1: Mindesteinlagen bei Kontoeröffnung in US-Dollar

	Girokonto	Sparkonto/ Investmentkonto
FIBE	-	500
DIB	1000/ 3000 ³⁴³	1000
TIIB	500	500
SIIB	107 ³⁴⁴	107

*Quelle: Webseite der jeweiligen Bank*³⁴⁵

³⁴¹ Siehe u.a. die SIIB. Abrufbar unter:

http://www.siib.sy/index.php?option=com_content&view=article&id=58:2009-06-14-11-11-00&catid=37:2009-06-14-11-06-10&Itemid=79&lang=en (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010); die FİSB. Abrufbar unter: http://www.faisalbank.com.eg/FİB/faisal_en/Khdamat_1.jsp (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010).

³⁴² Vgl. Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 96.ff

³⁴³ Die Mindesteinlage 1000 ist für diejenigen Kunden, die ihr Monatsgehalt auf dieses Girokonto überweisen lassen.

³⁴⁴ Für SIIB wurden den Wechselkurs vom 26.10.2010 (1 \$/46,83 SP) genommen.

³⁴⁵ Abrufbar unter:

FIBE: http://www.faisalbank.com.eg/FİB/faisal_en/Khdamat_1.jsp (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

DIB: http://www.dib.ae/en/personalBanking_currentaccount.htm (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

TIIB: <http://www.tiib.com/pages.aspx?id=105> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

SIIB: http://www.siib.sy/index.php?option=com_content&view=article&id=60:2009-06-14-11-23-53&catid=38:2009-06-14-11-06-31&Itemid=82&lang=en (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

Allein das Bestehen einer solchen Mindesteinlage spricht im Grunde genommen gegen die Vorstellung, dass islamische Banken die breite Bevölkerung in den Banksektor einbeziehen und sie somit in den Entwicklungsprozess involvieren möchten. Gestützt auf den Indikator des Pro-Kopf-Einkommens wird dennoch im Folgenden untersucht, inwiefern die Mehrheit der Bevölkerung die Schwelle der Mindesteinlagen tatsächlich überwinden kann. Die Ungleichheit der Einkommensverteilung, welche vor allem die Volkswirtschaften der Entwicklungsländer prägt, mag hier allerdings in den Hintergrund gerückt werden. Daran gemessen scheinen besonders die Mindesteinlagen der TIIB und der FIBE recht hoch zu sein. So müsste der durchschnittliche Verdienner in Ägypten mehr als einen Monat ohne jegliche Ausgaben arbeiten, um ein Spar- bzw. Investmentkonto bei der FIBE eröffnen zu können.³⁴⁶ Selbst die Höhe der Einlage der DIB auf Girokonten, denen Monatsgehälter nicht gutgeschrieben werden können, übersteigt das monatliche Pro-Kopf-Einkommen in den Vereinigten Arabischen Emiraten.³⁴⁷

Der Widerspruch zwischen der Forderung von Mindesteinlagen und der Mobilisierung des Kapitals der Mehrheit der Bevölkerung tritt am deutlichsten bei der TIIB auf: Zwar macht die TIIB die Förderung der inländischen Entwicklung zu einer ihrer Missionen,³⁴⁸ aber die von ihr verlangten Mindesteinlagen und das monatliche durchschnittliche Einkommen stehen gerade mal in einem Verhältnis von 1:0,38. Das durchschnittliche Einkommen im Jemen betrug im Jahr 2009 nämlich 192,76 US-Dollar pro Monat.³⁴⁹ Die Mindesteinlagen der TIIB sind somit so hoch festgelegt, dass nicht die Rede davon sein kann, dass dadurch die Aufnahme der breiten jemenitischen Bevölkerung in den Banksektor beabsichtigt wird.

Die Mindesteinlagen der SIIB können hingegen als relativ moderat angesehen werden. Sie liegen immerhin wesentlich unter dem monatlichen Pro-Kopf-Einkommen. Für die Eröffnung eines Kontos bei der SIIB bräuchte ein durchschnittlicher Syrer weniger als ein Drittel seines monatlichen Einkommens.³⁵⁰

³⁴⁶ Im Jahr 2009 betrug das Ägyptische Pro-Kopf-Einkommen nach „Data in Gapminder World“ 5914,092 US-\$. Siehe: <http://www.gapminder.org/data/> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

³⁴⁷ Pro-Kopf-Einkommen in den Vereinigten Arabischen Emiraten liegt 2009 bei 33494,34 US-\$. Siehe: Ebenda

³⁴⁸ Siehe: <http://www.tiib.com/pages.aspx?id=69> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

³⁴⁹ Siehe: <http://www.gapminder.org/data/> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

³⁵⁰ Das Pro-Kopf-Einkommen in Syrien lag 2009 bei 4383,99 US-\$. Siehe: <http://www.gapminder.org/data/> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010). Aufgrund der relativ jungen Geschichte der SIIB wäre die Beobachtung der zukünftigen Entwicklung dieser Mindesteinlagen nicht uninteressant. Die Mindesteinlage der FIBE lag beispielsweise 1990 bei 150 US-\$ (vgl. El-Ghawhary Karim: Islamische Banken in Ägypten. S. 82.) Sie ist somit innerhalb der letzten zwanzig Jahre um 333,33% gestiegen, während das ägyptische Pro-Kopfeinkommen um 148,74% gewachsen ist. Siehe: <http://www.gapminder.org/data/> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

1.3.2 Islamische Banken und die Förderung der Wirtschaft

Die mobilisierten Mittel wirtschaftsfördernd und im Rahmen des Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung zu verwenden, gilt den Theoretikern des Islamic Banking zufolge als eine der primären Funktionen, zu deren Erfüllung islamische Banken überhaupt etabliert worden sind. Dies wird auch in der Unternehmensphilosophie islamischer Banken großgeschrieben. So verspricht die Tadhamon International Islamic Bank (TIIB) in der Erklärung ihrer Mission neben der Realisierung bestmöglicher Returns und ausgezeichnetem Service aber auch die Förderung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung vom Jemen.³⁵¹ Betrachtet man aber die oben dargestellte Tatsache, dass sowohl *muḍāraba* als auch *mušāraka* hauptsächlich zur Finanzierung von kurzfristigen Handelsgeschäften getätigt werden, so ist schwer vorstellbar, dass in diesem Rahmen das Ziel der Förderung der Wirtschaft de facto realisiert werden kann. Islamische Banken könnten auf Basis der Maxime der Gewinn- und Verlustbeteiligung tatsächlich entwicklungsfördernd agieren, wenn sie darauf beruhend die Finanzierung von mittel- und langfristigen Projekten wie im Bereich der Industrie und Agrikultur bevorzugen würden - wie es ursprünglich die Philosophie der Theoretiker des Islamic Banking vorsah.³⁵² Gegen die Vorstellung, dass islamische Banken vom Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung ausgehend die Wirtschaft fördern können, spricht ein weiteres Faktum. Weder die *muḍāraba* noch die *mušāraka* spielen im Aktivgeschäft dieser Banken eine zentrale Rolle. Vielmehr verlieren sie immer mehr an Bedeutung. Machte die *muḍāraba* 2007 circa 10,42% der gesamten Aktiva der TIIB aus, so sank dieser Prozentsatz 2008 auf das Niveau von 8% und im Jahr 2009 auf 5,3%.³⁵³ Eine ähnliche Entwicklung lässt sich bei der Betrachtung der vier letzten Jahresberichte der Islamic Development Bank (IDB) erkennen (siehe Tabelle 2). *Muḍāraba* wird in der Liste der Einkünfte der islamischen Entwicklungsbank aus ordentlichen Mitteln (Ordinary Capital Resource)³⁵⁴ unter der Kategorie der sonstigen Einnahmen aufgezeigt. Ihr Anteil (zusammen mit den anderen sonstigen Einnahmen, wobei in den Jahresberichten der IDB die Kategorie des Sonstigen nicht näher spezifiziert wird) an diesen Einkünften liegt in den letzten vier Jahren durchschnittlich bei 3,27%.

³⁵¹ Siehe <http://www.tiib.com/pages.aspx?id=69> (zuletzt aufgerufen am 26.10.2010)

³⁵² Vgl. u.a. an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 33ff.

³⁵³ Vgl. TIIB: Jahresberichte von 2007-2009.

³⁵⁴ Diese setzen sich für den Fall der IDB aus allen islamischen Finanzierungsinstrumente, welche die Bank anwendet.

Tabelle 2: Anteil der *Muḍāraba* an Einkünften aus OCR der IDB in Tausend Islamischen Dinaren im Zeitraum von 1427-1430 n. H.³⁵⁵

	1427 n. H.	1428 n. H.	1429 n. H.	1430 n. H.
Summe der Einkünfte aus OCR	317.296	369.240	348.772	363.849
Muḍāraba & Sonstiges	202.3	142.20	736.1	236.95
Anteile von Muḍāraba & Sonstigem	0,63%	3,85%	2,11%	6,51%

Quelle: IDB, *Jahrsberichte 1427-1430 n. H.*

Interessant ist, dass allein die Einnahmen in Form von Bearbeitungsgebühren, welche die Islamic Development Bank beim Vergeben von zinsfreien Krediten an die Mitgliedstaaten erhebt und deren Höhe bis zu 2,5% pro Jahr erreichen kann,³⁵⁶ größer sind als die aus der *muḍāraba*. Die auf solche Kredite erhobenen Gebühren machten in den vier oben erwähnten Jahren durchschnittlich über 6% der gesamten Einkünfte aus, die die Bank in diesem Zeitraum aus ordentlichen Mitteln bezogen hatte.³⁵⁷

Weniger attraktiv erscheint die *mušāraka* im Aktivgeschäft islamischer Banken. Im Gegensatz zur *muḍāraba* wird sie in der Ertragsstruktur einiger islamischer Banken wie der IDB³⁵⁸ überhaupt nicht aufgelistet. Bei anderen Banken wird sie nur in sehr geringem Umfang benutzt. So lag ihr Anteil an den gesamten Aktiva der TIIB 2007 bei 2,43%. Im Jahr 2009 stieg dieser Prozentsatz zwar an, er blieb allerdings unter dem Niveau von 3%.³⁵⁹

Auch jene Banken, die zu Anfang ihrer Geschichte die *mušāraka* als eine der wichtigsten Ertragsquellen betrachteten, scheinen heutzutage wenig von diesem Finanzmechanismus begeistert zu sein. Analysiert man beispielsweise die Geschäftsberichte der Faisl Islamic Bank Sudan (FIBS) im Zeitraum von 1979 bis 1982, so lässt sich erkennen, dass die Bank dem Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung treu gewesen war. Denn im diesem Zeitraum

³⁵⁵ Die Währungseinheit der Bank ist Islamic Dinar. Das Geschäftsjahr von IDB entspricht dem Jahr islamischer Zeitrechnung. In diesem Fall fällt der Zeitraum auf 2006/07- 2009.

³⁵⁶ Siehe IDB:

http://www.isdb.org/irj/portal/anonymous/idb_faq_en_det?category=ISLAMIC+DEVELOPMENT+BANK+%28IDB%29&subCategory=Shariah+and+Islamic+Modes+of+Financing&guest_user=idb_en (zuletzt aufgerufen am 28.10.2010)

³⁵⁷ Vgl.IDB: *Jahrsberichte von 1427-1430 n.H.*

³⁵⁸ Vgl. Ebenda

³⁵⁹ TIIB: *Jahrsberichte von 2007 u. 2009.*

wickelte die Bank den größten Anteil ihrer Aktiva auf Basis der *mušāraka* ab. Im Vergleich zu den Angaben, die die Jahresberichte der FIBS von 2006 bis 2009 in diesem Zusammenhang machen, kann von derartigen Anteilen aber nicht mehr die Rede sein. Der *mušāraka* im Aktivgeschäft der Bank wird heutzutage kaum Bedeutung beigemessen:

Tabelle 3: Anteil der *mušāraka* an Aktiva der FIBS (1979-1982)

Jahr	Anteile in %
1979	37,5
1980	51,9
1981	57,2
1982	57,7

Tabelle 4: Anteil der *mušāraka* an Aktiva der FIBS (2006-2009)

Jahr	Anteile in %
2006	5,25
2007	1,7
2008	1,09
2009	0,76

Quelle: Islamic Company of Trade and Services³⁶⁰

Quelle: FIBS, Jahresberichte 2006-2009

Im Zeitraum von 1979 bis 1982 stieg der Anteil der *mušāraka* von 37,5% auf 52,7% an. Begleitet wurde dieser Anstieg durch ein ebenfalls zunehmendes Engagement der FIBS im Bereich der mittelfristigen Finanzierung von Industrie, Kleingewerbe und Handwerk.³⁶¹ Die auf dem Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung basierende und von den Theoretikern des Islamic Banking gewollte entwicklungspolitischen Philosophie wurde in jener Zeit anscheinend von der FIBS verfolgt. Von 2006 bis 2009 zeichnete sich hingegen ein kontinuierlicher und drastischer Rückgang der Anteile der *mušāraka* an den gesamten Aktiva der FIBS ab.³⁶² Aus diesem Trend heraus lässt sich vermuten, dass die FIBS eine allmähliche Eliminierung der *mušāraka* aus ihrem Aktivgeschäft beabsichtigt.

1.4 Zusammenfassung und Kritik

Die Ableitung der Rechtmäßigkeit der *muḍāraba* und der *mušāraka* aus dem Koran und der Sunna erweist sich als problematisch. Denn weder der Koran noch die Sunna behandeln in direkter Weise diese beiden Finanztechniken. Ihre Wurzeln liegen vielmehr im

³⁶⁰ Zit. nach Nienhaus; Volker: *Arabische und islamische Banken*. S. 133.

³⁶¹ Ebenda .S. 134.

³⁶² Eine parallele Zunahme der Anteile der *muḍāraba* ist hier auszuschließen. *Muḍāraba* ist nach wie vor für das Aktivgeschäft der FIBS von weniger Bedeutung als die *mušāraka*. Siehe Ebenda S. 134.; FIBS: Jahresberichte 2006-2009.

Geschäftsleben der Araber vorislamischer Zeit. Die Regelungen, denen diese beiden Finanztechniken laut den Werken des *fiqh* zu unterliegen haben, wurden erst unter Anwendung des *iğtihād* entwickelt. Während bei der *muḍāraba* der *rabb al-māl* Kapital bereitstellt und der *muḍārib* dies gemäß seinem Können in einem profitbringenden Handelsgeschäft anlegt, können die Partner einer *mušāraka* jeweils Kapital einbringen und das gemeinsame Venture führen. Der Auffassung des *fiqh* zufolge ähneln sich allerdings die beiden Finanzinstrumente in der Hinsicht, dass die Parteien hier ein ergebnisoffenes Geschäft eingehen. Dem *muḍārib* und dem Partner soll Freiheit bei der Geschäftsführung gewährleistet werden, da diese schließlich im Sinne des Erzielens von Profit zu handeln haben. Ihnen Bedingungen aufzuerlegen, wird in *fiqh* prinzipiell als Beeinträchtigung dieses Ziels verstanden. Gewinne werden in solchen Transaktionen nach vorab vereinbarten Bedingungen verteilt. Im Verlustfall haftet bei der *muḍāraba* allein der *rabb al-māl*, bei der *mušāraka* sind die Verluste nach den Kapitalanteilen zu tragen. Zudem beruhen die *muḍāraba*- und *mušāraka*-Verträge in ihrem Wesen auf dem Prinzip der Treuhänderschaft. Somit sind nach Ansicht der klassischen Rechtsgelehrten jegliche Bürgschaften bei der Führung solcher Transaktionen nicht zu dulden. In der Praxis des Islamic Banking sind *muḍāraba* und *mušāraka* übernommen worden, wobei hier nicht mehr von einer vom Ertrag her offenen *muḍāraba* oder *mušāraka* die Rede sein kann. Denn die islamischen Banken kalkulieren bereits im Voraus ihre Gewinnanteile an solchen Transaktionen und diktieren ihrem Kunden Bedingungen und Regelungen, durch welche die Rückzahlung ihres Kapitals sowie auch ihr Gewinnanteil bestmöglich garantiert werden.

Außerdem hat sich gezeigt, dass die Vorstellung der Ägyptischen Studie über die besondere Funktion islamischer Banken mit der Wirklichkeit solcher Banken kaum zu vereinbaren ist. Um Mittel zu beschaffen, wenden islamische Banken zwar das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung an, sie setzen aber hierbei das Bestehen von Mindesteinlagen voraus. Diese übersteigen oftmals das monatliche Pro-Kopf-Einkommen des jeweiligen Landes, in dem sie ihre Geschäfte tätigen. Auf der Strecke bleibt damit die von der Etablierung islamischer Banken erhoffte Aufnahme der breiten Bevölkerung in den Banksektor. Als blanke Theorie kann ebenfalls betrachtet werden, dass islamische Banken anhand der *muḍāraba* und der *mušāraka* die Wirtschaft fördern würden. Denn die beiden Finanztechniken spielen im Aktivgeschäft islamischer Banken eine untergeordnete Rolle und werden fast ausschließlich zur Finanzierung von kurzfristigen Handelsgeschäften verwendet. Die Unterstützung von Projekten wie im Bereich der Industrie oder der Agrikultur, welche auf die Wirtschaft de facto entwicklungsfördernd wirken können, wird hingegen kaum in

Anspruch genommen. Prinzipiell bedienen sich islamische Banken im Laufe ihrer Entwicklung zunehmend anderen Vertragstypen wie der weiter unten dargestellten *murābaḥa*, dem „doppelten Kaufgeschäft mit Aufschlag“³⁶³ und der *iğāra* „Leasing.“³⁶⁴ Bei solchen Verträgen können die Banken generell einen sicheren Gewinn ohne jegliche Beteiligung am unternehmerischen Risiko erzielen. Als entwicklungsfördernd können diese allerdings nicht betrachtet werden, wie sich im Fall der *murābaḥa* unten zeigen wird.

Dass die islamischen Banken die Wirtschaft islamischer Länder im Sinne der Ägyptischen Studie nicht fördern, wird in der Literatur nicht selten durch das Verhalten der Unternehmer begründet. Geschäftsleute und Existenzgründer hätten eine geringe Geschäftsmoral. Ihnen würden daher islamische Banken nicht trauen.³⁶⁵ Allein das Verhalten der Banken oder der Unternehmer hierfür verantwortlich zu machen, wäre sicherlich zu einfach. Denn das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung birgt selbst zahlreiche technische Probleme, die seine Praktizierung als Ersatz für Bankzinsen im Grunde genommen fast unmöglich machen und die teilweise von manchen Theoretikern des Islamic Banking anerkannt werden. Würden sich die islamische Banken in irgendeiner Weise an der Geschäftsführung der durch das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung finanzierten Projekte beteiligen, so müssten sie nach Muṣliḥuddīn, einem Theoretiker des Islamic Banking, unzählige Experten einstellen, die über verschiedenes unternehmerisches Wissen verfügen und die die islamischen Banken hierbei zu Rate ziehen können. Es würden somit zusätzliche Kosten entstehen, die solche Transaktionen unattraktiv machen würden. Primär aus diesem Grund ist, so Muṣliḥuddīn, eine weitgehende Umsetzung des Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung infrage zu stellen.³⁶⁶ Wenn sich islamische Banken auch tatsächlich für die Teilnahme an der Geschäftsführung produktiver Projekte engagieren und die zusätzlich verursachten Kosten im Kauf nehmen würden, wäre dies dennoch aus Sicht des Unternehmers kaum zu akzeptieren. Denn im Vergleich zum

³⁶³ Nienhaus, Volker: *Islam und moderne Wirtschaft*. S. 260.

³⁶⁴ *Iğāra* ähnelt im Wesentlichen den Grundprinzipien vom konventionellen Leasing. Bei einer *iğāra*-Transaktion kauft die islamische Bank (der Leasinggeber) den gewünschten Vermögensgegenstand am Markt ein und überträgt das Nutzungsrecht auf den Kunden (den Leasingnehmer), wobei das Eigentum an der Sache bei der Bank verbleibt. Im Gegenzug für die Überlassung zahlt der Leasingnehmer die im Leasingvertrag vereinbarten Leasingraten an den Leasinggeber. Das Eigentum am Leasinggegenstand verbleibt über die Laufzeit bei der Bank und nach deren Ende geht die geleaste Sache vom Kunden zurück in den Besitz der Bank. Auch hier agiert meistens der Kunde als Agent für die Bank. Sie beauftragt ihn, den Leasinggegenstand direkt beim Verkäufer für sie als Prinzipal zu erwerben. Parallel dazu wird dann der Leasingvertrag zwischen der Bank und dem Kunden geschlossen. Für Einzelheiten siehe u.a. Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S.84ff.

³⁶⁵ Vgl. u. a. Saleem, Muhammad: *Islamic Banking - A\$ 300 Billion Deception*. Philadelphia, Xlibris Corporation. 2005. S. 36. zit. nach Bergmann, Daniel K.: *Islamic Banking, ein Studienhandbuch*. Norderstedt, Books on Demand. 2008. S. 125; Hindī, Muṣliḥ Ibrāhīm: *Šubḥat ar-ribā*. S. 47ff.

³⁶⁶ Muṣliḥuddīn, Muḥammad: *A'māl al-bunūk wa-š-šarī'a al-islāmīya*. Aus dem Englischen übersetzt von Ḥusain Maḥmūd Šālīḥ. Kuwait, Dār al-Buḥūṭ al-'Ilmīya. 1976. S. 112ff.

konventionellen Bankensystem müssten nun islamische Banken mehr Informationen über die unternehmerische Aktivität anfordern und würden womöglich Einfluss auf die geschäftlichen Entscheidungen ihres Kunden ausüben. Ein solches Verhalten würde die Unternehmer, die in der Regel nach äußerster Freiheit bei der Leitung ihrer durch Fremdkapital finanzierten Geschäfte streben, abschrecken.³⁶⁷ Zudem verfügt jedes Unternehmen über gewisse schutzwürdige Informationen, die vor allen das Betrieb- und Geschäftsgeheimnis betreffen. Diese Informationen prägen die Wettbewerbsfähigkeit des Unternehmens und dürfen somit keineswegs der Öffentlichkeit zugänglich sein. Die Beteiligung der Bank an der Geschäftsführung könnte den Schutz derartiger Informationen erschweren, was wiederum den Unternehmern zusätzliche Bedenken bezüglich der Finanzierung ihrer Projekte durch das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung bereiten würde.

2. Murābaḥa als Finanzierungsinstrument islamischer Banken

2.1 Murābaḥa im *fiqh*

Die *murābaḥa* wird in den klassischen *fiqh*-Werken generell als eine Form des Veräußerungsgeschäfts (*baiʿ*) verstanden. Dabei erwirbt Käufer A eine bestimmte Ware und verkauft sie an Käufer B mit einem Aufschlag auf den von ihm bereits bezahlten Kaufpreis zurück.³⁶⁸ Während bei dem üblichen Veräußerungsgeschäft, welcher *baiʿ al-musāwama* genannt wird,³⁶⁹ der Verkaufspreis zwischen dem Händler und dem Käufer ausgehandelt wird, ohne dabei explizit auf die vom Händler geleisteten Kosten Rücksicht zu nehmen, verrät in der *murābaḥa* der Käufer A dem Käufer B den ersten Kaufpreis und schlägt ihm die Höhe des Aufschlags vor, den er beim Wiederverkauf der Ware kassieren möchte.³⁷⁰ Inwieweit Käufer B den Angaben des Käufers A tatsächlich Glaubwürdigkeit schenken kann, mag dahingestellt sein. Solche Veräußerungsgeschäfte dürften auf der Basis großen Vertrauens vollzogen werden. Die *murābaḥa* wird im westlichen Schrifttum als „Wiederverkauf mit Gewinnangabe“³⁷¹, „doppeltes Kaufgeschäft mit Aufschlag“³⁷² oder „cost plus profit sale“³⁷³ bezeichnet.

³⁶⁷ Saeed, Abdullah: Islamic Banking. S. 72.

³⁶⁸ al-Ġundī, Muḥammad aš-Šaḥḥāt: *ʿAqd al-murābaḥa baina ʿl-fīqh al-islāmī wa-ʿt-taʿāmul al-maṣrafi*. Kairo, Dār an-Nahḍa al-ʿArabīya. 1986. S. 29.; Sālim ʿAbdullāh Muḥim, Aḥmad: *Baiʿ al-murābaḥa wa-taṭbīqātuhā fī ʿl-maṣārif al-islāmīya*. Amman, Maktabat ar-Risāla al-Ḥadīta. 1989. S. 28ff.

³⁶⁹ al-Ġundī, Muḥammad aš-Šaḥḥāt: *ʿAqd al-murābaḥa*. S. 29.

³⁷⁰ Ebenda.

³⁷¹ Schacht: *G. Bergsträsser`s Grundzüge des islamischen Rechts* S. 63.

³⁷² Nienhaus, Volker: *Islam und moderne Wirtschaft*. S. 260.

Als solche kommt die *murābaḥa* weder im Koran noch in der Sunna vor. Dennoch gilt sie nach der überwiegenden Meinung der islamischen Rechtsgelehrten als erlaubt. Dies wird vor allem dadurch legitimiert, dass das Veräußerungsgeschäft (*bai^c*) bzw. Handel (*tiğāra*) an mehreren Stellen im Koran und in der Sunna erwähnt und gutgeheißen wird. In diesem Zusammenhang wird oft der bereits oben angeführte Vers 2,275: „Gott hat aber das Veräußerungsgeschäft erlaubt und *ribā* verboten.“³⁷⁴ zitiert. Einige Rechtsgelehrte wie der Zāhirit Ibn Ḥazm sprechen sich hingegen für das Verbot solcher Veräußerungsgeschäfte aus, da diese primär Bestandteile beinhalten würden, zu denen der Koran keine Aussagen mache.³⁷⁵ Für die Wirksamkeit des *murābaḥa*-Vertrags sehen allerdings die Rechtsgelehrten einige Bedingungen. Zum einen soll der erste Käufer die Ware gemäß der Normen der *šarī‘a* erworben haben. So darf die Ware weder mittels *ribā* angeschafft werden noch zu den Gütern gehören, welche durch die *šarī‘a* ohnehin verboten sind. Im Prinzip gilt der folgende Grundsatz: Die Rechtsgültigkeit des *murābaḥa*-Vertrags hängt von der des ersten Kaufvertrags ab. Ist letzterer nichtig, so darf die *murābaḥa* nicht zustandekommen. Zum anderen müssen der erste Kaufpreis sowie der durch den Aufschlag erzielte Gewinn beiden Vertragsparteien bekannt sein.³⁷⁶ Ferner sind sich die Gelehrten der vier sunnitischen Rechtsschulen darüber einig, dass der erste Käufer jegliche zusätzliche Ausgaben, welche beispielsweise aufgrund der Bewahrung oder der Instandhaltung der Ware entstehen, zum Kaufpreis addieren darf. Diese müssen ebenfalls dem zweiten Käufer offenbart werden.³⁷⁷ Die Preisbildung in der *murābaḥa* erfolgt somit unter der Betrachtung des ersten Kaufpreises, der zusätzlichen Kosten und des vom ersten Käufer vorgeschlagenen Gewinns.

Vor allem auf Grund eines Zitats, welches sich in aš-Šāfi‘īs Werk „*al-Umm*“ befindet, leiten einige zeitgenössische muslimische Autoren wie Ḥamūd Sāmī und Yūsuf al-Qaraḍāwī einen weiteren Typus von *murābaḥa* ab.³⁷⁸ Demnach gehört er ebenfalls zu dem von der *šarī‘a* erlaubten Veräußerungsgeschäft, wenn eine Person eine andere mit dem Kauf einer bestimmten Ware beauftragt und ihr zugleich verspricht, jene Ware gegen einen im Vergleich zum ursprünglichen Kaufpreis höheren Betrag abzunehmen: „Wenn jemand einem anderen eine (bestimmte) Ware zeigt und ihm sagt: Kauf sie (die Ware) und ich werde sie (die Ware)

³⁷³ Amin, Sayed Hassan: *Islamic Banking and finance, the experience of Iran*. Teheran, Vahid Publications. 1986. S. 33.

³⁷⁴ Paret, Rudi: Der Koran. S. 41. Siehe Anm. 87.

³⁷⁵ Vgl. u.a. Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai‘ al-murābaḥa*. S. 30ff.; al-Ġundī, Muḥammad aš-Šaḥḥāt: *‘Aqd al-murābaḥa*. S. 43ff.

³⁷⁶ Vgl. Ebenda S. 36ff. bzw. 119ff.

³⁷⁷ Vgl. Ebenda S. 40.

³⁷⁸ Vgl. Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai‘ al-murābaḥa*. S.117.

von dir zu einem so und so höheren Preis abkaufen, so ist dieser Kauf zulässig, wenn die Person sie (die Ware) kauft.“³⁷⁹

Es werden in diesem Zusammenhang zwei unabhängige Kaufverträge vollzogen: Der eine wird zwischen dem ersten Käufer und dem ursprünglichen Besitzer der vorgeschlagenen Ware vereinbart, der andere zwischen dem ersten und dem zweiten Käufer. Mit dem Übergang des Eigentums auf den ersten Käufer gehen folglich auch die damit verbundenen Risiken auf ihn über, beispielsweise dass die Ware in dieser Zeit verloren geht oder beschädigt wird und somit vom zweiten Käufer nicht abgenommen wird.³⁸⁰ Udovitch zufolge ist dieser Typus der *murābaḥa* als eine Art des Kommissionsgeschäfts zu betrachten. Hierbei wendet sich ein Käufer einer bestimmten Ware, welcher - im Vergleich zum ersten Käufer - über weniger Talent für die Anschaffung dieser Ware verfügt oder in die damit verbundenen Schwierigkeiten nicht geraten möchte, an einen Zwischenhändler, den ersten Käufer. Dieser kann dank seines geschäftlichen Geschicks die Ware zu günstigeren Bedingungen erwerben und dem Käufer mit Aufschlag wieder verkaufen. Im Grunde genommen nimmt in solchen Transaktionen der Käufer die Dienstleistung des Zwischenhändlers in Anspruch; als Provision dafür bekommt letzterer den auf den ersten Kaufpreis erhobenen Aufschlag.³⁸¹

Die Rechtmäßigkeit solch einer *murābaḥa* verknüpft allerdings aš-Šāfi‘ī damit, dass hier die Abnahme der Ware durch den Käufer, der den Auftrag erteilte, keineswegs zur Pflicht werden darf. Vielmehr kann nach aš-Šāfi‘īs Auffassung der Käufer die Ware vom Zwischenhändler abkaufen oder auch nicht. Prinzipiell hat das zweite Veräußerungsgeschäft auf dem Prinzip der Wahlmöglichkeit (*ḥiyār*) zu beruhen und darf bereits bei der Auftragserteilung für den zweiten Käufer nicht bindend gemacht werden. Die Vereinbarung einer Abnahmepflicht des Käufers für die vom Zwischenhändler zu erwerbende Ware lehnt aš-Šāfi‘ī aus zwei Gründen ab. Zum ersten würde der Zwischenhändler nun eine Sache verkaufen, die er noch nicht in seinem Besitz hat. Zum zweiten würde die *murābaḥa* folgerichtig zum Spekulationsgeschäft (*muḥāṭara*) werden. Beide seien jedoch von der *šarī‘a* strikt untersagt.³⁸²

In solchen *murābaḥa*-Transaktionen besteht somit für den Zwischenhändler immer das Risiko, dass der Käufer letztendlich kein Interesse an der vorgeschlagenen Ware mehr haben könnte. Um dies zu vermeiden, empfiehlt Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 751/ 1350) dem Zwischenhändler, die Ware lediglich mit Rückgaberecht (*ḥiyār*) zu erwerben, welches so

³⁷⁹ Wörtlich: „*Wa-īdā arā ar-rağulu ar-rağula sil‘at^{an} fa-qāla ištari hādihī wa-urbiḥuka fihā kaḏā fa-’štarāhā ar-rağulu fa-’š-širā’ ġā’iz.*“ Vgl. aš-Šāfi‘ī, Muḥammad Ibn Idrīs: *al-Umm*. Bd. 3. Kairo: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya. 1961. S. 39.

³⁸⁰ al-Ğundī, Muḥammad aš-Šaḥḥāt: *‘Aqd al-murābaḥa*. S. 30.

³⁸¹ Udovitch, Abraham L.: *Partnership and profit*. S. 221.

³⁸² aš-Šāfi‘ī, Muḥammad Ibn-Idrīs: *al-Umm*. Bd. 3. S. 39.

befristet ist, dass er sich vergewissern kann, ob der Käufer die Ware von ihm tatsächlich abnehmen wird. Im Fall, dass der Käufer die Ware doch nicht mehr will, ermöglicht die Anwendung dieses Rechtskniffs (*hīla*) dem Zwischenhändler, die gekaufte Ware an ihren ursprünglichen Besitzer zurückzugeben.³⁸³

2.2 Murābaḥa im Islamic Banking

Die *murābaḥa* in der Praxis islamischer Banken wird oftmals als „*bai^c al-murābaḥa li- 'l-āmir bi- 'š-širā'*“ genannt. Aus dieser Bezeichnung ist zu entnehmen, dass die *murābaḥa* der islamischen Banken wesentlich auf dem *murābaḥa*-Modell beruht, welches in aš-Šāfi^c's Werk „*al-Umm*“ vorkommt. Die islamische Bank handelt – ähnlich wie der Zwischenhändler - im Auftrag ihres Kunden. Dieser beschreibt ihr in einer deutlichen Weise die Ware, die er sich auf der Grundlage einer *murābaḥa*-Transaktion anschaffen will, und nennt ihr den gewünschten Verkäufer. Daraufhin kauft die Bank die Ware in ihrem Namen beim Verkäufer und verkauft sie an den Kunden inklusive eines vorher mit ihm vereinbarten Gewinnzuschlags. Das Eigentum der Ware geht somit vom Verkäufer zunächst auf die Bank, wengleich nur für eine „juristische Sekunde“, und anschließend auf den Kunden über.³⁸⁴ Der Kaufpreis, den der Kunde letztendlich bezahlt, setzt sich aus dem ersten Kaufpreis, dem von der Bank erhobenen Zuschlag und aus den während des ersten Kaufs entstandenen Kosten zusammen.³⁸⁵ Er kann vom Kunden der Bank entweder in Raten oder in Form einer Einmalzahlung zu einem später vereinbarten Termin bezahlt werden.³⁸⁶

Ausgehend von der eben beschriebenen Zahlungstechnik lässt sich ein konstitutiver Unterschied zwischen der *murābaḥa* im „klassischen“ Sinne und der von islamischen Banken feststellen. Wie bereits gezeigt wurde, geht es dem Käufer des klassischen *murābaḥa*-Modells in erster Linie darum, sich dem geschäftlichen Geschick des erfahrenen Zwischenhändlers zu bedienen. Der Kunde wendet sich hingegen an die islamische Bank, weil er offensichtlich die Geldsumme, die er zum Kauf der Ware benötigt, nicht besitzt. Die von der Bank zur Verfügung gestellten Geldmittel und der Gewinnaufschlag fließen schließlich nicht unmittelbar nach der Unterzeichnung des Kaufvertrags zwischen der Bank und dem Kunden zurück. Vielmehr werden sie im Regelfall ratenweise abgezahlt.

³⁸³ Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai' al-murābaḥa*. S. 119.

³⁸⁴ Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 67f.

³⁸⁵ Vgl. u. a. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 94.

³⁸⁶ Gassner, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance*. S. 67f.

Unter der Betrachtung der Zahlungstechnik der *murābaḥa* in der Praxis islamischer Banken kann ferner bemerkt werden, dass diese Ähnlichkeiten mit dem so genannten Ratenkauf, *bai^c bi-ʿt-taqṣīṭ* aufweist. Diese Art des Veräußerungsgeschäfts ist auch unter der Bezeichnung „*bai^c al-āḡāl*“ bekannt und wird von allen vier sunnitischen Rechtsschulen als zulässig erachtet. Ihr bemerkenswertes Charakteristikum besteht darin, dass der Verkäufer nach der überwiegenden Meinung der Rechtsgelehrten einen höheren Kaufpreis verlangen darf, als er beim Verkauf ohne Stundung der Zahlung (*al-bai^c naqḍ^m*) bekommen hätte.³⁸⁷ Dadurch würden solche Transaktionen keineswegs von dem verbotenen *ribā* berührt, da hier zwei von ihrem Genus her unterschiedliche Gegenstände ausgetauscht werden. Es handle sich hierbei vielmehr um ein zulässiges Kaufgeschäft; die Mehrzahlung (*ziyāda*), die der Verkäufer für den Aufschub der Zahlung erzielt, sei somit als Gewinn (*ribḥ*) und nicht als *ribā* zu betrachten.³⁸⁸ In Anlehnung an *bai^c bi-ʿt-taqṣīṭ* und unter der Anwendung des Analogieschlusses (*qiyās*) kann nach der Ansicht von Ḥamūd Sāmī³⁸⁹ die Rechtsgültigkeit der *murābaḥa* als Finanzierungsmittel weiterhin untermauert werden. Es dürfte Sāmī zufolge wohl nicht zwischen dem *bai^c bi-ʿt-taqṣīṭ* bei einem Händler und dem bei einer islamischen Bank differenziert werden.³⁹⁰ Munīr Ibrāhīm Hindī, ein Skeptiker der *murābaḥa*, wie sie von islamischen Banken betätigt wird, weist darauf hin, dass zwischen dieser Form der *murābaḥa* und dem *bai^c bi-ʿt-taqṣīṭ* doch ein grundlegender Unterschied besteht. Im Gegensatz zum Verhältnis zwischen Händler und Käufer gehe es bei der *murābaḥa* weder dem Kunden noch der islamischen Bank in der Regel um das Veräußerungsgeschäft an sich. Der Kunde verstehe solche Transaktionen in erster Linie als ein Instrument, die seine finanzielle Kapazität überschreitende Ware finanzieren zu können, während die islamische Bank in diesem Zusammenhang nicht anders als eine konventionelle Bank agiere, die ein Entgelt für die Bereitstellung ihres Kapitals bekomme. Der *murābaḥa*-Vertrag islamischer Banken öffne somit eine Hintertür zum *ribā* und entspreche dem herkömmlichen Darlehensgeschäft.³⁹¹

Ferner wird in der Literatur die Frage, ob in *murābaḥa*-Verträgen der islamischen Banken eine Abnahmepflicht des Kunden für die noch zu kaufende Ware verlangt werden darf, höchst umstritten diskutiert. Einige Autoren vertreten die Ansicht, dass der Kunde während der Auslieferungszeit (*fatrat al-muwāʿada*) der spezifizierten Ware die Wahlmöglichkeit haben

³⁸⁷ Vgl. Ebenda S. 173ff.; Hindī, Munīr Ibrāhīm: *Šubhat ar-ribā*. S. 58ff.

³⁸⁸ Sālim ʿ Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai^c al-murābaḥa*. S. 174.

³⁸⁹ Ḥamūd Sāmī ist einer der ersten Theoretiker des Islamic Banking, die für die Einführung der *murābaḥa* als Finanzierungsinstrument plädierten. Hierzu vgl. an-Naḡḡār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 591.

³⁹⁰ Sālim ʿ Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai^c al-murābaḥa*. S. 126.

³⁹¹ Hindī, Munīr Ibrāhīm: *Šubhat ar-ribā*. S.113f.

soll, die Ware anzunehmen oder abzulehnen.³⁹² Dieser Auffassung nach darf der Kunde bei der Auftragserteilung lediglich ein nicht bindendes Kaufversprechen (*wa^cd ġair mulzim*) abgeben. Hinsichtlich der Unzulässigkeit einer derartigen für den Kunden bindenden Abmachung wird hierbei vor allem auf die bereits erwähnte Argumentation von aš-Šāfi^c hingewiesen. Erst durch das Bestehen dieser Wahlmöglichkeit (*ħiyār*) kann zudem in solchen Transaktionen ein Risikofaktor für die Bank entstehen und damit ihr Gewinnaufschlag gerechtfertigt werden.³⁹³ In der zweiten Islamic Banking Conference, welche 1983 in Kuwait stattfand, kam es allerdings zum Beschluss, dass die Vereinbarung eines für die Bank sowie auch für den Kunden bindenden Verkauf- bzw. Kaufversprechens (*wa^cd mulzim*) die Interessen beider Parteien des *murābaħa*-Vertrags am besten schütze und mit der *šarī'a* kompatibel sei. Zugleich sieht dieser Beschluss vor, dass die Entscheidung bezüglich dieser Angelegenheit den Gelehrten der internen Gremien islamischer Banken überlassen ist.³⁹⁴

Empirisch gesehen, haben sich viele islamische Banken wie die Faisal Islamic Bank of Egypt (FIBE), die Jordan Islamic Bank (JIB) und die Qatar Islamic Bank (QIB) für die Variante des bindenden Kaufversprechens entschieden.³⁹⁵ Dieses Versprechen erfolgt in schriftlicher Form und verpflichtet den Kunden zur Abnahme der von der Bank noch zu erwerbenden Ware. Außerdem wird in diesem schriftlichen Versprechen der Gewinnaufschlag der Bank in Prozent fixiert sowie auch das Vorlegen von Sicherheiten gefordert, die beispielsweise in Form von Anzahlungen sein können und auf die die Bank bei der Nichterfüllung des Kaufs von der vertragsgemäß gelieferten Ware ohne Weiteres zurückgreifen kann.³⁹⁶ Andere islamische Banken wie die saudische Bank Albilad (BA)³⁹⁷ und die International Islamic Bank for Investment and Development (IIBID)³⁹⁸ führen hingegen in ihren *murābaħa*-Verträgen die Vereinbarung eines bindenden Kaufversprechens nicht ein. Um die eventuell bei der Nichterfüllung des Kaufvertrags seitens des Kunden entstehenden Verluste kompensieren zu können, verlangt die International Islamic Bank for Investment and Development dennoch vor dem Kauf der Ware eine Anzahlung in Höhe von 10% des gesamten Kaufpreises im *murābaħa*-Vertrag. Kommt dieser reibungslos zustande, so werden die bereits angezahlten Mittel vom Gesamtkaufpreis subtrahiert.³⁹⁹ Die Forderung jeglicher

³⁹² Vgl. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 89.

³⁹³ Vgl. u. a. Ebenda S. 89; Sālim 'Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai' al-murābaħa*. S. 166ff; Chapra, Muhammad Umer: *Towards a Just Monetary System a Discussion of Money, Banking and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings* Leicester, Islamic Foundation. 1985. S. 116f.

³⁹⁴ Vgl. as-Sālūs, 'Alī Aḥmad: *al-Iqtisād al-islāmī*. Bd.2. S. 735.

³⁹⁵ Vgl. Sālim 'Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai' al-murābaħa*. S. 206.

³⁹⁶ Ebenda S. 206ff.

³⁹⁷ Siehe: <http://www.bankalbilad.com/en/> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2010)

³⁹⁸ Sālim 'Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai' al-murābaħa*. S. 223.

³⁹⁹ Ebenda

Anzahlungen zur Zeit der Auslieferung der Ware lehnen die Gelehrten des internen Gremiums der Bank Albilad allerdings strikt ab.⁴⁰⁰

Trotz den bereits vorgebrachten – und weiter unten darzustellenden – Bedenken ist die *murābaḥa* die gängigste Form der Finanzierung in der Praxis islamischer Banken. Anfangs wurde sie hauptsächlich zur Finanzierung von kurzfristigen Geschäften im Bereich des Außenhandels eingesetzt.⁴⁰¹ Diese Form der *murābaḥa* ist für jene Kunden geeignet, die eine bestimmte Ware aus dem Ausland importieren wollen, aber über die dafür benötigte Geldsumme nicht verfügen. Die Bank kauft zunächst die Ware von dem seitens des Kunden genannten ausländischen Verkäufer in ihren Namen und trägt damit primär das Risiko, dass die Ware während des Transports beschädigt und deshalb vom Kunden nicht abgenommen wird. Sobald die Ware das Land erreicht, verkauft die Bank sie dem Kunden mit dem vorab vereinbarten Gewinnaufschlag.⁴⁰² Inzwischen machen die islamischen Banken wie beispielsweise DIB⁴⁰³, QIB⁴⁰⁴ und TIIB⁴⁰⁵ auf ihren Webseiten bekannt, dass sie auf der Basis der *murābaḥa* ebenfalls die Finanzierung von Waren anbieten, die für den Privatkonsum brauchbar sind und auf dem inländischen Markt gekauft werden können. Das Fassungsvermögen ihrer *murābaḥa* reicht von der Beschaffung von Haushaltsgeräten und Möbeln über Autofinanzierungen bis hin zum Erwerb eigener Immobilien. Im Gegensatz zu QIB und TIIB listet die DIB in ihren Jahresberichten die unterschiedlichen Quellen ihrer *murābaḥa*-Erträge auf. So stellten die Personenkraftwagen im Jahr 2008 mehr als ein Viertel aller Güter dar, welche die DIB auf der Grundlage der *murābaḥa* finanzierte. 23,11% aller *murābaḥa*-Geschäfte setzte die DIB laut demselben Jahresbericht für die Finanzierung von Immobilien ein. Der Anteil der *murābaḥa* im Bereich des Außenhandels betrug 2008 gerade 14,84% ihrer gesamten *murābaḥa*-Geschäfte.⁴⁰⁶ Prinzipiell spielt die *murābaḥa* im Aktivgeschäft der DIB eine zentrale Rolle. Ihr Anteil an den gesamten Aktiva lag 2007 und 2008 jeweils bei circa 32%.⁴⁰⁷ Für die TIIB und die FIBS, bei deren Aktivgeschäft weder die *muḍāraba* noch die *mušāraka*, wie gezeigt ins Gewicht fällt, ist die *murābaḥa* ebenfalls von entscheidender Bedeutung. Im Zeitraum von 2007 bis 2009 waren ihre Anteile an den Gesamtaktiva dieser Banken mehrfach höher als die der *muḍāraba* und der *mušāraka*, wie Tabelle 5 illustriert.

⁴⁰⁰ Siehe: <http://www.bankalbilad.com/en/> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2010)

⁴⁰¹ Presley, John R.: *Directory of Islamic financial institutions*. London [u.a.], Croom Helm. 1988. S. 28.

⁴⁰² Vgl. Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai ‘al-murābaḥa*. S. 98.

⁴⁰³ Siehe <http://www.dib.ae/en/index.htm> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2010)

⁴⁰⁴ Siehe <http://www.qib.com.qa/english/site/topics/index077b.html> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2010)

⁴⁰⁵ Siehe <http://www.tiib.com/default.aspx> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2010)

⁴⁰⁶ Vgl. Dubai Islamic Bank: *Jahresberichte 2007-2008*. Bis zur Anfertigung dieser Arbeit hat die DIB die Endversion des Jahresberichts 2009 zumindest auf ihrer Webseite noch nicht veröffentlicht.

⁴⁰⁷ Vgl. Ebenda.

Tabelle 5: Anteile der *murābaḥa*, *muḍāraba* und *mušāraka* am Aktivgeschäft der TIIB und FIBS (2007-2009) in %

		2007	2008	2009
TIIB	<i>Murābaḥa</i>	33,61	24,5	20,36
	<i>Mušāraka</i>	2,43	2,44	2,83
	<i>Muḍāraba</i>	10,42	8	5,3
FIBS	<i>Murābaḥa</i>	43,5	39,94	40
	<i>Mušāraka</i>	1,7	1,09	0,76

Quelle: TIIB, Jahresbericht 2007-2009
FIBS, Jahresbericht 2007-2009

Die Dominanz der *murābaḥa* in der Praxis islamischer Banken wird von einigen Autoren primär auf ihre Praktikabilität zurückgeführt. Die *murābaḥa* ermöglicht den islamischen Banken, Gewinne so sicher zu erwirtschaften, wie die konventionellen Banken, zu denen sie in Konkurrenz stehen. Zudem können die islamischen Banken unter der Anwendung der *murābaḥa* jene Ungewissheit vermeiden, die das Profitmachen im Rahmen des Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung prägt.⁴⁰⁸ Im Falle, dass der Kunde das auf der Basis der *murābaḥa* angeschaffte Gut für unternehmerische Zwecke einsetzt, bedeutet dies, dass die Bank keinen Anlass hat, sich in die Geschäftsführung seines Unternehmens einzumischen. Letztendlich sind die Bank und der Kunde in einer *murābaḥa*-Transaktion keine Partner, sondern stehen in einer Beziehung, welche dem Verhältnis zwischen einem Kreditgeber und einem Schuldner entspricht.⁴⁰⁹

2.3 *Murābaḥa* versus *ribā* bzw. Zins

Die Ägyptische Studie über Islamic Banking, deren Verabschiedung von der dritten Außenministerkonferenz der Organization of the Islamic Conference entscheidende Impulse für die weitere Umsetzung und Ausarbeitung der Idee islamischer Banken gegeben hat, sieht die *murābaḥa* nicht als Finanzierungstechnik vor. Der Studie nach sollten sich die Aktivitäten islamischer Banken am Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung orientieren.⁴¹⁰ Ein auf der *murābaḥa* basierendes Bankwesen erscheint ebenfalls nicht in den Schriften der Theoretiker des Islamic Banking, welche in der Zeit von den vierzigern bis zum Ende der

⁴⁰⁸ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 78

⁴⁰⁹ Ebenda S. 78.

⁴¹⁰ Siehe Kapitel IV Abschnitt 2.2.

siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts verfasst wurden.⁴¹¹ Weder Siddiqis Buch „Banking without interest“⁴¹² noch an-Nağğār's Abhandlung „*Bunūk bi-lā fawā'id*“⁴¹³ beinhalten Auskünfte über die *murābaḥa*. Die beiden Ökonomen propagieren vielmehr das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung als den Angelpunkt des Geschäftslebens islamischer Banken und als die optimale Lösung für die Gesellschaft. Gegenüber der *murābaḥa* vertreten die zwei Autoren hingegen eine sehr kritische Haltung. Nach an-Nağğār ist die weitgehende Ausbreitung der *murābaḥa* in der Praxis islamischer Banken einer der Hauptgründe dafür, dass islamische Banken ihrer ursprünglichen Funktion als Antreiber der wirtschaftlichen Entwicklung in den islamischen Ländern nicht nachgehen.⁴¹⁴ Ein weiterer wichtiger Kritikpunkt an der *murābaḥa*, welcher vor allem von Siddiqi konstatiert wird, besteht darin, dass der Gewinnaufschlag in der *murābaḥa* dem festen Zinssatz gleichkomme.⁴¹⁵ Daher sieht Siddiqi die *murābaḥa* als bestehende Gefahr für das zinsfreie islamische Bankwesen an. Sie führe letzten Endes zum verbotenen Zins und sollte völlig aus der Praxis islamischer Banken entfernt werden: „I would prefer that bay' mu'ajjal (*murābaḥa*) is removed from the list of permissible methods altogether. Even if we concede its permissibility in legal form, we have the overriding legal maxim that anything leading to something prohibited stands prohibited. It will be advisable to apply this maxim to bay' mu'ajjal in order to save interest-free banking from being sabotaged from within.“⁴¹⁶

Die Verfechter der *murābaḥa* wie zum Beispiel Saleh und as-Sālūs weisen hingegen jegliche Ähnlichkeit zwischen diesem Finanzmechanismus und dem Zinsgeschäft zurück.⁴¹⁷ Die *murābaḥa* sei eine Form des Veräußerungsgeschäfts, dessen Rechtsgültigkeit sich auf den Koran zurückführen lasse.⁴¹⁸ Zudem heben die Befürworter der *murābaḥa* in ihrer Argumentation hauptsächlich zwei Aspekte hervor, welche die *murābaḥa* vom verzinslichen Darlehen unterscheiden sollten. Erstens gehe die islamische Bank in einer *murābaḥa*-Transaktion gewisse Risiken ein, die ihren Gewinnaufschlag rechtfertigen und mit denen konventionelle Banken nicht konfrontiert sind. Zweitens unterliegt die Ermittlung des Profits

⁴¹¹ Saeed, Abdula: *Islamic Banking and interest*. S. 94.

⁴¹² Vgl. Siddiqi, Muhammad Nejatullah: *Banking without interest*. Leicester, Islamic Foundation. 1983. (Die Originalausgabe dieses Buches ist auf Urdu erschienen bereits gegen Ende der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts)

⁴¹³ Vgl. an-Nağğār, Aḥmad: *Bunūk bi-lā fawā'id*. Kairo, Maṭba'at as-Sa'āda, 1972.

⁴¹⁴ an-Nağğār, Aḥmad: *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya*. S. 588ff.

⁴¹⁵ Siddiqi, Muhammad Nejatullah: *Issues in Islamic Banking*. S. 139.

⁴¹⁶ Ebenda S. 139.

⁴¹⁷ Vgl. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 89ff.; as-Sālūs, 'Alī Aḥmad: *Fī al-buyū' wa-'l-bunūk wa-'n-nuqūd, muḥādarāt wa-nadawāt*. Doha, Dār al-Ḥaramain. 1983. S. 10ff.

⁴¹⁸ In diesem Zusammenhang wird häufig der folgende Koranvers zitiert: „Gott aber hat das Veräußerungsgeschäft (*bai'*) erlaubt und *ribā* verboten.“ Sure 2:275.

bei der *murābaḥa* anderen Prinzipien als bei Zinsgeschäften. In Hinblick auf die Praxis islamischer Banken werden nun diese Aspekte näher beleuchtet.

Wie es sich im Laufe dieser Arbeit stets gezeigt hat, ist nach den Theoretikern des Islamic Banking die Beteiligung der Bank am Risiko eine der entscheidenden Eigenschaften dieses Bankwesens. Theoretisch ist die Rechtmäßigkeit des Erwirtschaftens von Profit mit dem Faktor der Risikobeteiligung verbunden. Einigen Befürwortern des Islamic Banking zufolge findet sich dieser Faktor ebenfalls in den *murābaḥa*-Geschäften. Dabei unterscheiden sie zwischen unterschiedlichen Risikoarten. Zum einen hat die Bank Risiken zu tragen, welche bei der Auslieferung der Ware eintreten können. Zum anderen stellt die Verhaltensweise des Kunden während der Auslieferungs- und der Tilgungszeit der islamischen Bank weitere Risiken dar.⁴¹⁹

Hinsichtlich der gewünschten Ware besteht nach den Verfechtern der *murābaḥa* für die Bank das Risiko, dass die Ware – während sie in ihrem Besitz ist – abhanden kommen, beschädigt werden oder gar den Vorstellungen des Kunden nicht entsprechen könnte und somit von ihm nicht abgenommen würde. Solche Risiken dürfen in den *murābaḥa*-Transaktionen, welche zur Anschaffung von den auf dem inländischen Markt verfügbaren Waren dienen, kaum eintreten.⁴²⁰ In den für den Außenhandel eingesetzten *murābaḥa*-Verträgen sind diese Risiken hingegen nicht unrealistisch.⁴²¹

Analysiert man allerdings die *murābaḥa*-Verträge einiger islamischer Banken, so lässt sich feststellen, dass diese Risiken in der Realität kaum vorhanden sind. Denn die bestellte Ware wird generell bis zum Ablauf des *murābaḥa*-Vertrags gegen eventuelle Schäden versichert. Die Kosten, die dadurch entstehen, werden zu den Gesamtkosten addiert und schließlich vom Kunden getragen.⁴²² Das Risiko, dass die ausgelieferte Ware den Ansprüchen des Kunden nicht entspricht, ist ebenfalls als unwahrscheinlich zu betrachten, da die islamischen Banken von ihrem Kunden eine präzise Beschreibung der gewollten Ware verlangen. Dabei gibt er in der Regel den Namen des Verkäufers an, bei dem die Ware zu kaufen ist. Überdies haben die Gelehrten des internen Gremiums der Jordan Islamic Bank (JIB) aus Praktikabilitätsgründen erlaubt, dass sich die Bank beim Vollzug des *murābaḥa*-Vertrages vom Verkäufer der gewünschten Ware selbst vertreten lassen darf.⁴²³ Nach Absprache mit der Bank verkauft dieser in ihrem Namen die Ware an den Kunden und erhebt dabei den Gewinnaufschlag,

⁴¹⁹ Vgl. u. a. Hindī, Munīr Ibrāhīm: *Šubhat ar-ribā*. S. 116ff.

⁴²⁰ Ebenda S. 119.; Saeed, Abdullah: *Islamic Banking*. S. 85.

⁴²¹ Ebenda S. 85. bzw. S. 120.

⁴²² Vgl. u. a. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 85.; Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai ‘ al-murābaḥa*. S. 202ff.

⁴²³ Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai ‘ al-murābaḥa*. S. 232.

welchen die Bank und der Kunde vereinbart haben.⁴²⁴ Die gekaufte Ware verlässt also das Warenhaus im Eigentumsrecht des Kunden, was bedeutet, dass die JIB in dieser Hinsicht keinerlei Risiken zu tragen hat.

Von den Verfechtern der *murābaḥa* werden des Weiteren andere Risikoarten genannt, welche durch die Verhaltensweise des Kunden in der Auslieferungs- und Tilgungsperiode entstehen können. Die Tatsache, dass der Kunde prinzipiell das Recht hat, die von der Bank bereits gekaufte Ware bedenkenlos abzulehnen, stellt Saleh zufolge für die islamischen Banken ein zusätzliches Risiko dar.⁴²⁵ Dadurch, dass die islamischen Banken nach dem oben bereits erwähnten Beschluss der zweiten Islamic Banking Conference die Abnahme der Ware schon bei der Auftragserteilung bindend für den Kunden machen dürfen und dabei Sicherheiten beispielsweise in Form von Anzahlungen fordern, scheint die Ernsthaftigkeit eines solchen Risikos in der Praxis ebenfalls unbegründet zu sein.

Andere Theoretiker des Islamic Banking wie Aḥmad Sālim ‘Abdullāh Muḥim und Jabbar Khan verweisen auf einen weiteren Risikofaktor, welcher eintreten kann, wenn der Kunde nach der Auslieferung der vereinbarten Bezahlung oder einem Teil davon nicht nachkommt.⁴²⁶ Diesem Risiko weichen allerdings die islamischen Banken aus, indem sie beim Abschluss von *murābaḥa*-Verträgen das Vorlegen von verschiedenen Sicherheiten und Garantien fordern. So machen DIB⁴²⁷ und QIB⁴²⁸ in diesem Zusammenhang zur Bedingung, dass der Kunde ein Giro-Konto besitzen muss, auf das sein Monatsgehalt regelmäßig eingezahlt wird und von dem die vereinbarten Teilzahlungen automatisch abgebucht werden. Im Fall, dass der Kunde über kein Giro-Konto verfügt, setzt die QIB die Bereitstellung der Mitbürgschaft einer dritten Person voraus, die ihr Monatseinkommen auf das bei der Bank eröffnete Konto überweist und im Notfall für den Kunden haftet. Das Vorlegen einer derartigen Mitbürgschaft kann auch für die Kunden der TIIB infrage kommen. Darüber hinaus fordert die TIIB allerdings die Bereitstellung weiterer Garantien wie zum Beispiel in Form von Goldgegenständen, deren Wert die für die *murābaḥa*-Transaktion bereitgestellten Mittel zu 150% abdecken soll.⁴²⁹

Der zweite Aspekt, welchen die Verfechter der *murābaḥa* zur Differenzierung des Gewinnaufschlags bei diesem Finanzinstrument vom Zins hervorheben, besteht darin, dass

⁴²⁴ Ebenda S. 232.

⁴²⁵ Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 89

⁴²⁶ Vgl. Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai‘ al-murābaḥa*. S. 231.; Noor-Ebad, Hamidullah: *Islamische Banken in Theorie und Praxis sowie ihre Auswirkung auf finanzielle Ressourcenallokation*. 1988. S. 73

⁴²⁷ Siehe http://www.dib.ae/en/personalBanking_finance-car.htm (zuletzt aufgerufen am 28.11.2010)

⁴²⁸ Siehe http://www.qib.com.qa/english/site/topics/article1b15.html?cu_no=1&item_no=79&version=1&template_id=312&parent_id=302 (zuletzt aufgerufen am 28.11.2010).

⁴²⁹ Siehe: <http://www.tiib.com/pages.aspx?id=117> (zuletzt aufgerufen am 28.11.2010)

der Kunde bereits zu Beginn des *murābaḥa*-Vertrags über die gesamten Kosten zuzüglich des Gewinnaufschlags informiert ist. Diese sind vorab festgeschrieben und dürfen im Laufe des Vertrags auf keinen Fall ansteigen. Die Höhe der gesamten Kosten, die im Rahmen der Kreditvergabe herkömmlicher Banken am Ende fällig werden, könne hingegen im Voraus nicht festgestellt werden, da die konventionellen Banken bei eventueller Nichteinhaltung vom Fälligkeitszeitpunkt stets die Möglichkeit haben würde, Verzugszins zu erheben.⁴³⁰ Dem Koran zufolge sollte dem Schuldner, welcher aufgrund seiner Notlage die Forderungen rechtzeitig nicht ausgleichen kann, Zeit gewährt werden, bis er wieder zahlungsfähig wird. Dabei darf es keineswegs zur Erhöhung der Schulden kommen.⁴³¹

Diese koranische Aussage stellt offensichtlich die islamischen Banken vor das Problem, dass eigentlich zahlungsfähige Kunden möglicherweise die Notlage vortäuschen und in Bezug auf diesen Vers Aufschub der Zahlung in Anspruch nehmen. Um dies auszuschließen, entwickelten die Gelehrten der internen Gremien islamischer Banken das Konzept der „Zwangsspende“⁴³² bzw. „fine.“⁴³³ Demnach dürfen die islamischen Banken eine Geldstrafe geltend machen, wenn der Fälligkeitszeitpunkt vom zahlungsfähigen Kunden nicht eingehalten wird. Besteht allerdings eine Notlage⁴³⁴, so wird diese Strafe nicht fällig.⁴³⁵ Zudem wird die Einführung dieses Konzepts dadurch begründet, dass Verluste für die Bank entstehen, wenn die bereitgestellten Mittel zu den vereinbarten Zeitpunkten nicht zurückfließen.⁴³⁶ Wie im Fall des Verzugszinses konventioneller Banken soll nun die Geldstrafe diese Verluste kompensieren.

Eine eventuelle Erhebung der Geldstrafe wird bereits zu Beginn des *murābaḥa*-Vertrags vereinbart und kann im Fall der Nichteinhaltung des Fälligkeitszeitpunkts ohne jegliche Warnung erfolgen.⁴³⁷ Die Abteilung des Islamic Banking der Banque Misr (BM) gibt die Höhe dieser Strafe sogar prozentual zu bestehenden Schulden an: „Where the client does not pay, the bank has a right to take legal action for this debt. It also deserves an initial and immediate compensation at the rate of — [percentage] without any warning, excuse or legal judgement“⁴³⁸

⁴³⁰ Vgl. u.a. Saleh, Nabil A.: *Unlawful gain*. S. 95.; Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai‘ al-murābaḥa*. S. 177.

⁴³¹ Siehe die bereits in Kapitel III Abschnitt 2.2 zitierte Koranstelle Sure 2:280.

⁴³² Gassner, Michael; Wackerbeck: *Islamic Finance*. S. 69.

⁴³³ Saeed, Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 90.

⁴³⁴ In Anbetracht dessen, dass islamische Banken beim Abschluss des *murābaḥa*-Vertrags Garantien verlangen, ist es in diesem Zusammenhang nicht so einfach, das Eintreten einer Notlage zu bestimmen. Bei der Durchführung des Konzepts von „fine“ geht es, so Saeed, den islamischen Banken darum, die pünktliche Zahlung der Forderungen zu garantieren. Vgl. Saeed, Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 90.

⁴³⁵ Ebenda

⁴³⁶ Ebenda S. 90f.

⁴³⁷ So die Praxis der FIBE. Hierzu vgl. Sālim ‘Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai‘ al-murābaḥa*. S. 215 f.

⁴³⁸ BM: *Aqd al-murābaḥa*. zit. Nach Saeed, Abdullah: *Islamic Banking and interest*. S. 91.

Schließlich ist zu bemerken, dass die Ermittlung des Gewinnaufschlags in der *murābaḥa* große Ähnlichkeiten mit der Berechnung des für die konventionellen Kredite üblichen Zinssatzes aufweist.⁴³⁹ Die Kalkulation sowohl des Gewinnaufschlags als auch die des Zinses wird generell durch die selben Determinanten bestimmt wie beispielsweise die Nachfrage der jeweiligen Bank nach Liquidität, die Laufzeit des *murābaḥa*-Vertrags bzw des Kredits, die Inflation, die aktuelle Zinsrate und die Geldpolitik, die von der Zentralbank vorgeschlagen wird und die sich wiederum an den internationalen Finanzmärkten orientiert. Islamische Banken beziehen in ihrer Kalkulation allerdings zwei zusätzliche Faktoren ein, die vor allem die *murābaḥa*-Verträge im Bereich des Außenhandels betreffen. Diese sind die Absatzfähigkeit des *murābaḥa*-Guts und die geschätzte Gewinnrate, welche sich für dieses Gut ermitteln lässt.⁴⁴⁰

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die seitens der Verfechter der *murābaḥa* vorgebrachten Argumente zur Abgrenzung dieses Finanzinstruments von verzinslichen Darlehen mit der Wirklichkeit islamischer Banken kaum vereinbar sind. Der Erwerb einer bestimmten Ware auf der Basis der *murābaḥa* ähnelt im Grunde der Anschaffung dieser Ware mittels eines verzinslichen Kredits. Das Entgelt, welches die islamischen Banken in diesem Zusammenhang erzielen, wird von ihnen als Gewinn bezeichnet. In der Realität ist dieses Entgelt eher als eine Kompensation für die Bereitstellung ihres Kapitals zu verstehen und letztlich mit dem Zins gleichzusetzen.

Von einer ökonomischen Betrachtungsweise ausgehend, kann die *murābaḥa* die gleiche Funktion wie die konventionellen Darlehen erfüllen, welche zur Finanzierung von kurzfristigen und mittelfristigen Konsumwünschen der Privathaushalte eingesetzt werden. Die Einschränkungen, die sich für die Muslime aufgrund des absoluten *ribā*- bzw. Zinsverbots ergeben, könnten somit zumindest bei der Finanzierung von Waren, die den Privatkonsum betreffen, vermieden werden. Unter der Anwendung des Ratenkaufs (*bai' bi-ṭ-ṭaqsīt*), bei dem der Händler nach der überwiegenden Mehrheit der muslimischen Gelehrten die Stundung der Zahlung mit einer Preiserhöhung verknüpfen darf und anhand dessen die Rechtmäßigkeit der *murābaḥa* der islamischen Banken verteidigt wird,⁴⁴¹ könnten diese Einschränkungen ebenfalls überwunden werden. Die Verbreitung des *bai' bi-ṭ-ṭaqsīt* innerhalb der Gesellschaften, in denen islamische Banken tätig sind, würde für diese Banken herbe Verluste verursachen. Der Großteil ihres Aktivgeschäfts wird letztlich auf der Grundlage der *murābaḥa* erledigt.

⁴³⁹ Ebenda S. 83

⁴⁴⁰ Vgl. Ebenda S. 83.

⁴⁴¹ Siehe S. 92f.

Die *murābaḥa*, wie sie von islamischen Banken praktiziert wird, ist zudem nicht dazu geeignet, den Problemen von Unternehmen gerecht zu werden. Auf der Basis dieses Finanzinstruments kann die Nachfrage der Unternehmen nach Investitionskapital, welches naturgemäß langfristig gebunden ist, nicht befriedigt werden.⁴⁴² Die Unternehmen können von der *murābaḥa* höchstens zur Finanzierung ihrer Realkapitalanforderungen Gebrauch machen. Außerdem kann die *murābaḥa* ihrer Beschaffenheit halber für Firmen, die ihre Geschäfte im Bereich der Dienstleistung abwickeln, kaum infrage kommen.

⁴⁴² Kuran, Timur: The economic impact of Islam fundamentalism. In: M.E. Marty; R.S. Appleby (Hrsg.), *fundamentalisms and the state, remaking politics, economics, and militance*. London [u.a.], 1993, S. 310.

VI. Schlussfolgerung

In den klassischen islamischen Rechtskreisen wurde das Thema *ribā* hauptsächlich in Bezug auf den Tauschhandel dargelegt, wobei hier der Schwerpunkt auf *ribā al-buyūʿ* gelegt wurde, welchen die Sunna untersagt und als jeglichen quantitativ ungleichen Austausch von bestimmten Wirtschaftsgütern innerhalb derselben Gattung definiert. *Ribā* im Zusammenhang mit Darlehen spielt hingegen in den Schriften klassischer Rechtsgelehrten eine untergeordnete Rolle. Angesichts der Entwicklungen, welche die moderne Ökonomie im letzten Jahrhundert erfahren hat, hat sich dieses Verhältnis jedoch verschoben. Verzinsliche Darlehen und konventionelle Zinsgeschäfte beherrschen nun die Diskussion um das *ribā*-Verbot.

Zwar verbieten sowohl der Koran als auch die Sunna jene *ribā*-Geschäfte, welche die Araber in der vorislamischen Zeit getätigt hatten, den beiden Rechtsquellen ist allerdings eine deutliche Erörterung solcher *ribā*-Geschäfte nicht zu entnehmen. Zudem liefern die Werke klassischer Gelehrter in diesem Zusammenhang unterschiedliche Beschreibungen, was wiederum Spielraum für den Interpretationspluralismus in der gegenwärtigen Diskussion über *ribā* eröffnet und schließlich die Ableitung eines einheitlichen *šarīʿatischen* Urteils über moderne Kreditvergabe und Bankzinsen nahezu unmöglich macht. In diesem Kontext haben sich generell ein liberaler und ein restriktiver Interpretationsansatz herauskristallisiert. Der liberale plädiert unter der Berufung auf das Prinzip des allgemeinen Wohlergehens (*maṣlaḥa*) und im Hinblick auf veränderte Umstände und gesellschaftliche Erfordernisse dafür, dass nicht alle Arten von Bankzinsen per se unter den verbotenen *ribā* fallen sollten. So sind nach Ṭanṭāwī, anhand dessen Aussagen diese Richtung in dieser Arbeit präsentiert wurden, die im Voraus vereinbarten Zinsen, welche die Bank im Auftrag ihres Kunden erwirtschaftet oder auf Kredit zur Finanzierung von nützlichen Projekten erhebt, durchaus mit der *šarīʿa* vereinbar. Der restriktive Interpretationsansatz wird von den Propagandisten der Idee von Islamic Banking vertreten. Entgegen der Meinung liberaler *ribā*-Interpreten sieht dieser vor, dass Zinsen in jeglicher Art und Höhe mit der *šarīʿa* nicht konform seien. Um dies zu untermauern, wird vor allem auf ar-Rāzīs und al-Ġaṣṣāš' Schilderung der *riba*-Transaktion in der *ġāhilīya* hingewiesen. Die beiden klassischen Gelehrten beschreiben den *ribā al-ġāhilīya* als eine Erhöhung, welche der Schuldner und der Gläubiger bereits zum Beginn des Schuldverhältnisses vereinbart haben sollten. Somit weisen nach dem restriktiven Interpretationsansatz die modernen Zinsgeschäfte Ähnlichkeiten mit dem *ribā al-ġāhilīya* auf und sind folgerichtig als unerlaubt zu bewerten. Die Tatsache, dass ar-Rāzīs und al-Ġaṣṣāš' Beschreibungen nicht die Meinung der überwiegenden Mehrheit klassischer Gelehrter

darstellen und dass diese ohne überlieferte Textbelege vorgebracht werden, wird allerdings von den restriktiven *ribā*-Interpreten nicht wahrgenommen. Außerdem wird in der Argumentation der Befürworter des absoluten Zinsverbots außer Acht gelassen, dass der *ribā al-ḡāhīlīya* gerade aufgrund seiner ausbeuterischen wucherischen Eigenschaft von der *ṣarīʿa* verboten wurde. Wie die in den klassischen *fiqh*-Werken verbreitetste Schilderung von dieser Art von *ribā* indiziert, wurde letztlich in einer *ribā*-Transaktion vorislamischer Zeit die ursprüngliche Forderung bei Fälligkeit und Zahlungsunfähigkeit des Schuldners immer wieder verdoppelt.⁴⁴³ Nicht zuletzt heißt es in Sure 3,130: „Ihr Gläubigen! Nehmt (wörtl. verzehrt) nicht *ribā* durch andauerndes Verdoppeln [*aḍʿāf^{an} muḍāfat^{an}*]! Fürchtet Gott! Vielleicht wird es euch (dann) wohlgehen.“⁴⁴⁴

Prinzipiell ist festzustellen, dass *ribā* im modernen Diskurs nicht nur als religionsrechtliches Problem gilt, sondern auch als Instrument, das von den Verfechtern der islamischen Wirtschaftsordnung und den Theoretikern des Islamic Banking benutzt wird, um den Anspruch des Islam auch im Wirtschaftsleben zu manifestieren und sich von den bestehenden Wirtschaftssystemen abzugrenzen.

Die Theoretiker und Befürworter des Islamic Banking halten ein auf den Normen und Regeln des Islam beruhendes Bankensystem für effektiver, gerechter und stabiler als das konventionelle zinsbasierte System. Hierfür propagieren sie vor allem das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung. *Mušāraka* und *muḍāraba*, die zwei Komponenten des Prinzips der Gewinn- und Verlustbeteiligung sollen nun die verzinslichen Darlehen ersetzen und die islamischen Banken in die Lage versetzen, eine entscheidende und besondere Funktion im wirtschaftlichen Entwicklungsprozess islamischer Staaten zu übernehmen.

Die Untersuchung hat allerdings gezeigt, dass zwischen den Vorstellungen der Theoretiker des Islamic Banking und der Praxis islamischer Banken große Diskrepanzen bestehen. *Mušāraka* und *muḍāraba* werden im Aktivgeschäft islamischer Banken in einem sehr gerigen Umfang und zumeist zur Finanzierung von kurzfristigen Handelsgeschäften gebraucht, die keineswegs für eine nachhaltige wirtschaftliche Entwicklung sorgen können. Mögen *mušāraka* und *muḍāraba* für das Wirtschaftsleben früherer Muslime hilfreich gewesen sein, können sie allerdings aufgrund der oben beschriebenen technischen Probleme, die dem Wesen dieser Finanzierungsinstrumente anhaften, den finanziellen Bedürfnissen moderner

⁴⁴³ In diesem Zusammenhang sei auf den Bericht von Zaid b. Aslam (gest. 136/ 753-54) hingewiesen, welchen at-Ṭabarī in seinem Korankommentar führt. Siehe Kapitel III Abschnitt 2.2.

⁴⁴⁴ Vgl. Paret, Rudi: Der Koran. S. 56. Siehe Anm. 87.

Unternehmen und Existenzgründer nicht gerecht werden und letztendlich die Funktion von modernen Zinsen nicht ersetzen.

Zudem verstoßen *mušāraka* und *muḍāraba*, wie sie von islamischen Banken betätigt werden, häufig gegen den rechtlichen Rahmen, welchen die klassischen Rechtsgelehrten für die beiden Finanzierungsinstrumente aufgestellt haben. *Mušāraka* und *muḍāraba* werden in der Praxis islamischer Banken derart modifiziert, dass die Zahlung des von der Bank bereitgestellten Kapitals sowie ihrer festgelegten Gewinnanteile nahezu immer garantiert ist. Von einer Beteiligung islamischer Banken an eventuellen Verlusten - wie es eigentlich das Prinzip der Gewinn- und Verlustbeteiligung vorsieht - kann daher kaum die Rede sein.

Die Tatsache, dass islamische Banken eher das Erwirtschaften von schnellen und sicheren Gewinnen bevorzugen, zeigt ihre überwiegende Anwendung von *murābaḥa*. Hier agieren die islamischen Banken generell wie die konventionellen Banken. Sie stellen ihr Kapital bereit und erzielen dafür ein im Voraus bestimmtes Entgelt, welches im Regelfall den Kalkulationsdeterminanten des Zinses unterliegt. Die Argumente, welche die Verfechter der *murābaḥa* zur Legitimierung des von der Bank erhobenen Aufschlags und die Unterscheidung der *murābaḥa* von Zinsgeschäften vorbringen, haben sich als realitätsfern erwiesen. Zwar kann die *murābaḥa* den Zins im Bereich der Finanzierung von Krediten konsumtiver Zwecke substituieren, die hochgesteckten Erwartungen an Islamic Banking bleiben allerdings auch unter der Anwendung dieses Finanzinstruments unerfüllt.

Ob es jemals den islamischen Banken gelingt, tatsächlich zinsfreie Finanzierungsinstrumente zu entwickeln, die den Zins ersetzen und einen entscheidenden Beitrag bei der wirtschaftlichen Entwicklung islamischer Länder leisten oder ob sich die Notwendigkeit einer liberalen Interpretation des *ribā* doch noch zeigt, bleibt abzuwarten.

VII. Literaturverzeichnis

- al-^cAšmāwī**, Muḥammad Sa^cīd: *ar-Ribā wa-^l-fā'ida fī al-islām*. Kairo, Dār Sīnā li-ⁿ-Našr. 1988.
- Abī Ġa'far Muḥammad**, Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī: *Ġāmi' al-bayān fī ta'wīl āy al-qur'ān Mišr*, Dār al-Ma'ārif. 1954.
- Abū Ġuda**, Ḥasan A.: *at-Tamwī bi-^l-muḍāraba fī al-mu'āmalāt al-malīya al-mandūb 'inda al-^uṣūlīyn*. In: *Mağallat al-Buḥūt al-Fiḩīya al-Mu'āšira*, 85 (Frühling 2010), S.12-101.
- Abū Zahra**, Muḥammad: *Tārīḩ al-maḩāhib al-islāmīya*. 2. Bd. Kairo, Dār al-fikr al-^{Arabī}. 1964.
- Abū-Zahra**, Muḥammad: *Buḩūt fī ar-ribā*. Kuwait, Dār al-Buḩūt al-^{Ilmīya}. 1970.
- Amereller**, Florian: *Hintergründe des „Islamic Banking“, rechtliche Problematik des riba-Verbotes in der Shari'a und seine Auswirkungen auf einzelne Rechtsordnungen arabischer Staaten*. Berlin, Drucker & Humblot. 1994.
- Amin**, Sayed Hassan: *Islamic banking and finance, the experience of Iran*. Tehran, Vahid Publications. 1986.
- 'Awaḩ**, Muḥammad Hāšim: *Dalīl al-^{amal} fī al-bunūk al-islāmīya*. o. O., Bank at-Tanmiya at-Ta'āwunī al-Islāmī. 1986.
- Badawī**, Ibrāhīm Z.: *Nazarīyat ar-ribā al-muḩarram fī aš-šarī'a al-islāmīya*. Kairo, al-Mağlis al-A^{lā} li-Ri'^{āyat} al-Funūn wa-^l-^{Ādab} wa-^l-^{Ulūm} al-Iğtimā'īya. 1964.
- al-Baiḩaqī**, Abū-Bakr Aḩmad Ibn al-ḩusain Ibn 'Alī: *as-Sunan al-kubrā*. Bd. 5. Beirut, Dār al-Fikr. 1977.
- Beike**, Rolf; Schlütz Johannes: *Finanznachrichten, lesen – verstehen – nutzen*. 5. Aufl. Stuttgart, Schäffer-Poeschel Verlag. 2010.
- al-Banhān**, Muḥammad Fārūq, o. T. (der zweite Aufsatz). In: *Aṭar Taṭbīq an-Nizām al-Iqtisādī fī-al-Muğtama^c, min al-buḩūt al-muqaddama li-Mu'tamar al-Fiḩh al-Islāmī allaḩī 'aqadathū Ġāmi'at al-Imām Muḩammad Ibn-Su'ūd al-Islāmīya bi-^r-Riyāḩ sanat 1396*. Riad, Maṭābī^c Ġāmi^cat al-Imām Muḩammad al-Islāmīya. 1984. S.263-319.
- al-Banna**, Ḥasan: *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906-1949)*. Aus dem Arabischen übersetzt von Charles Wendell. Berkeley, University of California Press. 1986.
- Bälz**, Kilian: *Islamisches Recht, staatliche Rechtsetzung und verfassungsgerichtliche Kontrolle*. In: *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 57 (1997), S. 229-242.
- Bergmann**, Daniel K.: *Islamic Banking, ein Studienhandbuch*. Norderstedt, Books on Demand. 2008. S. 125.

- Bin ‘Abdullah**, ‘Abdurrahīm: *Lā ribā fī al-fawā’id al-bankīya*. Casablanca. 1986.
- Brunschvig**, Robert: *Études d’islamologie*. Paris, Maisonneuve. 1976.
- Calder**, N.: *Sharīa*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2, Aufl. P. Bearman; Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; W.P. Heinrichs (Hrsg.). Brill Online, Universitätsbibliothek Tübingen, 2010. Abrufbar unter: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1040 (zuletzt aufgerufen am 10.05 2010).
- Çağatay**, Neşet: *Ribā and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire*. In: *Studia Islamica*, 32 (1970), S. 53-68.
- Chapra**, Muhammad Umer: *Towards a Just Monetary System a Discussion of Money, Banking and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings* Leicester, Islamic Foundation. 1985.
- Coulson**, Noël J.: *A history of Islamic law*. Edinburgh, University Press. 1964.
- Doi**, ‘Abdur Raḥmān I.: *Sharī’ah, the Islamic law* London, Ta Ha Publishers. 1984.
- El-Ghawhary**, Karim: *Islamische Banken in Ägypten, soziale Verantwortung oder parasitäres Gewinnstreben?* Berlin, Das Arabische Buch. 1994.
- El-Naggar**, Ahmad (=an-Nağğār, Aḥmad): *Zinslose Sparkassen, eine Entwicklungsprojekt im Nil-Delta*. Köln, Al-Kitab Verlag. 1981.
- al-Fāsī**, ‘Allāl: *Maqāṣid aš- šarī’a al-islāmīya wa-makārimuhā*. Casablanca, Maktabat al-Waḥda al-‘Arabīya. 1963.
- al-Ğaşşās**, Abū-Bakr Aḥmad Ibn ‘Alī: *Aḥkām al-qur’ān*. Bd. 1. Istanbul, Maṭba‘at al-Auqāf al-Islāmīya. 1917/1920.
- Gassner**, Michael; Wackerbeck, Philipp: *Islamic Finance, Islam-gerechte Finanzanlagen und Finanzierungen*. Köln, Bank-Verlag. 2010.
- al-Ğazālī**, ‘Abdulḥamīd: *al-Insān asās al-Minhağ al-islāmī fī at-tanmīya al-iqtisādīya*. Kairo. 1988.
- al-Ğazīrī**, ‘Abdurrahmān: *Kitāb al-fiqh ‘alā al-maḏāhib al-arba’a*. Bd.3. Kairo, Dār al-Irşād. 1983.
- Goldziher**, Ignaz: *Die Zāhiriten ihr Lehrsystem und ihre Geschichte; ein Beitrag zur Geschichte der muhammedanischen Theologie*. Hildesheim, Olms. 1967.
- Goldziher**, Ignaz: *Fiqh*. In: *Enzyklopädie des Islam*. Martin Theodor Houtsma (Hrsg.). Bd. 2. Leiden, Brill. 1927.
- al-Ğundī**, Muḥammad aš-Šaḥḥāt: *‘Aqd al-murābaḥa bain al-fiqh al-islāmī wa-’t-ta’āmul al-maṣrafī*. Kairo, Dār an-Naḥḍa al-‘Arabīya. 1986.

- Hallaq, Wael B.:** *A history of Islamic legal theories, an introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh* Cambridge, Cambridge University Press. 1997.
- Hallaq, Wael B.:** *On the origins of the controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad.* In: *Studia Islamica*, 63 (1986), S. 129-141.
- Hallaq, Wael B.:** *The origins and evolution of Islamic law Themes in Islamic law.* Cambridge, Cambridge University Press. 2006.
- Hallaq, Wael B.:** *Was the gate of Ijtihad closed?* In: *International Journal of MiddleEastern Studies*, 16 (1984), S. 3-41.
- Halm, Heinz:** *Der Islam Geschichte und Gegenwart.* München, Beck. 2005.
- Halm, Heinz:** *Der schiitische Islam von der Religion zur Revolution.* München, Beck. 1994.
- Halm, Heinz:** *Die Schiiten.* München, Beck. 2005.
- Hindī, Munīr Ibrāhīm:** *Šubhat ar-ribā fī mu ‘amalāt al-bunūk at-taqlīdīya wa- ‘l-islāmīya, dirāsa iqtisādīya wa-šar ‘īya.* Kairo, Dār an-Nahḍa al- ‘Arabīya, 1995.
- Homoud, Sami H.:** *Islamic banking, the adaptation of banking practice to conform with Islamic law.* London, Arabian Information. 1985.
- Ibn ‘Ašūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir:** *Maqāšid aš-šarī ‘a al-islāmīya.* Tunis, Maktabat al-Istiḳāma. 1947.
- Ibn ‘Ašūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir:** *Tafsīr at-tahrīr wa at-tanwīr.* Bd. 4. Tunis, ad-Dār at-Tūnsīya li- ‘n-Našr, 1984.
- Ibn Ḥaḡar, al- ‘Asqalānī Šihābaddīn, Tahḍīb at-tahḍīb. Bd. 6. Beirut, Dār al-Kutub al- ‘Ilmīya. 1994.**
- Ibn Ḥaldūn, ‘Abdurrahmān Ibn Muḥammad:** *al-Muqaddima.* Bd. 7. Beirut. 1986.
- Ibn Kaḡīr, Abū al-Fiḍā ‘ Ismā ‘īl:** *Tafsīr al-qur ‘ān al- ‘azīm.* Bd. 1 u. 3. Kairo, Maṭba ‘at al-Istiḳāma. 1956.
- Ibn Qaiyim, al-Ġauzīya:** *I ‘lām al-muwaqqi ‘īn ‘an rabb al- ‘ālamīn.* Bd. 2. Kairo, Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīya. 1968.
- Ibn Qudāma, al-Maqdisī ‘Abdullāh Ibn Aḡmad:** *al-Muḡnī.* 3. Aufl. Bd. 4 u.5. Kairo, Dār al-Manār. 1947.
- Ibn Rušd, Abū al-Walīd Muḥammad:** *Bidāyat al-muḡtahid wa-nihāyat al-muqtašid.* Bd. 3 u. 4. Kairo, Maktabat Ibn Taimīya. 1995.
- Imran, Hatem:** *Das islamische Wirtschaftssystem, Normen und Prinzipien einer alternativen Ökonomie.* Bremen, CT Salzwasser-Verlag. 2008.

International Islamic Bank for Investment and Development: *at-Tamwīl bi- l-mušāraka.* Kairo, IIBID. o. J.

Jyunboll, Th. W.: *Handbuch des islamischen Gesetzes, nach der Lehre der Shafī´tischen Schule.* Leiden [u.a.], Brill. 1910.

al-Kāsānī, ‘Alā`ad-Dīn Abū Bakr Ibn Mas`ūd: *Badā`il` aṣ-ṣanā`i` fī tartīb aš-šarā`i`.* Beirut, Dār al-Kitāb al-`Arabī. o.J.

Katouzian, Homa: *Riba and interest in an Islamic political economy.* In: *Peules Méditerranéén,* 14 (1981), S. 97-109.

Khan, Mir Siadat Ali: *The Muhammedan laws against usury and how they are evaded.* In: *Journal of Comparative Legislation an International Law,* 11 (1929) S. 2233-244.

Kerr, Malcolm H.: *The Arab Cold War Gamal `Abd al-Nasir and his rivals 1958 - 1970* London [u.a.], Oxford University Press. 1971.

Klein, Stefan: *Islamic Banking, Wesen und Herausforderungen für das Kreditrisikomanagement.* In: *Kredit & Rating Praxis,* 1 (2009), S. 23-26.

Kouildi, Abdessatar: *La verification de conformité islamique des opérations bancaires.* In: G.M Piccinelli (Hrsg.): *Branche islamische in contesto non islamico.* Rom, 1994, S. 79-100.

Krawietz, Birgit: *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam Schriften zur Rechtstheorie.* Berlin, Duncker & Humblot. 2002.

Kuran, Timur: *The economic impact of Islam fundamentalism.* In: M.E. Marty; R.S. Appleby (Hrsg.): *fundamentalisms and the state, remaking politics, economics, and militance.* London [u.a.], 1993, S. 302-341.

Linant de Bellefonds, Yvon: *Traité de droit musulman comparé, théorie générale de l`acte juridique.* Paris, Mouton. 1965.

Lohlker, Rüdiger: *Das islamische Recht im Wandel, Ribā, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart.* Münster [u.a.], Waxmann. 1999.

Macdonald, D.B.: *Fatwā.* In: *Enzyklopädie des Islam.* Martin Theodor Houtsma (Hrsg). Bd. 2. Leiden, Brill. 1927.

Mahmood, Tahir: *Law in the Qur`ān - A Draft Code.* In: *Islamic and Comparative Law Quarterly,* 7 (1987), S. 1-31.

Mālik, Anas, b.: *al-Muwaṭṭa.* Beirut, Dār al-Yamāma. 1999.

Mandaville, Jon E.: *Usurious Piety, the cash waqf controversy in the Ottoman Empire.* In: *International Journal of Middle East Studies,* 10 (1979) S. 289-308.

Manann, Muhammad Abdul: *Islamic Economics, Theory and Practice.* London, Hodder & Stoughton. 1986.

- Masud, Muhammad Khalid:** *Islamic legal philosophy, a study of Abū Ishāq al-Shaṭībī 's life and thought.* Islamabad, Islamic Research Institute. 1977.
- al-Maudūdī, Abū al-A^clā:** *Naḥnu wa- 'l-ḥaḍāra al-ġarbīya.* Damsku, Dār al-Fikr. O. J.
- al-Maudūdī, Abū Al-A^clā:** *Economic System of Islam.* Lahore, Islamic Publication Ltd. 1984.
- al-Maudūdī, Abū Al-A^clā:** *ar-Ribā.* Ins Arabische übersetzt von 'Ašim al-Ḥaddād. Beirut, Dār al-Fikr. O. J.
- Michaux-Bellaire, Edmond:** *L'usure.* In: *Archives Marocaines*, 27 (1927), S. 314-334.
- al-Miṣ' al, Ḥālid ibn 'Abdurrahmān:** *al-fawā'ida wa- 'r-ribā, šubuhāt wa-tabrīrāt mu 'āšira.* In: *Mağallat al-Buḥūt al-Fiqhīya al-Mu 'āšira*, 80 (Herbst 2008) S. 275-341.
- Mortimer, Edward:** *Faith and power, the politics of Islam.* New York, Random House. 1982.
- Motzki, Harald:** *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts.* Stuttgart, Steiner. 1991.
- Muṣliḥaddīn, Muḥammad:** *A 'māl al-bunūk wa- 'š-šarī'a al-islāmīya.* Aus dem Englischen übersetzt von Ḥusain Maḥmūd Šālīḥ. Kuwait, Dār al-Buḥūt al- 'Ilmīya. 1976.
- an-Nağğār, Aḥmad:** *Bunūk bi-lā fawā'id, mağmū'at muḥāḍarāt.* Kairo, Maṭba'at as-Sa'āda. 1972.
- an-Nağğār, Aḥmad:** *Ḥarakat al-bunūk al-islāmīya.* Kairo, Šarikat Sbrīnt. 1993.
- an-Nağğār, Aḥmad:** *Minhağ aš-šaḥwa al-islāmīya, bunūk bi-lā fawā'id, al-iqtisād al-islāmī, qaḍīyat bunūk al-iddihār al-maḥallīya.* Jeddah. 1976.
- Nagel, Tilman:** *Das islamische Recht, eine Einführung.* Westhofen, WVA-Verlag. 2001.
- Naqvi, Syed Nawab Haider:** *Islam, Economics, and Society.* London [u.a.], Kegan Paul International. 1994.
- Nawawī, Yahyā Ibn Šaraf:** *Rauḍat aṭ-ṭālibīn.* Bd. 4. Kairo, al-Maktab al-Islāmī. o. J.
- Nienhaus, Volker:** *Islam und moderne Wirtschaft Einführung in Positionen, Probleme und Perspektiven.* Graz [u.a.], Verlag Styria. 1982.
- Nienhaus, Volker:** *Wirtschaften ohne Zins - Instrumente, Potential und Perspektiven des islamischen Bankwesens.* 1986.
- Nienhaus, Volker; Wohlers-scharf, Traute:** *Arabische und islamische Banken. Forschungsberichte islamische Wirtschaft.* Köln, Al-Kitab-Verlag. 1984.
- Noor-Ebad, Hamidullah:** *Islamische Banken in Theorie und Praxis sowie ihre Auswirkung auf finanzielle Ressourcenallokation.* 1988.
- Qal 'ağī, Muḥammad Rauwās:** *Mabāḥiṭ fī al-iqtisād al-islāmī, min ušūlihī al-fiqhīya.* Beirut, Dār an-Nafā'is. 1991.

- al-Qaraḍāwī**, Yūsuf: *Fawā'id al-bunūk hiya ar-ribā al-muḥarrām, dirāsa fīqhīya fī ḍaw'i al-qur'ān wa-'s-sunna wa-'l-wāqi ma'ā munāqaša mufaššala li-fatawī faḍīlat al-muftī 'an šahādāt al-'istiḡmār*. Beirut, al-maktaba al-'Islamīya li-'n-Nšar. 1995.
- Quṭb**, Saiyid: *al-'Adāla al-iḡtimā'īya fī al-islām*. Beirut, Dār aš-Šurūq. 1975.
- Quṭb**, Saiyid: *Fī zilāl al-qur'ān*. Bd. 6. Kairo, Dār aš-Šurūq. 1986.
- Quṭb**, Saiyid: *al-Islām wa-muškilāt al-ḥaḍāra*. o. O., Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya. 1962.
- Quṭb**, Saiyid: *Tafsīr āyāt ar-ribā*. o. O. Dār al-Buḥūṭ al-Islāmīya. o.J.
- Paret**, Rudi: *Der Koran*. Stuttgart [u.a.], W. Kohlhammer Verlag. 1966.
- Presley**, John R.: *Directory of Islamic financial institutions*. London [u.a.], Croom Helm. 1988.
- Rahman**, Fazlur, *Riba and Interest*. In: *Islamic Studies*, 3 (1964), S. 1-43.
- ar-Rāzī**, Faḥruddīn Muḥammad Ibn 'Umar: *at-Tafsīr al-kabīr* Bd. 7. Bairūt, Dār Iḥyā' at-Turāt al-'Arabī. 1980.
- Riḍā**, Muḥammad Rašīd: *Fatāwī Muḥammad Rašīd Riḍā*. Bd. 2. Beirut, Dār al-Kitāb al-Ġadīd. 1976.
- Riḍā**, Muḥammad Rašīd: *ar-Ribā wa-al-mu'āmalāt fī al-islām, kutub*. Kairo, Dār an-Našr li-'Lḡami'āt. 2007.
- Robson**, James: *Ḥadīth*. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. P. Bearman; Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; W.P. Heinrichs (Hrsg.). Brill Online. Universitätsbibliothek Tübingen, 2010. Abrufbar unter: http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0248 (zuletzt aufgerufen am 22.05 2010).
- Rohe**, Mathias: *Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart*. München, Beck. 2009.
- Saeed**, Abdullah: *Islamic banking and interest, a study of the prohibition of riba and its contemporary interpretation* *Studies in Islamic law and society*. Leiden [u.a.], Brill. 1996.
- Saleem**, Muhammad: *Islamic Banking - A\$ 300 Billion Deception*. Philadelphia, Xlibris Corporation. 2005.
- Saleh**, Nabil A.: *Unlawful gain and legitimate profit in Islamic law, riba, gharar and Islamic banking*. Cambridge [u.a.], Cambridge University Press. 1986.
- Sālīm**, 'Abdullāh Muḥim, Aḥmad: *Bai' al-murābaḥa wa-taṭbīqātuhā fī al-mašārīf al-islāmīya*. Amman, Maktabat ar-Risāla al-Ḥadīṭa, 1989.
- Salqīnī**, Ibrāhīm Muḥammad: *al-Muyassar fī uṣūl al-fīqh al-islāmī*. Beirut, Dār al-Fikr al-Mu'āšir, 1991.

- as-Sālūs*, ‘Alī Aḥmad: *al-Iqtiṣād al-islāmī wa-’l-qaḍāyā al-fiqhīya al-mu’āṣira*. Bd. 1 u. 2. Dauha, Dār at-Taḳāfa. 1996.
- as-Sālūs*, ‘Alī Aḥmad: *Fī al-buyū’ wa-’l-bunūk wa-’n-nuqūd, muḥāḍarāt wa-nadawāt*. Doha, Dār al-Ḥaramain. 1983.
- as-Sanhūrī*, ‘Abdurrazzāq Aḥmad: *Maṣādir al-ḥaqq fī al-fiqh al-islāmī*. Bd. 3. Beirut, Dār ‘Iḥyā’ at-Turāṭ al-Islāmī. 1953/1954.
- aš-Šaukānī*, Muḥammad b. ‘Alī: *Nail al-awṭār*. Bd. 5. Kairo, Maktabat ad-Da’wa al-Islāmīya. O. J.
- Schacht*, Joseph: *G. Bergsträsser’s Grundzüge des islamischen Rechts*. Berlin, de Gruyter. 1935.
- Schacht*, Joseph: *An introduction to Islamic law*. Oxford [u.a.], Clarendon Press. 1964.
- Schacht*, Joseph: *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford [u.a.], Clarendon Press. 1959.
- Siddiqi*, Muhammad Nejatullah: *Banking without interest*. Leicester, Islamic Foundation. 1983.
- Siddiqi*, Mohammad Nejatullah: *Islamic Banking and Finance in theory and practice, a survey of state of the art*. In: *Islamic Economic Studies*, 13 (Winter2006), S.1-34.
- Siddiqi*, Muhammad Nejatullah: *Issues in Islamic Banking*. Leicester, Islamic Foundation. 1983
- Siddiqi*, Muhammad Nejatullah: *Muslim economic thinking a survey of contemporary literature*. Leicester, Islamic Foundation. 1981.
- Siddiqi*, Muhammad Nejatullah: *Partnership and profit-sharing in Islamic law*. Leicester, Islamic Foundation. 1985.
- Steinbach*, Udo: *Reislamisierung – Fortschritt ins Goldene Zeitalter?* In: *Orient*, 27 (1980), S. 331-344.
- Tadamon Islamic Bank*: *at-Tāḡir aš-ṣadūq wa-Badā’il al-’istiṭmār ar-ribawī*. o. O., Bank at-Taḳāmūn al-Islāmī. 1986.
- Tadamon Islamic Bank*: *al-mušāraka ’aḥkāmūhā al-fiqhīya wa-taṭbīqātuhā fī al-bunū al-islāmīya*. o. O., Bank at-Taḳāmūn al-Islāmī. 2007.
- Tadhamon International Islamic Bank*: *’Aqd al-muḍāraba (qirāḍ)*.
- Tadhamon International Islamic Bank*: *’Aqd al-mušāraka*.
- Tamer*, Sami: *The Islamic financial system a critical analysis and suggestions for improving its efficiency*. Frankfurt am Main [u.a.], Lang. 2005.

Ṭanṭāwī, Saiyid Muḥammad: *Mu'āmalāt al-bunūk wa-aḥkāmuhā aš-šar'īya*. Kairo, Maṭba'at as-Sa'āda. 1990.

Ucum, Ufuk: *Wirtschaftsethik im Christentum und Islam, eine volkswirtschaftliche Analyse und ein finanzwirtschaftliches Wettbewerbskonzept*. Frankfurt am Main [u.a.], Lang. 1998.

Udovitch, Abraham L.: *Partnership and profit in medieval Islam*. Princeton, University Press. 1970.

Udovitch, Abraham, L.: *Reflections on the institutions of credit and banking in the medieval Islamic Near East*. In: *Studia Islamica*, 41 (1975), S. 5-21.

Uzair, Muhammad: *Impact of Interest Free Banking*. In: *Journal of Islamic Banking and Finance*, 4 (Herbst 1984), S. 39-50.

Vatikiotis, P.J.: *Islamic resurgence, a critical review*. In: Cudsi, A.S.; Dessouki, A. (Hrsg.): *Current problems of financial intermediaries*. Rotterdam. 197. S. 91-126.

Warde, Ibrahim: *Global Politics, Islamic Finance and Islamist Politics Before and After 11. September 2001*. In: Clement M. Henry; Rodny Wilson (Hrsg.): *The Politics of Islamic Finance*. Edinburgh, 2004, S. 37-62.

Warde, Ibrahim: *Islamic Finance in the Global Economy*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 2000.

Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 4. Aufl. Beirut, Librairie du Liban. 1976.

Wichard, Johannes Christian: *Recht und Religion im islamischen Recht*. In: *Verfassung und Recht in Übersee* 30 (1997), S.533-544.

az-Zamahšarī, Maḥmūd Ibn- 'Umar: *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta'wīl*. Bd. 1. Kairo. 1890.

Zysow, A.: "Zakāt (a.)." In: *Encyclopaedia of Islam*. 2. Aufl. P. Bearman; Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; W.P. Heinrichs (Hrsg.). Brill Online. Universitaetsbibliothek Tuebingen, 2010. Abrufbar unter:

<http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1377> (zuletzt aufgerufen am 25 Juni 2010).