

Dжихад – ein multidimensionaler Begriff unter besonderer Berücksichtigung der spirituellen Dimension¹

Rüdiger Lohlker

Summary

According to Rüdiger Lohlker it is necessary to consider explicit terms like Jihad in the context of their usage, instead of ordinarily placing it in the context of military understandings. In this, canonical texts may be considered as religious works on the one hand read individually and at the same time re-contextualised in the aftermath. Lohlker denotes that the mere military Jihad is a mainly on and off appearance and delivered by the mere radicalisation of certain groups of people. The term, however, in the religious secondary literature is separated into a small and a great Jihad. The latter means a row of disciplinary measures of the instinctively driven human nature, at the same time a description of the internal soul and spiritual struggle between the orthodox human reason and the sinful temptation. Lohlker concludes that the mere militant interpretation of the term Jihad is stigmatised and not sufficiently explained in order to grasp its conceptual and spiritual context which lies beyond.



Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sind zwei Aussagen Angelika Neuwirths zur Schriftlektüre.² Die erste: »Sollte die kanonische Geltung

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine modifizierte Version der Urfassung. Im Wiederabdruck bezieht Rüdiger Lohlker schiitische Quellen in seine Argumentationskette mit ein und rückt mithin die Debatte um den Djihad in ein neues Licht. Ein solches Unternehmen trägt zur Abrundung der Thematik des Heftes bei.

² Für einen Versuch, vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Islam und Gewalt zu reflektieren, s. Rüdiger Lohlker, »Islam und Gewalt«, in Wolfgang Palaver u.a. (Hrsg.): *Aufgeklärte Apokalyptik: Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung*, Innsbruck 2007, S. 67-83.

heiliger Schriften aber nicht eher als epistemologischer ›Filter‹ wirken, der dem Leser zusätzliche Prozesse des Neubedenkens und der Rekontextualisierung abverlangt? Konkret: Ist kanonischen Texten nicht ein besonderer, aus der [...] Praxis hervorgegangener, hermeneutischer Code zu eigen? Der sie vor einer – zu keiner Zeit intendierten – Lektüre im Buchstabensinn bewahrt?«³

Dazu sei noch ein zweiter Gedanke genommen. Gerade die Kanonizität einer heiligen Schrift sperrt sich dagegen, simplifiziert zu werden; ihre Vielschichtigkeit, die aus einer Reihe von Traditionen erwächst, lässt eine einfache universalistische Umdeutung im jeweils spezifischen Kontext nicht zu.⁴ In diesem Sinne sollen hier durch eine historische angemessene Lektüre Prozesse des Neubedenkens unternommen werden. Gegenstand ist der höchst umstrittene Begriff des Djihad.

Das Verständnis des Begriffs des Djihads wird häufig durch die Betonung der rein militärischen Dimension eingeschränkt. Versuche, diese Beschränktheit aufzubrechen, rekurrieren zumeist auf die einfache Gegenüberstellung des ›kleinen‹ und ›großen‹ Djihads. Dabei steht der islamischen Tradition⁵ folgend der militärische als kleiner Djihad dem großen Djihad als Kampf gegen die Triebseele (nafs)⁶ nach. Einige Werke geben auch eine umfassendere Perspektive.⁷

³ Neuwirth, Angelika: *Gewalttexte und Versöhnungsliturgien im Judentum, Christentum im Islam*, in Christoph Wulf u.a. (Hrsg.): *Europäisch und islamisch geprägte Länder im Dialog: Gewalt, Religion und interkulturelle Verständigung*, Berlin 2006, S.49-61, hier S. 50. Der Bezug auf die kultisch-rituelle Praxis ist hier ausgelassen, um spätere textuelle Praktiken einzubeziehen.

⁴ Ebenda, S. 61.

⁵ Wenn hier von islamischer Tradition gesprochen wird, bezieht sich dies auf Talal Asads Begriff, der den Islam als diskursive Tradition versteht und damit in der Begriffskonstitution schon Essentialisierungen vermeidet.

⁶ Diese Bedeutung verweist uns darauf, dass wir uns jenseits der legalistischen Sphäre weit hinein in den Bereichen sufischer, philosophischer und theologischer Diskussion bewegen (s.u.).

⁷ Als Beispiel sei Alfred Morabia, *Le gihad dans l'Islam médiéval*, Paris 1993 genannt. In der folgenden Darstellung wird allerdings auf eine ausführliche Diskussion der Sekundärliteratur verzichtet.

Militärischer Djihad

Die Betonung der militärischen Dimension hat sich ungefähr im neunten Jahrhundert in der juristischen und administrativen durchgesetzt.⁸ Zieht man aber andere Literatur heran, erhält man eine andere Perspektive und kann andere Dimensionen des Begriffes Djihad erkennen. Natürlich wurde immer wieder über militärischen Djihad geschrieben. Dies zu ignorieren, wäre begriffsgeschichtlich unseriös. Aber in den Vordergrund tritt dieser Aspekt nur in bestimmten historischen Momenten.

So ist inzwischen eindeutig belegt, dass z. B. zur Zeit des ersten Kreuzzuges eine explizite Predigt des militärischen Djihad – und eine entsprechende Produktion von Schriften – im unmittelbar mit dem Kreuzzug konfrontierten Damaskus nicht festzustellen war.⁹ Erst unter Nūr ad-dīn Zengī (reg. 1146-1174) entwickelte sich eine rege Propaganda für einen militärischen Djihad, die wesentlich getragen wurde von Personen, die im Zuge dieses Kreuzzuges aus ihren Heimatorten vertrieben wurden. So verfasste der Damaszener Historiker Ibn Asākir (gest. 1176) eine für die Erneuerung des militärischen Djihadgedankens bedeutsame Hadithsammlung.¹⁰

Auch wenn die Rechts- und solch andere Literatur einen anderen Eindruck zu vermitteln scheint, den einer fortdauernden Dominanz des militärischen Djihadbegriffs, weisen diese Momente der Begriffsgeschichte deutlich auf die Notwendigkeit der bewussten Wiederbetonung dieses Aspektes in Zeiten der Bedrohung darauf hin, dass zu anderen Zeiten andere Aspekte bedeutsamer waren.

Aber auch in Kriegszeiten kann es eine entspannte Sicht des Djihad geben. So wird von einem sufischen Einsiedler vom Beginn des 12. Jahrhunderts n. Chr. berichtet, er habe begierig den Tod im Kampf gesucht. Eines Tages ritt er mit dem Erzähler in der Nähe des Krak des Chevaliers. In der Morgendämmerung schien es so, als würden sich christliche Ritter (*ispitār*) nähern. »Er rief aus: ›Gott ist groß! Dies ist ein gesegneter Tag für dich! Heute werde ich zu meinem Freund [Gott] kommen!‹ Er trieb [seinen Esel] gegen sie mit gezogenem Schwert. Ich sagte zu mir: Ein alter Mann auf

⁸ Afsaruddin, Asma: *Views of Jihad throughout History*, in: *Religion Compass* 1 (2007), S.165-169, hier S. 167.

⁹ Mourad, Suleiman A. und James E. Lindsay: *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period*, Leiden 2013, S. 33ff.

¹⁰ Ebenda.

einem Esel, in seiner Hand das Schwert gezogen und reitet gegen die Franken. Nach einer Stunde waren sie plötzlich vor uns. Es waren hundert Wildesel!«¹¹

Diese erquickliche, eines Don Quixote würdige Geschichte, zeigt weniger die Weltfremdheit eines Einsiedlers als die Möglichkeit, auch in angespannter Lage über den militärischen Dihad noch humoristisch zu reden. Fügen wir hinzu, dass auch engagierte Prediger, die zum Kampf gegen die christlichen Kreuzfahrer aufriefen, schlicht damit beschieden werden konnten, dies sei Sache der regulären Armee¹², wird es zweifelhaft, dass der militärische Dihad den Kern der Dihadvorstellung ausgemacht hat. Für manche gelehrte Diskurse war es sicher so, aber diese wenig frommen historischen Berichte zeigen, dass es durchaus andere Sichtweisen gab.

Wir wenden uns deshalb jetzt wieder theoretischen Diskursen zu, die eine andere Dimension des Konzeptes Dihad zeigen, seine spirituelle Dimension!

Ratgeberliteratur

Wenden wir uns dafür zuerst der ethischen Ratgeberliteratur zu! Das anonyme Werk, das wir heranziehen, trägt den Titel ›Baḥr al-favā' ed‹ (›Das Meer des Nützlichen‹) und wurde im zwölften Jahrhundert in Syrien verfasst.¹³ Es handelt sich um einen Fürstenspiegel, also einen erzieherischen Ratgeber für künftige Herrscher. Es ist in persischer Sprache verfasst, enthält aber eine Vielzahl arabischer Zitate aus dem Koran, den Hadithen, aber auch der Dichtung. Dieses Werk steht in einer reichhaltigen Tradition, die von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111) ›Kīmīyā-ye saādat‹ (›Das Elixir der Glückseligkeit‹) bis hin zu arabischsprachigen Werken wie

¹¹ Siehe z.B.: Abū Šāma al-Maqdisī ad-Dimašqī, Šihābaddīn Muḥammad b. Abdarrahmān b. Ismā'īl: *Tarāġim riġāl al-qarnain as-sādis wa's-sābi, Dail ala 'r-Rauqatain*, Ed. Ibrāhīm Šamsaddīn, Beirut 2002, S.191.

¹² S. dafür Danella Talmon-Heller: *Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period*, in: *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean* 14 (2002), S. 131-139, hier S. 135.

¹³ Meisami, Julie Scott (Übers./Komm.): *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Fava'id): A Medieval Islamic Mirror for Princes*, Salt Lake City 1991.

dem ›Mufid al-ulūm‹ (›Das Nützliche der Wissenschaften‹, aus dem 12. Jahrhundert) reicht.¹⁴

Das erste Kapitel des Werkes behandelt den Djihad¹⁵ und thematisiert den Djihad gegen die Triebseele. Diese wird als wichtigster, innerer Feind des Menschen beschrieben. Es wird zwar die Unterscheidung zwischen größerem und kleinerem Djihad gemacht, auch die Unterscheidung zwischen dem Djihad gegen die Triebseele und dem gegen die Ungläubigen findet sich¹⁶, aber in den folgenden Seiten findet sich eine Vielzahl von Aussagen über die Triebseele, die geradezu als größter Ungläubiger bezeichnet wird.¹⁷

Dies wird ergänzt durch Berichte über fromme Personen, die sich immer wieder gegen die Versuchungen der Triebseele in all ihrer Vielfältigkeit durchsetzen. Das zweite Kapitel¹⁸ beschäftigt sich folgerichtig mit dem Kurieren der Triebseele von deren üblen Neigungen, wobei die Abwendung von weltlichen Begierden im Zentrum der Erzählungen steht. Einer weiteren Methode, die Triebseele zu zügeln, widmet sich das dritte Kapitel.¹⁹ Es geht um das Tadeln der Triebseele und beschreibt eine Vielzahl von der Triebseele hervorgerufener Abweichungen von der rechten, mäßigen und ausgewogenen Verhaltensweise. Das vierte und fünfte Kapitel²⁰ behandeln dann den militärischen Djihad und stellen die entsprechenden rechtlichen Regeln dar, für die Adressaten des Werkes ein unverzichtbares Herrscherwissen.

Wir sehen also eine deutliche Vorreihung des spirituellen Kampfes um die rechte Handlungsweise der Menschen, der seinen besonderen Schwerpunkt auf dem Kampf gegen die Triebseele hat. Dabei werden eine Vielzahl von Beispielen aus frühislamischer Zeit, aber auch von späteren sufischen Frommen herangezogen. Die Ausführungen zum militärischen Kampf sind dem gegenüber sekundär.

¹⁴ Van Gelder, Geert Jan: *Mirror for Princes or Vizor for Viziers: The Twelfth-Century Arabic Popular Encyclopedia Mufid al-ulūm and Its Relationship with the Anonymous Persian Bahār al-fawā'id*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 6, 2001, S. 331-338.

¹⁵ Meisami übersetzt hier Meisami, zit. aus S. 13, ›Djihad‹ mit ›holy war‹, was sich durch den Inhalt doch als recht unzureichend erweist.

¹⁶ Ebenda, S. 14.

¹⁷ Ebenda, S. 16.

¹⁸ Ebenda, S. 21ff.

¹⁹ Ebenda, S. 26f.

²⁰ Ebenda, S. 27ff.

Sufische Handbücher

Nachdem wir den Blick auf den Djihad schon etwas dezentriert haben, sei eine weitere Literaturgattung herangezogen. Wichtig für die Entwicklung des Sufismus sind die Institutionalisierungsprozesse seit dem zehnten Jahrhundert²¹, die ihren Ausdruck auch in einer Reihe von sufischen Handbüchern fanden. Eines der populärsten Handbücher ist das Sendschreiben von al-Qušairī (gest. 465/1072). In diesem umfangreichen Werk finden wir auch ein Kapitel über den Djihad.²² Hier wird der Djihad einzig als geistiger Kampf (muğāhada) gefasst. So heißt es: »Ich hörte den Meister Abū Alī ad-Daqqāq sagen: ›Wer sein Äußeres mit dem geistigen Kampf (muğāhada) ziert, dessen Inneres schmückt Gott mit der kontemplativen Schau (mušāhada): *Die aber um unseretwillen kämpfen, werden wir unsere Wege führen.*«²³

In diesem Kapitel wird der Djihad als Kampf um die Zähmung der Triebseele (nafs) verstanden, von der oben schon gesprochen wurde. So heißt es auch: »Wisse: Wurzel und Fundament des geistigen Kampfes ist, dass man die Seele von dem ihr Vertrauten entwöhnt und sie zu jeder Zeit zu dem der Lust Widersprechenden antreibt. Die Seele hat zwei Eigenschaften (die sie vom Guten abhalten): Sie gibt sich ganz den Triebbegierden hin, und sie sträubt sich gegen die Gehorsamstaten.«²⁴

Die Triebseele wird geradezu als Gefängnis, aus dem es auszubrechen gelte.²⁵ Zum Kampf gegen sie trägt ein asketischer Lebenswandel, der sich auf die lebensnotwendigen Dinge beschränkt, bei. Al-Qušairī spricht also von einem Kampf um die Selbstbeherrschung, der zur Befreiung von weltlichen Begierden führt und der zentrale Aspekt des Djihad ist – auch an-Nābulusī hat dies ja deutlich zum Ausdruck gebracht.

²¹ Dies gilt auch für andere Bereiche islamischen Wissens und islamischer Praxis.

²² Ich folge hier der Übersetzung Richard Gramlich (Übers./Komm.): *Das Sendschreiben al-Qušairīs über das Sufitum*, Wiesbaden 1989, mit der Adaptierung, dass ich ›geistiger Kampf‹ statt Gramlichs ›geistlicher Kampf‹ verwende.

²³ Ebenda, S. 155 (mit adaptierter Übersetzung). Die Interpretation des Verses 29, *al-Ankabūt*, Vers 69, als sich auf den geistigen Kampf beziehend, ist deutlich (s.u.).

²⁴ Ebenda, S. 156 (mit adaptierter Übersetzung). Dort heißt es auch: »Es gibt keine Anwendung, die zu einem schöneren Ende führt, als ein Zorn, der durch Sanftmut gebrochen wird und dessen Feuer durch Milde erlischt.«

²⁵ Ebenda, S. 158 (mit adaptierter Übersetzung).

Korankommentare

In den folgenden Zeilen werden wir aus Raumgründen nur Teile von Korankommentaren betrachten können, die einen Einblick in den hier behandelten Begriff des Djihad geben. Für uns werden schiitische Kommentare im Vordergrund stehen, die sonst häufig nicht beachtet werden.

Nizām ad-dīn an-Nīsābūrī

Werfen wir zuerst einen Blick in den Korankommentar des zentralasiatischen Gelehrten Nizām ad-dīn an-Nīsābūrī (gest. um 1330)²⁶, einen Vertreter einer nuancierten zwölferschiitischen Position.²⁷ Er lebte in der kulturell blühenden Zeit der Il-Chane in Iran, Mesopotamien, Anatolien und Zentralasien. Mit ihm bewegen wir uns im Zentrum der religiösen und naturphilosophischen Diskussion der islamischen Welt der damaligen Zeit.

Werfen wir noch einmal einen Blick zurück auf die Frage des Verhältnisses von bewaffnetem und spirituellem Kampf. In seinem Korankommentar ›Ġarā' ib al-Qur' ān‹ zu Sure 3, ›ālimrān‹, 142 lesen wir, dass Djihad und Geduld (ṣabr) untrennbar zusammen gehören.²⁸

Sure 4, ›an-nisā‹, 92-101 ist an-Nīsābūrīs Position im Streit zwischen denen, die ersteren als höher einschätzen, und denen, die den zweiten an die erste Stelle setzen, klar: »was aber die Vorreihung einer Kategorie von ›muğāhidūn‹ gegenüber der anderen betrifft, so« sage dieser Vers: »nein«²⁹, keine Kategorie sei besser als die andere. Was dies bedeutet sehen wir bei anderen Versen.

Es finden sich so folgende Zeilen³⁰ zu Sure 22, ›al-ḥağğ‹, 39ff.: »Er hat die Erlaubnis erteilt: der Handelnde ist entweder Gott, Er sei gepriesen, oder er wurde nicht genannt; das Erlaubte ist der Kampf (qitāl)³¹ gemäß dem Hinweis (dalil) Seines Wortes: ›denjenigen, die bekämpft

²⁶ Zu ihm s. Robert G. Morrison: *Islam and Science. The Intellectual Career of Nizām al-dīn al-Nīsābūrī*, New York 2010.

²⁷ Ebenda, S. 44ff.

²⁸ Nizām ad-dīn al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥusain al-Qummī an-Nīsābūrī, *Tafsīr Ġarā' ib al-Qur' ān wa-rağā' ib al-furqān*, Bd.2, Ed. Zakariyā Umairāt, Beirut 1996, S. 269.

²⁹ Ebenda, S. 479.

³⁰ Zitiert aus Bd. 5, S. 83.

³¹ Hier eben auch als Erleiden des Kampfes zu verstehen (s.u.).

werden/kämpfen‹ (yuqātalūna/ yuqātilūna)³² [...]. Die offenkundige Bedeutung ist, dass die Polytheisten die Gläubigen bekämpfen und diesen die Geduld (ṣabr) anbefohlen wird. Wenn es aktivisch gelesen wird [(also yuqātilūna)], ist seine Bedeutung: Es wurde denjenigen, die danach streben, in Zukunft die Polytheisten zu bekämpfen, erlaubt, sich ihrem Begehren hinzugeben anstelle des Kampfes (qitāl) selber.«³³

Wenn wir die Auslegung weiter verfolgen, wird klarer, worum es an-Nisābūrī geht, wenn davon die Rede ist, dass gekämpft wird, dass getötet und gestorben wird. Wir lesen (zu Vers 58 der Sure)³⁴: »und denjenigen, die ausgewandert sind‹ von der Verwurzelung in der [menschlichen] Natur (ṭabīa) hin zu der Suche nach der [höheren] Wahrheit (ḥaqīqa), ›dann getötet werden‹ durch das Schwert der Aufrichtigkeit (ṣidq) und der [frommen] Übung (riyāda), so dass sie ihre (Trieb-)Seelen reinigen ›oder sterben‹ hinweg von den Eigenschaften des [bloßen] Menschseins, ›wird Gott sicherlich einen schönen Lohn gewähren‹, [also] wird er die Herzen die Süße der höheren Erkenntnis (irfān) gewähren [...].«

Es wird deutlich, dass für an-Nisābūrī der Kampf, arabisch hier ›qitāl‹, ebenfalls eng verbunden ist mit der Geduld, dem Ertragen des Geschicks, das den Menschen bestimmt ist, und zugleich das Dahinsterben der menschlichen Begierden auf dem Weg zu höherer Erkenntnis. Das Begehren nach einer Handlung (hier: nach dem Kampfe) ist möglich, wenn es nicht in die Tat umgesetzt wird. Schauen wir weiter auf den Begriff Djihad! In Sure 22, ›al-ḥaḡḡ‹, 78 lesen wir³⁵: »Und eifert um Gottes willen (ḡāhidū fi 'llāh), wie dafür geeifert werden soll (ḥaqqā ḡihādī)!«

³² Es geht um die passivische oder aktivische Lesart, wobei für den Autor die passivische primär ist. Die diesbezüglichen Passagen werden abgekürzt übersetzt.

³³ An-Nisābūrī erwähnt dann auch die Überlieferung, dass dies der erste Vers sei, in dem den Muslimen das Kämpfen erlaubt worden sei – nachdem es in gewichtigen Versen verboten worden war –, da die ›Polytheisten aus Mekka‹ den Muslimen den Weg versperrten. Deshalb sei diesen der Kampf gegen die Mekkaner erlaubt worden (Ebenda, Bd. 5, S.83). Diese Überlieferung wird vom Autor ergänzend angeführt und zeigt den Ausnahmecharakter der Erlaubnis an. Für an-Nisābūrī ist dagegen die oben gegebene Argumentation primär. Er löst die Auslegung vom konkreten historischen Ereignis.

³⁴ Ebenda, Bd.5, S. 97.

³⁵ In Anlehnung an die Übersetzung von Rudi Paret.

In der Auslegung dieses Teilverses argumentiert an-Nisābūrī, dass es hier um den Kampf gegen die Triebseele (*nafs*) und die menschliche Begierde (*hawā*) gehe. Dies sei der größere Dжихад!³⁶

Damit hat an-Nisābūrī seine exegetische Position beschrieben, führt aber andere Positionen ebenfalls an. Dabei lassen sich zwei exegetische Stränge erkennen. Der schon bekannte, dass militärischer Kampf (*ḡazw*) bei einigen Exegeten gemeint war, und der andere Strang, der sich auf die Aufrechterhaltung des Glaubens und den Kampf gegen die Triebseele bezieht.³⁷

An-Nisābūrī führt seine Auslegung weiter unten fort: »Und eifert um Gotte)s willen, wie dafür geeifert werden soll!« [bedeutet], der Dжихад gegen die Triebseele (*nafs*) durch die Reinigung mit dem Werkzeug [der Befolgung] der Ansprüche [Gottes] und des Verlassens des Vertrauens auf glückliche Umstände, der Dжихад des Herzens (*qalb*) durch dessen Reinigung und das Lostrennen seines Anhaftens an die beiden Seinsphären (*kaunain*)³⁸, der Dжихад des Geistes (*rūḥ*) durch dessen Kostenlassen der Süße [Gottes] (*tahlīya*) mittels des Vergehenlassens seines Daseins in seinem Sein.³⁹

Gehen wir zur Sure 29, ›al-ankabūt‹, 69: »Die aber für uns kämpfen, werden wir wahrlich unsere Wege führen.«, die bereits zuvor erwähnt wurde! Hier fasst sich an-Nisābūrī ebenfalls kurz: »Gemeint ist, dass derjenige, der kämpft (*man ḡāhada*) gegen die Triebseele (*nafs*) oder gegen den Satan (*šaitān*), sei er dschinnenhaft oder menschlich, ›für uns‹, d. h. mit reinem Herzen um unseretwillen und um unseres Wohlgefallens willen, ›werden wir wahrlich unsere Wege führen‹, den Weg zum Paradies (*ḡanna*) oder zum Guten (*ḥair*) durch das Beschenken mit einem Übermaß an Güte und von Gott verliehenem Erfolg.«⁴⁰

Mollā Ṣadrā

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. Ibrāhīm b. Yaḥyā Qawāmī Širāzī (1571/72-ca. 1635/36), bekannt als Mollā Ṣadrā, war einer der bedeutendsten islamischen

³⁶ Ebenda, Bd.5, S. 102.

³⁷ Ebenda, S. 102f.

³⁸ Also Diesseits und Jenseits.

³⁹ Also der Auflösung des geschöpflichen Seins im Sein des Schöpfers. Ebenda, Bd. 5, S. 104.

⁴⁰ Ebenda, S. 397.

Philosophen nach Avicenna. Er hat ebenfalls den Koran kommentiert⁴¹, ein Kommentar, der jetzt in mehreren Bänden gedruckt ist. Verweise auf den Dihad finden wir an wenigen Stellen seines Korankommentares.

In seinem Kommentar zur Sure 1, ›al-fātiḥa‹, finden wir zur Rechtleitung (hudā) die Aussage, dass es drei Stufen gebe: 1) die der Erkenntnis des Guten und Schlechten, 2) das, was Gott dem Gottesknecht gewährt, d. h., die Frucht der Anstrengung (muḡāhada), und 3) »das Licht, das leuchtet in der Welt der Gottesnähe (*wilāya*) nach der Vollendung der Anstrengung.«⁴²

In den Ergänzungen dazu finden wir: »die Frucht der Anstrengung – der Gottesknecht, der durch diese zweite Rechtleitung geführt wird, ja, er ist der Reisende (*musāfir*) von der Schöpfung (*ḥalq*) zu Gott – Er ist erhaben – auf dem Wege der Anstrengung (*muḡāhada*).«⁴³ Hier geht es eindeutig um spirituelle Erfahrungen, denn dem entgegen gesetzt wird die Unzulänglichkeit der rein körperlichen Erfahrung.⁴⁴

Auch wenn Mollā Ṣadrā die weltliche Seite nicht unbeachtet lässt⁴⁵, ist doch an der zweiten Stelle wiederum die spirituelle Seite des Kampfes dominant. Es geht hier wiederum um die Auseinandersetzung mit dem Satan, mit der Triebseele und den menschlichen Begierden. Hier spricht Mollā Ṣadrā in anderer Weise von der Anstrengung, denn er sagt: »Wenn er sich für die menschlichen Begierden anstrengt (*ḡāhada aš-šahwat*) und seine Triebseele nicht beherrscht«⁴⁶, eine klare Aussage, dass in diesem Falle der Mensch auf der falschen Seite kämpft, was Mollā Ṣadrā dann auch mit einem lebhaften Vergleich mit dem Kampf der Engel und der Teufel verdeutlicht.⁴⁷ Hier wird also der Dihad zu einem eindeutig spirituellen Kampf des Menschen auf seiner Reise zu Gott.

Allāma Ṭabāṭabā`ī

Betrachten wir noch einen Kommentar aus dem zwanzigsten Jahrhundert chr. Z.! Es handelt sich um den ausführlichen Korankommentar wohl des

⁴¹ Zu seiner Methode der Kommentierung s. Mullā Ṣadrā Shirāzī, *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Qur'an (Tafsīr Āyat al-Nūr)*, übers. Und komm. v. Latimah-Parveen Peerwani, London 2004.

⁴² Muḡammad b. Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn aš-Širāzī: *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*, Bd. 1, Qom o. J., S. 131.

⁴³ Zitiert aus S. 486.

⁴⁴ Ebenda.

⁴⁵ Zitiert aus Bd. 6, S. 186.

⁴⁶ Zitiert aus Bd. 6, S. 190.

⁴⁷ Ebenda.

hervorragendsten zwölferschiitischen Koranauslegers dieses Jahrhunderts, Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā' ī (1903-1981).⁴⁸

Wir werden aus Raumgründen nur die Passagen über den Dжихад betrachten, damit verbundene Begriffe können nicht berücksichtigt werden.

Zu Sure 5, ›al-mā' ida‹, 35 »und strengt euch an auf seinem Wege«⁴⁹ heißt es im Kommentar von Ṭabāṭabā' ī: »Deshalb wird es hier deutlich, dass mit seiner Aussage ›und strengt euch an auf seinem Wege‹ der Dжихад in allgemeiner Bedeutung gemeint ist, was den Dжихад gegen die Ungläubigen (*kuffār*)⁵⁰ und den Dжихад gegen die Triebseele (*nafs*) meint, denn es gibt keinen textuellen Hinweis (*dalīl*) auf eine Spezifizierung [nur] auf den Dжихад gegen die Ungläubigen.«⁵¹

In Sure 8, ›al-anfāl‹, 15ff. diskutiert Ṭabāṭabā' ī kriegsrechtliche Fragen, in denen es um die Reglementierung kriegerischer Handlungen geht.⁵² Dass kriegerische Handlungen begrenzt sein müssen, erklärt er auch an anderer Stelle, z. B. zu Sure 2, ›al-baqara‹, 190ff., wo es um die Beschränkung der Personen geht, die Kombattantenstatus haben können; für Frauen und Kinder wird es hier explizit verneint (an anderer Stelle werden noch weitere Gruppen genannt). Er beschränkt die kriegerischen Handlungen noch weiter durch den Verweis, dass es um den Kampf der frühen Muslime gegen die Mekkaner gehe.⁵³

In Sure 22, ›al-ḥağğ‹, 39ff. konzentriert sich die Auslegung, dass die frühe muslimische Gemeinschaft in Mekka von den anderen Mekkanern bedroht worden sei. Deshalb seien Mitglieder der Gemeinschaft immer wieder zum Propheten gekommen, um ihn zu bitten, sich wehren zu dürfen. Dieser habe es aber abgelehnt, da er keine entsprechende Offenbarung erhalten habe, die dann mit diesen Versen geschehen sei. Ṭabāṭabā' ī verweist besonders darauf, dass es die Mekkaner gewesen seien, die mit der Ausübung von Gewalt begonnen hatten.⁵⁴

⁴⁸ Zu seiner Biographie s. Hamid Algar: *Allāma Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā' ī*. *Philosopher, Exegete, and Gnostic*, in: *Journal of Islamic Studies* 17 (2006), S. 326-351.

⁴⁹ Auch hier ist in deutschsprachigen Übersetzungen immer wieder nur die Übersetzung ›kämpft‹ (gemeint ist: militärisch) zu finden, die die offenkundige Uneindeutigkeit der koranischen Aussage in unzureichender Weise verengt.

⁵⁰ Andere Verse (s.u.) deuten für Ṭabāṭabā' ī darauf, dass es hier um die Mekkaner geht.

⁵¹ Al-Allāma as-Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā' ī: *Al-Mizān fi tafsīr al-Qur'ān*, Bd.5, Beirut 1997, S. 335.

⁵² Zitiert aus Bd. 9, S. 34ff.

⁵³ Zitiert aus Bd. 2, S. 61.

⁵⁴ Zitiert aus Bd. 14, S. 383ff.

In Sure 22, ›al-ḥağğ‹, 78 kommentiert Ṭabāṭabāi gehe es um die äußerste Anstrengung dem Feind gegenüber. Dies beziehe sich nach Meinung der Mehrheit der Koranausleger auf den militärischen Kampf (*qitāl*). »Aber vielleicht kann die Bedeutung von Feind (*adūw*) ausgeweitet werden, so dass sie alles umfasst von dem man Böses erwartet, wie den Satan, der den Menschen in die Irre führt, und die vom Bösen beherrschte Triebseele (*al-nafs al-imāra bi's-sū*). [...] Es ist offensichtlich, dass mit Dschihad in diesem Vers die allgemeinere Bedeutung gemeint ist.«⁵⁵

Im Kommentar zur Sure 29, ›al-ankabūt‹, 6-8, wird Dihad (ḡihād) und ›muğāhada‹ als Aufwenden von Kraft (*tāqa*)⁵⁶ definiert, die abhängig seien von der Glaubensüberzeugung (*īmān*) und der Geduld (*ṣabr*), die gegen ablehnenswerte Handlungen einzusetzen seien. Dihad sei also Glaubensüberzeugung und fromme Tat (*al-amal aṣ-ṣāliḥ*). Etwas später wird darauf hingewiesen, dass die Anstrengung auch die Rede gegen die – mekkanische – Variante des Polytheismus beinhalte.⁵⁷ Zu Sure 29, al-ankabūt, 69 unterscheidet Allāma Ṭabāṭabāi drei Arten von Dihad: »die Anstrengung (*muğāhada*) gegen den äußeren Feind, die Anstrengung gegen den Satan, die Anstrengung gegen die Triebseele (*nafs*).«⁵⁸ Hier wird die dreifache Natur des Dihad zwischen Verteidigungskrieg, dem spirituellen Kampf gegen das Böse und den inneren Kampf angesprochen.

Zu Sure 49, ›al-ḥuğurāt‹, 15: »Die [wahren] Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und seinen Gesandten glauben und hierauf nicht Zweifel hegen, und die mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Gottes willen sich anstrengen. Sie sind es, die es ehrlich meinen.« lesen wir: »Die Anstrengung (*muğāhada*) ist die Aufwendung von Anstrengung und Kraft, ›um Gottes willen‹ (*fī sabīl Allāh*) ist seine Religion (*dīn*). Bei der Anstrengung ›mit ihrem Vermögen und in eigener Person‹ gehe es um die Aufwendung finanzieller Mittel je nach Fähigkeit wie im Falle der Reinigungsabgabe (*zakāt*) und andere Abgaben und die Leistungen körperlicher Art wie Gebet, Fasten, Pilgerfahrt und ähnliche Handlungen.«⁵⁹

⁵⁵ Zitiert aus Bd. 14, S. 414.

⁵⁶ Diese Beziehung wird auch in Sure 16, *al-naḥl*, 37 (op. cit. Bd. 12: 246) Sure 35, *al-fāṭir*, 41 (Zitiert aus Bd. 17: 56) hergestellt.

⁵⁷ Zitiert aus Bd. 16, S. 105f.

⁵⁸ Zitiert aus Bd. 16, S. 156; Ṭabāṭabāi verweist auf ähnliche Aussagen bei al-Rāğib al-İṣfahāni (gest. Anfang 11 Jhdt.), wohl aus seinen *Mufradāt*; s. zu ihm Geert van Gelder, Artikel *Rāğeb Eṣfahāni* in der Encyclopaedia Iranica.

⁵⁹ Zitiert aus Bd. 18, S. 333 (auch das Zitat).

Fassen wir zusammen: Wir sehen, dass Allāma Ṭabāṭabāī zwar die historische kriegerische Auseinandersetzung anerkennt, auch Regeln für die kriegerische Auseinandersetzung ableitet, aber doch die Auseinandersetzung mit dem Bösen in Gestalt Satans und mit der Triebseele deutlich hervorhebt.

Noch einmal eine sufische Sicht

Vermutlich die bedeutendste Gestalt des Sufismus dürfte Muḥyī ad-Dīn Ibn Arabī (1165-1240)⁶⁰ sein, dessen Gedanken sowohl von sunnitischer als auch von schiitischer Seite aufgenommen wurden. Er argumentiert in seinen ›Futūḥāt al-makkīya‹, dass der Djihad bzw. die Anstrengung (muḡāhada)⁶¹ heiße, die Triebseele (nafs) zu unterwerfen, in höchster Stufe heiße dies die ›Vernichtung der Seelen‹ (itlāf al-muhaḡ).⁶² Diese Vernichtung bedeute aber keinen Tod; dies sei eine fehlerhafte Analogie. Die den Djihad ausübenden Personen würden nicht sterben im Sinne der sonstigen Formen des Todes. Hier irren, so Ibn Arabī mit detaillierten Argumenten, die Gelehrten!⁶³ Er sagt: »Da die Vernichtung der Seelen die größte Form der Mühseligkeit für die Triebseelen ist, deshalb wird sie Djihad⁶⁴ genannt.«⁶⁵ Er unterscheidet zwei Arten von Triebseelen, die eine, die an der Welt haftet, die andere, die das Leben in der Welt als Annäherung an Gott verstehe. Die *muḡāhidūn*, die sich für die Mühen der zweiten Art der Seelen entscheiden, erstreben das, »was der Reisende auf seinem furchteinflößenden Weg tut.«⁶⁶ Beide setzten alles aufs Spiel, um ihr Ziel zu erreichen. Der Gläubige (mu' min) schließlich habe keine (Trieb-)Seele, sprich: tierische Triebseele.⁶⁷ Erwähnt sei noch, dass sich hier bei Ibn Arabī noch der Begriff des allgemeinen

⁶⁰ Zu seiner Biographie s. Claude Addas: *The Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabī*, Cambridge 1993.

⁶¹ Hier findet sich also schon in früherer Zeit ein Begriff, der uns bereits Mollā Ṣadrā begegnet ist.

⁶² Muḥyī ad-dīn Ibn Arabī, *Futūḥāt al-makkīya*, Bd. 13, Ed. Uṭmān Yaḥyā/Ibrāhīm Madkūr, Kairo 1990, S.325; hier greift die Interpretation von Muhammed Chaouki Zine, ›Guerre et paix intérieure chez Ibn 'Arabī‹, in *Ishraq* 3, 2012, S. 176-186, hier S. 178f., zu kurz.

⁶³ Ebenda, S. 325ff.

⁶⁴ Wir gehen nicht fehl in der Annahme, dass wir den Begriff hier als äußerste Anstrengung zu verstehen haben.

⁶⁵ Ebenda, S. 327.

⁶⁶ Ebenda, S. 328.

⁶⁷ Ebenda, S. 331.

Djihad (ǧihād āmm) für die muǧāhidūn findet, die die höchste Stufe der Gottesnähe erreicht haben.⁶⁸

Wir können hier geradezu idealtypisch die Verschmelzung des DjihadBegriffs mit der inneren Auseinandersetzung des Menschen mit dem Ziel der Annäherung an Gott finden.

Zum Schluss

Es sei noch eine Stimme aus Südasien zitiert. Der große Dichter Mirzā Asadullāh Khān Ghālib (1797–1869)⁶⁹, der Verse in Persisch und Urdu verfasst hat und in einer von Ibn Arabī beeinflussten Tradition steht, hat gesagt: »O, nicht alle Dinge im Leben sind leicht,/man muss sogar kämpfen, um menschlich zu sein.«⁷⁰ Dies kann als die Hauptdimension des Djihad bezeichnet werden: Der Kampf gegen alle Beschränkungen darum, menschlich in vollem Umfang zu sein. Alles andere ist sekundär.

Weiterführende Literatur des Autors:

Lohlker, Rüdiger: *Islam*. Eine Ideengeschichte, Facultas 2008.

–: *Islamisches Recht*, Facultas 2012.

⁶⁸ Ebenda, S. 332ff.

⁶⁹ Ralph Russell, *Ghalib – Life and Letters*, Delhi 1994.

⁷⁰ Jalal, Ayesha: *Partisans of Allah. Jihad in South Asia*, Cambridge, London 2008, S. 4.