

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 43 (1987)

Artikel: Der Dekalog der Bibel und der Pflichtenkodex für den Muslim
Autor: Schreiner, Stefan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961439>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Dekalog der Bibel und der Pflichtenkodex für den Muslim

von Stefan Schreiner

Es ist längst gesehen worden, dass Muhammad den Biblischen Dekalog, den er sehr wohl kannte, vor Augen hatte, als er seinen Pflichtenkodex für den Muslim zusammenzustellen im Begriff war. Heinrich Speyer meint in seinem bis heute grundlegenden Buche «Die biblischen Erzählungen im Qoran» (Neudruck Hildesheim 1961, S.305) sogar, «dass Mohammed die Grundlehren der neuen Offenbarungsreligion in zehn Punkte zusammenzufassen suchte». Doch eine Untersuchung der entsprechenden koranischen Belegstellen zwingt ihn zu der einschränkenden Feststellung: «Dabei irrte er (Muhammed) sich mehrfach oder nahm es im Verlauf seiner Rede mit der Zählung nicht genau und zählte einmal elf und einmal nur neun Gebote auf. Der Inhalt dieser qoranischen Gebote stimmt dabei nur selten mit dem der biblischen überein, wie denn überhaupt Mohammed sein Zehnwort nur ganz äusserlich an das biblische anlehnt.» (S. 305-306).

Diese Einschränkung, so richtig sie auch rein äusserlich den Tatbestand beschreibt, trifft m.E. jedoch nicht den Kern der Sache, um die es hier geht; denn um eine Anlehnung seines Zehnwortes an das biblische, wie Speyer sie nachzuweisen und zu verstehen suchte, war es Muhammad ganz sicher nicht zu tun. Wenngleich durchaus enge inhaltliche Verwandtschaft zwischen dem Dekalog der Bibel und Muhammads Pflichtenkodex besteht, so darf man doch nicht übersehen, dass Muhammad seinen Pflichtenkodex nicht mit dem Dekalog identifiziert, sondern ihn deutlich neben jenen, ja mehr noch, ihn jenem gegenübergestellt hat. Und dies gilt keineswegs nur in formaler Hinsicht, sondern gerade auch im Blick auf Wesen und Bedeutung seines Pflichtenkodex. So lautet denn meine These, die ich mit den folgenden Betrachtungen begründen will: Was der Dekalog der Bibel für die jüdische Tradition ist, ist Muhammads Pflichtenkodex für den Islam (gewesen). «Gewesen» deshalb, weil der Pflichtenkodex für den Muslim seine, wie ich hoffe zeigen zu können, anfängliche Sonderstellung innerhalb des Korans und der frühen islamischen Tradition nicht behaupten konnte, und zwar aus durchaus einsehbaren Gründen.

«Gewesen» aber auch deshalb, weil die spätere islamische Tradition etwas dem biblischen Dekalog als den «Zehn Geboten» Vergleichbares nicht (mehr) kennt, wenngleich die Zehn Gebote dennoch in der Koranexegese und vor allem der Auslegung der entsprechenden koranischen Ge- und Verbote als ethischer Normen eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen.

Im folgenden muss ich mich allerdings auf die Betrachtung einiger Aspekte, die in meiner These angesprochen sind, beschränken, und zwar will ich mich beschränken auf die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Pflichtenkodex, wie sie sich aus seinem Inhalt, seiner Form und vor allem seiner Stellung innerhalb des Korans ergibt. Dabei deutet die Nebeneinanderstellung von biblischem Dekalog und koranischem Pflichtenkodex im Thema dieses Beitrags bereits an, in welche Richtung die Beantwortung gestellter Frage zielt, deren Ergebnis ich in meiner These zusammengefasst habe. Um aber keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, sei gleich an dieser Stelle betont: Wenn ich im folgenden immer wieder auf Vergleiche mit der Rezeption des biblischen Dekalogs und seiner Deutung in der vorab jüdischen Tradition zurückgreife, meine ich damit nicht, Muhammad habe um alle diese Parallelitäten im einzelnen gewusst. Davon kann gar keine Rede sein. Vielmehr verstehe ich die hier angestellten Vergleiche als ein Aufzeigen phänomenologischer Vergleichspunkte, die das Gemeinte zu verdeutlichen und zu vertiefen geeignet sind.

1) Muhammads Rezeption des Dekalogs und die Formulierung des Pflichtenkodex.

Wie ich in meinem Aufsatz «Der Dekalog in der jüdischen Tradition und im Koran» (der demnächst in der Zeitschrift KAIROS erscheinen wird) ausgeführt habe, wusste Muhammad nicht nur etwas vom Dekalog, sondern rezipierte ihn in seiner Verkündigung. Es ist freilich zuzugeben, dass Muhammads Version des biblischen Dekalogs mit keiner der uns aus der biblischen, jüdisch-christlichen Überlieferung bekannten Fassungen wörtlich übereinstimmt; dennoch ist sie hinreichend deutlich als Rezeption des biblischen Dekalogs erkennbar.

Ohne jetzt in extenso meinen genannten Aufsatz zu zitieren, hier zusammenfassend daraus nur dies:

Muhammads Version des biblischen Dekalogs haben wir in Sura 6, 151/2-154/5 vor uns, einem Text, der nach der traditionellen Chronologie aus der mekkanischen Zeit stammt. Die Perikope beginnt mit einer Aufforderung (v.151/2), die, wie Heinrich Speyer festgestellt hat (a.a.O.S.308), an Ps 34, 12 erinnert, einen Vers übrigens, mit dem eben-

falls eine Art Gebotsreihe, nämlich der Tugendkatalog Ps 34, 12-15 eingeleitet wird. Die Aufforderung lautet:

«Sprich: Stellt euch auf, verlesen will ich euch, was euer Herr euch verboten hat!»

In den anschliessenden Versen hören wir dann von folgenden neun Ge-und Verboten:

«(151/2) Gesellt Ihm nichts bei! Den Eltern tut Gutes! Tötet nicht eure Kinder aus Armut; Wir versorgen euch und sie auch! Nähert euch keinen Unzuchtigkeiten, weder sichtbar noch im Geheimen! Tötet kein Leben, das (zu töten) Allah euch verboten hat, es sei denn, (es geschieht) mit Recht! Das ist es, was Er euch geboten hat. Vielleicht werdet ihr begreifen. (152/3) Nähert euch nicht dem Besitz der Waise, es sei denn, ihn zu mehren, bis sie volljährig geworden ist! Gebt Mass und Gewicht mit Gerechtigkeit! Wir beladen keine Seele über das ihr Erträgliche hinaus. Wenn ihr (Recht) sprecht, seid gerecht, auch wenn es um einen Verwandten geht! Und den Bund Allahs wahret! Das ist es, was Er euch geboten hat. Vielleicht seid ihr dessen eingedenk. (153/4) Denn «dieser mein Weg ist recht»; folgt ihm, und folgt nicht den Pfaden (anderer), damit ihr nicht von Seinem Pfad getrennt werdet! Das ist es, was Er euch geboten hat. Vielleicht werdet ihr gottesfürchtig.»

Vergleichen wir diese Gebotsreihe mit dem Dekalog, wie wir ihn aus Ex 20 oder Dt 5 kennen, müssen wir feststellen, dass hier vier der Zehn Gebote fehlen, in sechs besteht immerhin jedoch Übereinstimmung, drei hat Muhammad hinzugefügt. Dass es sich bei den zitierten Versen tatsächlich um Muhammads Wiedergabe des biblischen Dekalogs handelt, geht aus dem diese Perikope abschliessenden Vers 154/5 sowie aus dem weiteren koranischen Kontext deutlich hervor. Wir kommen darauf noch zu sprechen. An dieser Stelle will ich nur schon betonen, dass ich den Vers 154/5 entgegen der islamischen Koranexegese nicht mit dem folgenden Vers in Zusammenhang bringe, sondern ihn eben, wie auch Rudi Paret erwogen hat (*«Der Koran – Kommentar und Konkordanz»*, Stuttgart 1971, S.155) als Abschluss der Wiedergabe des Dekalogs betrachte.

Wichtig wird diese Fassung des Dekalogs von Sura 6,151/2-154/5, wenn wir uns nun dem Pflichtenkodex in Sura 17, 22/3-39/41 zuwenden, einem Text, der m.E. mit Sicherheit die Perikope Sura 6, 151/2-154/5 voraussetzt, ja diese, wie wir gleich noch sehen werden, sogar ausführlich zitiert. Dass wir es bei der Perikope, die ich hier als den Pflichtenkodex bezeichne, mit einem gewichtigen Text zu tun haben, ist längst gesehen worden. Bereits Theodor Nöldeke charakterisierte sie in seiner *«Geschichte des Qorans»* (Bd.1, Leipzig ²1909, S.137) als Zusammenfassung der Pflichten des Muslims, ohne freilich an jener Stelle näher auf deren Be-

deutung einzugehen. Mit ihren elf Ge-und Verboten ist die Reihe in Sura 17,22/3-39/41 nicht nur eine der umfassendsten, sondern durch ihre Form, ihren Inhalt und nicht zuletzt durch ihre Stellung im Koran neben der Dekalogwiedergabe die zweifellos bedeutsamste.

Die Perikope beginnt in v.22/3 mit einem Vorspruch, nämlich: *«Setze nicht neben Allah eine andere Gottheit...»*, der gleichsam das zentrale Gebot (vgl. Ex 20,2-4) vorwegnimmt. Aber nicht nur das. Mit seiner Wiederholung am Ende der Gebotsreihe (v. 39/41 = 22/3) bildet er die für diese Perikope formal wie inhaltlich charakteristische inclusio, mit der wir uns nachher noch zu beschäftigen haben.

Wie die Wiedergabe des Dekalogs in Sura 6 setzt die eigentliche Gebotsreihe mit einer Formel ein, die das Nachfolgende eindeutig als Gebote Allahs/Gottes ausweist. Dabei ist es wichtig zu wissen, dass nur der Dekalog in Sura 6 und der Pflichtenkodex in Sura 17 durch ihre Einleitungsformeln expressis verbis als Gebotsreihen im Koran kenntlich gemacht sind. In Sura 17, 23/4 lautet diese Einleitungsformel ganz schlicht: *«Und geboten hat dein Herr...»*

Im einzelnen enthält der Pflichtenkodex folgende Ge-und Verbote (der Kürze halber lasse ich hier die Erläuterungen aus, die Muhammad zum zweiten und dritten Gebot dieses Kodex gegeben hat). Der Text lautet:

«(23/4) Dient Ihm allein! Den Eltern tut Gutes! (...) (26/8) Gib dem Verwandten, was ihm zusteht, ebenso dem Armen und dem Sohn des Weges, aber verschwende nicht in Verschwendung! (...) (31/3) Tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Verarmung; Wir versorgen sie und euch auch. Sie zu töten aber ist eine grosse Sünde. (32/4) Nähert euch keiner Hurerei; denn sie ist eine Unzüchtigkeit und ein schlechter Weg! (33/5) Tötet kein Leben, das (zu töten) Allah verboten hat, es sei denn, (es geschieht) mit Recht! (...) (34/6) Nähert euch nicht dem Besitz der Waise, es sei denn, ihn zu mehren, bis sie volljährig worden ist! Und wahret den Bund (Allahs), denn danach werdet ihr gefragt! (35/7) Gebt volles Mass, wenn ihr messt! Wiegt mit richtiger Waage! (...) (36/8) Folge nicht etwas, wovon du kein Wissen hast; denn Ohren, Augen und Herz, sie alle werden danach gefragt werden. (37/9) Gehe nicht mit Stolz auf der Erde einher; denn niemals wirst du sie durchdringen, niemals wirst du die Berge an Höhe erreichen. (38/40) Dies alles gilt bei deinem Herrn als Sünde und ist verhasst. (39/41) Dies ist es, was dir dein Herr von der Erkenntnis (des Guten und Bösen) offenbart hat. Setze also nicht neben Allah eine andere Gottheit, oder du wirst in das Gehinnom geworfen, getadelt und verstossen».

Vergleichen wir diesen Pflichtenkodex nun mit der koranischen Fassung des biblischen Dekalogs, zeigt sich, dass Muhammad die dort aufgeführten Gebote hier sämtlich nicht nur sinngemäss aufgenommen hat, sondern er sie mit nur wenigen, im Grunde unerheblichen sprachlichen Abweichungen sogar wörtlich zitiert hat. Es wäre jetzt zwar interessant und ebenso aufschlussreich zu untersuchen, wie Muhammad und die späteren muslimischen Korankommentatoren die Gebote des Dekalogs und des Pflichtenkodex verstanden wissen wollten und ausgelegt haben, indessen würde dies über den Rahmen dieses Beitrags hinausgehen.

Hinweisen möchte ich stattdessen aber auf jene Stellen, an denen Muhammad auf seinen Pflichtenkodex im Koran Bezug genommen bzw. an denen er ihn zitiert hat. Zu nennen sind da vor allem die Tugendkataloge, wenn ich sie einmal so bezeichnen darf, die in Sura 23,1-11; 25,63/4-74; 60,12 und 4, 36/40-38/42 überliefert sind. Zu nennen ist ferner die Gemeinderegel aus Sura 16,90/2-97/9, und schliesslich gehört in diesen Zusammenhang auch der sogenannte Moralkodex der Kinder Israel, wie ihn Muhammad im Kontext der Erinnerung an den Bundesschluss am Berge Sinai in Sura 2,40/38-48/5 verkündet hat. Bei diesem Moralkodex der Kinder Israels handelt es sich nämlich keineswegs um eine Wiedergabe des Dekalogs, wie vielleicht anzunehmen wäre aufgrund des Zusammenhangs mit dem Bundesschluss am Sinai, sondern um eine Wiedergabe des Pflichtenkodex, den Muhammad hier den Kindern Israel vorhält, verbunden mit der Mahnung, ihn anzuerkennen und zu befolgen.

Wenngleich die aufgezählten Perikopen durchaus Unterschiede in Länge, Form und Inhalt der in ihnen enthaltenen Ge- und Verbote aufweisen, so ist dennoch ein in allen bezeugter Grundkanon nicht zu leugnen, der es m.E. berechtigt erscheinen lässt, alle genannten Perikopen als Bezugnahmen auf den Pflichtenkodex zu deuten.

Übrigens ist ja auch der biblische Dekalog keineswegs an allen Belegstellen einheitlich und in seinem vollen Wortlaut überliefert. Man vergleiche nur Ex 20 mit Dt 5. Paulus zählt in Röm 13,9 nur vier Gebote auf, in Luk 18,20 sind es fünf, ebenso in Mat 19,18-19. R.Re^uven zitiert in seinem Gespräch mit einem ungenannten Philosophen in Tos. Schevu^ot III,7 nur sechs Gebote. In TB Schabbat 89a finden wir acht Gebote, und der aus dem zehnten Jahrhundert stammende Midrasch ^cAseret ha-Dibrot kennt überhaupt nur neun Gebote, die in ihm ausgelegt werden. Wie die Anzahl der Gebote unterschiedlich überliefert ist, so ist auch deren Reihenfolge durchaus nicht einheitlich. Doch würde es zu weit führen, dies hier im einzelnen aufzuzeigen. Trotz all dieser Unterschiede hat aber m.W. bislang niemand behauptet, dass an den zitierten Stellen eine andere Gebotsreihe als der Dekalog gemeint sei. Doch dies nur am Rande. Weit wichtiger freilich als Gemeinsamkeiten und Unterschiede in einzelnen

Formulierungen ist die jeweilige Bedeutung, die Muhammad dem von ihm rezipierten Dekalog ebenso wie seinem Pflichtenkodex beimisst. Und damit wollen wir uns jetzt im zweiten Teil dieser Betrachtungen beschäftigen.

2) Dekalog und Pflichtenkodex – ihre Bedeutung nach dem Koran

Während der Dekalog in der christlichen Tradition bekanntlich gerne als «Bekanntgabe eines natürlichen Moralgesetzes» gesehen wurde und gesehen wird, wie Louis Gardet formuliert hat («Islam», Köln 1968, S. 119), so hat er in der jüdischen Tradition doch eine wesentlich andere Bedeutung. Wie ich dazu in meinem eingangs erwähnten Aufsatz näher ausgeführt habe, ist er hier vor allem die Summa der Tora, die Summa der göttlichen Offenbarung und dann auch der Lehre, die zwar Israel gegeben ist, aber dennoch allen Völkern gleichermassen gilt. Um diese Bedeutung des Dekalogs als Summa der Tora hat Muhammad gewusst.

In Sura 7,103/1-174/2 gibt Muhammad einen Überblick über die alte jüdische Geschichte, wie er sie aufgrund verschiedener Überlieferungen, die ihm zu Ohren gekommen sind, verstanden hat. Er berichtet da vom Auszug aus Ägypten, vom Durchzug durchs Meer und den Taten Moses. Wir hören ferner von der Wüstenwanderung und dem Aufenthalt am Berge Siani, und da heisst es dann, Sura 7,145/2:

«Und Wir schrieben ihm (Mose) auf die Tafeln bezüglich jeder Sache eine Mahnung und eine Erklärung für jede Sache (und geboten): 'Nimm sie mit Fleiss an und gebiete deinem Volke, dass sie das Gute, das darin ist, befolgen'». (vgl. dazu 2,40/38–48/5).

Ergänzend erfahren wir dazu aus Sura 6,154/5, also dem Vers mit dem Muhammad seine Wiedergabe des biblischen Dekalogs beschliesst:

«Übrigens gaben wir Musa (Mose) die Schrift als Vervollkommnung des Guten, das er getan hat, und als eine Erklärung für eine jede Sache, als Wegweisung und Barmherzigkeit».

Dieser Vers besagt m.E.: Mose hat die ganze Tora, die «Schrift» erhalten als «Vervollkommnung» dessen, was er mit der Übermittlung der Gebote getan hat (Sura 7,145/2), und das heisst doch sicher auch, dass Muhammad die Ansicht teilte, die ganze Tora sei mindestens in nuce bereits in den Zehn Geboten enthalten. Wenn er darüberhinaus diese «Schrift» als den «rechten Weg, den es zu befolgen gilt» (Sura 6,153/4), als «Wegweisung und Barmherzigkeit» (Sura 6,154/5) bezeichnet, gibt er damit jene Bezeichnungen wieder, mit denen die Juden schon immer ihre Tora bedacht haben. Denn was ist die Tora anderes als eben jene «Gna-

dengabe Gottes», deren Befolgen Leben ermöglicht und gewährt, deren Nichtbefolgen aber die Strafe Gottes nach sich zieht (vgl. Dt 30,16-20).

Genau daran knüpft Muhammad nun im Kontext seines Pflichtenkodex an. So hören wir in Sura 17,2:

«Und Wir gaben Musa (Mose) die Schrift und bestimmten sie zu einer Wegweisung für die Kinder Israel (und geboten darin), dass sie niemanden ausser Mir als den annehmen, der ihr Schicksal lenkt.»

Während die letzten Worte dieses Verses mit ihrer Anspielung auf das 1. und 2. Gebot des Dekalogs wohl als pars pro toto zu verstehen sind und vor allem den eindeutigen Bezug des Gesagten auf die Gabe der Tora bzw. auf diese selbst ermöglichen sollen, exemplifizieren die anschliessenden Verse 3-7 den deuteronomischen Satz vom Lohn fürs Befolgen und der Strafe fürs Nichtbefolgen der Tora. In beinahe jesajanisch oder jeremianisch klingenden Worten deutet Muhammad exemplarisch einige Katastrophen aus der jüdischen Geschichte, bei denen es sich (auch) nach Meinung muslimischer Korankommentatoren, etwa Muhammad Asad («The Message of the Qur an», Gibraltar-Dublin 1980, S. 418-419) und Abdullah Yusuf Ali («The Glorious Qur an», London 1978, S. 694), um die beiden Tempelzerstörungen sowie eine Anspielung auf das babylonische Exil handelt, eben als Folgen der Nichtbefolgung der Tora. Diese Perikope gipfelt in v.8 in der Feststellung:

«Euer Herr kann sich wohl über euch erbarmen: Wenn ihr euch aber wieder (der Sünde) zuwendet, dann werden Wir uns wiederum (der Bestrafung) zuwenden, und bestimmt haben Wir (am Ende) das Gehinnom zum Kerker für die, die (diese Wahrheit) verleugnen».

Der Tora und dieser ihrer Bedeutung stellt Muhammad nun unmittelbar den Koran und dessen Bedeutung gegenüber. Vers 9-10 lauten nämlich:

«Siehe, dieser Koran zeigt den Weg zum Richtigsten und verheisst denen, die glauben, die die rechten Werke tun, dass ihnen grosser Lohn zuteil wird, und dass Wir denen, die nicht glauben, im Jenseits schmerzliche Strafe bereiten».

So wie der Dekalog die Summa der Tora ist, so ist für Muhammad nun die Summa des Korans eben der Pflichtenkodex, der hier in Sura 17 folgt. Vers 22/3, der Beginn dieses Pflichtenkodex, schliesst nämlich von der Sache her unmittelbar an die eben zitierten Verse 9-10 an.

Und wie der Gedanke an Lohn und Strafe im Blick auf Befolgen oder Nichtbefolgen der Tora bei Muhammad in einen eschatologischen Ausblick ausmündet (v.8), so gilt ein Gleiches auch im Blick auf Befolgen oder Nichtbefolgen des Pflichtenkodex. Deswegen steht da am Ende der Satz, ich zitiere noch einmal v. 39/41:

«Dies ist es, was dir dein Herr von der Erkenntnis (des Guten und Bösen) offenbart hat. Setze also nicht neben Allah eine andere Gottheit, oder du wirst (am Ende) in das Gehinnom geworfen, getadelt und verstossen».

Aber nicht nur diese Parallelität ist von Belang, wenn es um die Bedeutung des Pflichtenkodex geht. Ebenso muss man, will man sie richtig erfassen, auch berücksichtigen, dass er nicht irgendwo im Koran, sondern gerade in Sura 17 überliefert ist, jener Sura, die mit der schon vielverhandelten «Nachtreise», der Himmelfahrt Muhammads beginnt. Auf diesen Zusammenhang hat übrigens auch Muhammad Hamidullah in seinem Buche «Der Islam – Geschichte, Religion, Kultur» (Genf-Paris 1388/1968, S. 134 Anf.) aufmerksam gemacht. Er schreibt dort nämlich: «In einem schönen Abschnitt (sc.17,23/24-39/41) hat der Koran (im Zusammenhang mit Muhammads Himmelfahrt) (Klammer im Original – S.S.) seine Gebote für die muslimische Gemeinde gegeben». Wenn auch diese Bemerkung hier eher nur beiläufig gemacht scheint, so hat Hamidullah mit seiner Feststellung, dass die Gebote «im Zusammenhang mit Muhammads Himmelfahrt» gegeben worden sind, doch etwas sehr Wichtiges gesagt. Was aber ist mit dieser Feststellung eigentlich gesagt?

Der Vers, der diese Himmelfahrt Muhammads, die sogenannte «Nachtreise», schildert, lautet:

«Lob sei dem, der seinen Knecht des nachts von der heiligen Moschee zur entferntesten Moschee, deren Umgebung wir gesegnet haben, geführt hat, damit Wir ihn einige von unseren Zeichen sehen liessen. Siehe, Er ist der Hörende und Sehende».

Auf alle Probleme einzugehen, vor die dieser Vers die Exegeten immer wieder gestellt hat, ist hier unmöglich. Für unsere Thema wichtig ist indessen folgendes: Die muslimischen Korankommentatoren haben diesen Vers einmütig auf Muhammad bezogen und diese Nachtreise als dessen Himmelfahrt gedeutet und sich im Grunde dabei mit der stets neuen Ausmalung der Umstände dieser Nachtreise begnügt. Bei nüchterner Betrachtung dieses Verses kommen jedoch Zweifel, ob mit dem Knecht, von dem hier die Rede ist, überhaupt Muhammad gemeint ist. Dies scheint nämlich ganz und gar nicht der Fall zu sein. Wie nun John Wansbrough m.E. durchaus einleuchtend gezeigt hat («Quranic Studies – Sources and methods of scriptural interpretation», Oxford-London 1977, S. 68) – und Rudi Paret hat ihm darin zugestimmt (in: Der Islam 55, 1978, S. 356) –, ist mit dem Knecht zunächst einmal Mose gemeint. Vers 17,1 muss also – gegen die Meinung der islamischen Tradition – mit dem folgenden Versen 2-8 zusammengesehen werden. Die ganze Perikope 17, 1-8 ist eine Reflexion des Sinaiereignisses und dessen Konsequenzen. Von

daher ist es nur verständlich, wenn sie mit dem zentralen Punkt dieses Ereignisses, der Offenbarung, dem mattan Tora, beginnt. Und genau darum geht es in 17,1 ganz eindeutig. Das Sehen-lassen der Zeichen ist ja nichts anderes als eben eine Umschreibung der Offenbarung.

Nun hat, wie ich schon sagte, die islamische Tradition besagten Vers einmütig auf Muhammad und seine Himmelfahrt bezogen, also den Empfang der Offenbarung durch Mose auf den Empfang der Offenbarung durch Muhammad übertragen, die beiden «Offenbarungsempfänge» also in gewissem Sinne «synchronisiert». Die geographische Lokalisierung auf den Sinai wurde dabei, wenn ich so sagen darf, durch eine theologische Lokalisierung ersetzt; aus dem irdischen Sinai wurde das himmlische Jerusalem («die entfernteste Moschee») zum Ort des Offenbarungsempfanges. Und dieses hätte als der theologische Ort seine phänomenologische Entsprechung im «brennenden Dornbusch» (Ex 3), aus dem heraus Mose die Stimme Gottes hörte. Sollte indessen Leo Baeck mit seiner These Recht haben («Epochen der jüdischen Geschichte», Stuttgart 1974, S. 46-47), dass der «brennende Dornbusch» (seneh) identisch ist mit dem Sinai – «Dornbusch» also nur eine Fehlübersetzung ist –, dann hätten wir diese theologische Lokalisierung zwar nicht vorgegeben, überraschen kann sie aber dennoch nicht. Zum mindesten der Aggada ist die Transzendierung des geographischen Ortes im Blick auf den Offenbarungsempfang nicht unbekannt. Ein beredtes Zeugnis legt dafür TB Schabbat 88b ab. Dort lesen wir nämlich:

«Mose stand mit seinen Füßen auf dem Berge, mit seinem Körper aber war er im Himmel, der ihn wie ein Zelt umgab. Er schaute umher und sah alles, was da oben vorging; und der Heilige, Er sei gepriesen, redete mit ihm wie mit einem Freund von Angesicht zu Angesicht».

Hier haben wir's unmissverständlich: Die Gabe des Dekalogs ist ebenso wie die Verkündigung des Pflichtenkodex, mindestens nach der Redaktion des Korans, unmittelbar mit dem transzendenten zentralen Ort der Offenbarung verknüpft. Die Verkündigung des Pflichtenkodex ist mithin ebenso wie die Gabe des Dekalogs das zentrale Offenbarungsereignis.

Was aber folgt daraus? Im Blick auf den Dekalog folgte daraus, dass er als Summa der Offenbarung aufgefasst wurde. So sagte es Philon von Alexandrien (de Decalogo § 154), ebenso hören wir's aus jenem oft zitierten Dictum von Resch Laqisch aus TB Berakhot 5a, in dem es heisst:

«R. Lewi ben Hama sagte im Namen des R. Schimon ben Laqisch: Was bedeutet es, dass geschrieben steht: 'Ich will dir die Tafeln aus Stein geben, die Torah und die Gebote, die ich aufgeschrieben habe, dass man sie lehre? (Ex 24,12) Die Tafeln – das sind die Zehn Gebote; die Torah – das ist die Schrift; und die Gebote – das ist die Mischnah; die ich aufgeschrieben

habe – das sind die Propheten und die Schriften; dass man sie lehre – das ist die Gemara. Das lehrt: dass dies alles dem Mose am Sinai gegeben worden ist».

Angesichts dieses Zeugnisses stellt sich jetzt die Frage, ob sich Vergleichbares auch im Blick auf Muhammads Pflichtenkodex sagen lässt. Ich meine, ja. So möchte ich denn jetzt im dritten Teil die Aufmerksamkeit auf einen Text lenken, der ein deutliches Beispiel dafür ist, dass man Muhammads Pflichtenkodex tatsächlich als Summa der Lehre angesehen hat.

3) Der Pflichtenkodex als Summa der Lehre des Islam

Wie stark Muhammad selber seinen Pflichtenkodex als Inbegriff, als Summa seiner Lehre und zugleich als in gewissem Sinne normative Gebotsreihe empfunden hat, belegen die vorhin bereits aufgezählten Tugendkataloge ebenso wie die Gemeinderegel, auf die ich hier indessen nicht näher eingehen möchte. Wesentlich aufschlussreicher scheint mir hier ein Text zu sein, der davon Zeugnis gibt, wie ausserhalb des Korans, also im frühen Islam, Muhammads Pflichtenkodex aufgefasst worden ist. Für die Relevanz des Pflichtenkodex gibt es nämlich nicht nur innerkoranische Belege. Und vielleicht hat gerade die ausserkoranische Evidenz, auf die ich jetzt kurz eingehen möchte, weitaus stärkere Beweiskraft. Es ist dies freilich nicht der einzige ausserkoranische Beleg, doch möge er als *pars pro toto* genügen.

Ibn Hischam berichtet in seiner «Sira des Propheten», seiner Prophetenbiographie (Bd. 1, S. 336) von einer Begegnung, einem Gespräch, das zwischen Dschaʿfar ibn Abi Talib und dem äthiopischen Negus stattgefunden hat. Äusserer Anlass für diese Begegnung war die sog. «erste Hidschra», d.h. die Flucht einer Gruppe Getreuer Muhammads aus Mekka nach Äthiopien im Jahre 615. Während dieses von Ibn Hischab mitgeteilten Gespräches befragte der Negus Dschaʿfar ibn Abi Talib nicht nur nach den Umständen der Flucht der Muslime, sondern erkundigt sich vor allem eingehend nach ihrem Glauben, nach ihrer Religion, nach der Lehre, der sie anhängen. Die Antwort, die Dschaʿfar ibn Abi Talib darauf dem Negus erteilt, ist ausserordentlich bedeutsam und verdient es, hier zitiert zu werden. Dschaʿfar ibn Abi Talib beginnt zunächst mit einem Exkurs in die eigene Vergangenheit:

«Wir waren unwissende Heiden, beteten Götzen an, assen Totes, trieben Unzucht, zerrissen die Blutsbande, beachteten nicht das Recht des Nächsten, der Stärkere unterdrückte bei uns den Schwächeren».

In scharfer Antithese zu dem bisher Gesagten fährt er dann aber fort:

«So waren wir, bis Allah uns einen Gesandten, aus unserer Mitte erwählt, sandte, dessen Herkunft wir kannten, ebenso dessen Ehrbarkeit, Aufrichtigkeit und Treue, der uns zu Allah rief, der uns gebot, Ihm nichts beizugesellen, Allah allein zu verehren, uns von den steinernen Götzen zu trennen, die wir und unsere Väter angebetet haben. Er gebot uns, Allah allein zu verehren und ihm nichts beizugesellen. Und er gebot uns, abzulassen von dem, was verboten ist und vom Blut/Toten. Er verbot uns Unzucht. Er gebot uns, die Familienbande zu achten und das Recht des Nächsten zu wahren. Und er verbot uns, uns dem Besitz der Waise zu nähern. Er gebot uns, ehrerbietige Rede zu führen und gute Werke zu tun, nicht als Lügenzeuge auszusagen und ehrbare Frauen nicht zu verleumden. Und er gebot uns, die Pflichten des Betens, des Almosengebens und des Fastens zu erfüllen».

Es mag hier dahingestellt bleiben, ob dieses Gespräch tatsächlich stattgefunden hat oder nicht. Der Tradent, Umm Salama, soll immerhin Augen-und Ohrenzeuge gewesen sein – so zumindest der Bericht. Aber selbst wenn dieses Gespräch nur eine literarische Fiktion ist, und dies scheint mir mehr als wahrscheinlich zu sein, ist dessen Bedeutsamkeit dadurch dennoch nicht geschmälert. Wichtig bleibt, dass der Tradent oder Ibn Hisham den Inhalt dessen, was Dschaʿfar ibn Abi Talib im zweiten Teil seiner Antwort an den Negus ausführt, als «umur al-Islam», als «Prinzipien des Islam», also als die zentralen Lehrinhalte des Islam deklariert. Die enge Verwandtschaft, ja Anlehnung und Wiederaufnahme von Formulierungen aus dem Pflichtenkodex fällt auf. Und in dieser engen Verwandtschaft, die durchaus nichts Zufälliges ist, meine ich eine Bestätigung für meine These gefunden zu haben, dass der Pflichtenkodex nicht nur von Muhammad, sondern mindestens auch in der Frühe des Islams von den Muslimen als Summa der Lehre aufgefasst worden ist. Das gilt auch dann, oder gerade erst recht, wenn man davon ausgeht, dass das von Ibn Hisham mitgeteilte Gespräch zwischen Dschaʿfar ibn Abi Talib und dem Negus nicht authentisch, sondern bewusste literarische Fiktion aufgrund des Korans ist

Wenn man dazu noch berücksichtigt, dass noch Schams ad-Din adh-Dhahabi im 13.Jhd. in seinem Buche «Kitab al-kabaʿir» («Buch der grossen Sünden») am Anfang die Frage verhandelte, ob es im Islam eine normative Gebotsreihe gibt im Sinne jener «umur al-Islam», jener «Prinzipien des Islam» als Summa der Lehre, und er als Bestätigung immerhin einige Sieben-Gebote-Reihen zu nennen vermag, die er der Hadith-Literatur entnommen hat, wenn man dies alles also berücksichtigt, dann scheint es mir unzweifelhaft zu sein, dass es nicht nur irgendeine solche normative Gebotsreihe einmal gegeben hat, sondern dass diese, vergleicht man die bei Schams ad-Din adh-Dhahabi mitgeteilten Gebotsreihen mit dem

Pflichtenkodex, ganz offensichtlich Muhammads Pflichtenkodex war, der einst diese zentrale Stellung und Bedeutung gehabt hat.

Die Frage stellt sich nun: Wenn es wirklich so klar und eindeutig ist, dass Muhammads Pflichtenkodex einst als Summa der Lehre galt, wofür es – wie gesagt – nicht nur den zitierten, sondern noch weitere Belege gibt, die Gleiches bezeugen, wenn es also so ist, warum hat dann dieser Pflichtenkodex seinen Platz und seine Bedeutung als diese Summa eingebüsst?

Eine Antwort auf diese Frage will ich nun im vierten und letzten Teil meiner Betrachtungen versuchen zu geben.

4) Das erste Gebot – das ist die ganze Lehre

Zwei Gründe meine ich für die Zurückdrängung des Pflichtenkodex als normativer Gebotsreihe namhaft machen zu können. Das ist zunächst die Erkenntnis, dass alle koranischen Gebote prinzipiell gleichwertig sind. Folglich reihte man die Gebote des Pflichtenkodex in die Reihe der übrigen Gebote des Korans ein. Ibn Arabis «Kitab als-wassaya» («Buch der Gebote») und Schams ad-Din adh-Dhahabis «Kitab al-kaba^oir» («Buch der grossen Sünden») wären immerhin zwei interessante und aufschlussreiche Belege dafür.

In dieser Hinsicht teilte der Pflichtenkodex das Schicksal, das auch dem biblischen Dekalog zumindest in einem Teil der jüdischen Tradition beschieden war. Kein geringerer als Moscheh ben Maimon war es schliesslich, der in seinem «Sefer ha-mizwôt» («Buch der Gebote») die Zehn Gebote des Dekalogs – da er die Imperative zählte, kam er auf vierzehn Gebote im Dekalog – als mizwôt Nummer 25 bis 38 in die Reihe der 613 mizwôt der Torah eingliederte, in der sie bis heute ihren Platz behalten haben (Abraham Stern, *Sepher minchat Avraham*, Nagyvárad 5702/1942, S. 30-39). Zwar nennt Maimonides den Dekalog noch «assl at-taschri^c», die «Hauptgesetzgebung» oder die «grundlegende Offenbarung», was den «umur al-Islam», den «Prinzipien des Islam» bei Ibn Hischam genau entspricht, doch vermeidet er es ganz, den Dekalog als Gebotsreihe mit normativem Charakter zu exponieren, wie es übrigens schon einige Talmudweisen vor ihm getan haben.

Der andere Grund für die Zurückdrängung des Pflichtenkodex aber, und dies ist sicher der entscheidende, ist in einer persönlichen Überzeugung Muhammads zu finden, die auf tiefer Frömmigkeit und theologischer Einsicht beruht. Ausgesprochen finde ich sie in der inclusio des Pflichtenkodex, auf die ich schon aufmerksam gemacht habe, ohne sie freilich genauerer Betrachtung zu würdigen. Dies muss an dieser Stelle nachgeholt werden.

Die inclusio des Pflichtenkodex bildete das Gebot *«Setze nicht neben Allah eine andere Gottheit»*. Und dieses Gebot ist in deutlicher Parallele zu jenem vorhin als pars pro toto des Dekalogs apostrophierten Gebotes aus Sura 17,2 formuliert, das da lautete:

«und geboten darin: dass sie niemanden ausser Mir als den annehmen als den, der ihr Schicksal lenkt».

Auch an dieser Stelle, wie schon öfter, ist die Parallelität nichts Zufälliges, sondern sichtbarer Beleg dafür, dass das biblische 1. und 2. Gebot, also die Aufforderung zur alleinigen Verehrung Gottes/Allahs bei Muhammad ebenso wie in der Bibel und in der jüdischen Tradition unbestreitbar im Mittelpunkt steht. Die Tatsache aber, dass es als inclusio des Pflichtenkodex begegnet, verleiht ihm zudem noch ein besonderes Gewicht, denn für Muhammad ist es mehr als pars pro toto. Es ist die eigentliche Quelle, aus der alle übrigen Gebote fließen, wie der ganze Pflichtenkodex nur eine Explikation dessen ist, was in diesem einen Gebot enthalten ist.

Muhammad teilt hier jene Ansichten aus der jüdischen Tradition, die Baruch Graubard folgendermassen zusammengefasst hat (*«Gelesen in den Büchern Mose»*, München 1965, S. 126-127): *«Die ersten Worte auf den Tafeln der Zehn Gebote bedeuten das Grundgesetz im Judentum, die Quelle, aus der jede weitere Entwicklung und Erläuterung des Gesetzes geflossen ist. (...) Unsere Weisen, Schriftgelehrten, Kommentatoren und Kodifikatoren sehen sich nämlich eigentlich nur als Erklärer und Deuter des ersten am Sinai gegebenen Grundgesetzes und empfinden das ganze Gesetz, das sich durch Jahrtausende entwickelt hat, als im Worte "Ich bin" am Sinai gegeben»*.

Welche Konsequenzen sich daraus ergeben, illustriert höchst eindrücklich ein Gespräch, das zwischen R.Re^uven und einem ungenannten Philosophen stattgefunden hat und in TosScheu^cot III,7 mitgeteilt ist. Darin heisst es:

Einmal hielt R. Re^uven den Schabbat in Tiberias. Dort traf ihn ein Philosoph und fragte ihn: "Wer ist der Gehassteste in der Welt?" R.Re^uven antwortete: "Derjenige, der den leugnet, der ihn geschaffen". Da fragte jener: "Wie das?" R.Re^uven antwortete: "Ehre deinen Vater und deine Mutter, morde nicht, buhle nicht, stiehl nicht, aussage nicht gegen deinen Nächsten als Lügenzeuge, begehre nicht (was deines Nächsten ist). Aber niemand leugnet dies, solange er nicht die Hauptsache (Gott) geleugnet hat, und niemand begibt sich auf den Weg der Gebotsübertretung, solange er nicht den geleugnet hat, der ihm dies nicht zu tun geboten hat».

Zweierlei ist an R.Re^uvens Antwort in unserem Zusammenhang hier von Belang. Das ist zum einen das Betonen der Einheit Gottes: der Schöpfergott ist identisch mit dem Gott, der die Gebote gegeben hat,

Leugnung des Schöpfergottes führt daher eo ipso zur Leugnung des Gottes, der die Gebote gegeben hat bzw. ist gleichbedeutend damit, wie umgekehrt Leugnung des Gottes, der die Gebote gegeben hat, eo ipso Leugnung des Schöpfergottes ist. Und das ist zum anderen die unmittelbare Zusammengehörigkeit von Bekenntnis zu diesem Einen Gott und Erfüllung der von Ihm erlassenen Gebote. Wie jede Gebotsübertretung die Leugnung dessen, der sie gegeben hat, voraussetzt, also deren sichtbarer Beweis ist, so muss umgekehrt das Bekenntnis zu diesem Einen Gott notwendigerweise die Gebotserfüllung zur Folge haben.

Und genau diese hier skizzierte Zusammengehörigkeit von Bekenntnis und Gebotserfüllung war auch für Muhammad der Grund dafür, dass er weniger am konkreten Gesetz bzw. Gebot als vielmehr an der Paränese, der Ermahnung zu einwandfreiem, bekenntnisgemässen ethischen Handeln, interessiert war und darauf wertlegte. Zeit seines Lebens blieb er davon überzeugt, dass das gemeinsame Bekenntnis zur absoluten Einzig- und Ausschliesslichkeit Allahs, zu dem er unablässig aufrief, letzten Endes genügt, das Menschsein so entscheidend zu prägen, dass es eigentlich keines weiteren Gebotes als Quelle sittlichen Handelns mehr bedürfe: Die Macht des gemeinsamen Bekenntnisses macht im Grunde einen Pflichten- oder Gesetzeskodex überflüssig!

Und interessanterweise wird diese Ansicht bis heute von den Muslimen vertreten. Abd ar-Rahman Azzam schreibt z.B. (zit. nach Johan Bouman, «Gott und Mensch im Koran», Darmstadt 1977, S.24): «Genauso wie Polytheismus (...) Tyrannei und Egoismus mit sich bringt, so sind Gerechtigkeit und Rechtmässigkeit mit tauhid (Monotheismus) verbunden. Deshalb ist das höchste Ziel der Botschaft Muhammads dieser Glaube an Gott allein. Und deshalb sagt der Koran auch, dass, wer gegen diesen Glauben sündigt, keine Vergebung erhalten wird. Bestünde eine Gesellschaft aus solchen Gläubigen, dann würde sie aufrechterhalten werden durch Gnade und wohlütig sein, denn die traditionelle Grundlehre des Islam besagt: "Wahrlich, niemand ist ein Gläubiger unter euch, wenn er nicht seinem Bruder dasselbe wünscht, was er sich selber wünscht", "den Barmherzigen wird vom Barmherzigen Barmherzigkeit gezeigt" und "zeige Barmherzigkeit denjenigen, die auf Erden sind, und derjenige, der im Himmel ist, wird euch Barmherzigkeit zeigen". Dieses sind also die Voraussetzungen für eine glückliche Gesellschaft».

Kann es angesichts dieser Überzeugung noch überraschen, dass man hier auf einen Kodex als Summa der Lehre verzichten kann? Hier genügt ein einziges Gebot: «Setze also neben Allah nicht eine andere Gottheit, oder du wirst (am Ende) in das Gehinnom geworfen, getadelt und verstossen».