

HORST BÜRKLE · STARNBERG

KAMPF IM NAMEN DER RELIGION

Vom «Heiligen Krieg» zu den Gebeten für den Frieden in Assisi

Vorgänge wie der Angriff auf das World Trade Center in New York am 11. September vorigen Jahres, die Auseinandersetzungen zwischen arabischen und jüdischen Ansprüchen auf palästinensisches Territorium, der Grenzstreit in Kaschmir und die Kämpfe um ein eigenes hinduistisches Gebiet auf Sri Lanka – die Aufzählung der Konfliktherde in der heutigen Weltlage ließe sich fortsetzen. In diesen wie in anderen Auseinandersetzungen sind religiöse Motive und politischer Machtanspruch oftmals eng miteinander verflochten. In vielen Fällen lassen sie sich nicht voneinander trennen. Sie stellen im Blick auf die Eigenart und das völkische, geschichtlich gewachsene Profil der sich bekämpfenden Ethnien eine brisante Mischung von kulturellen und religiösen Charakteristika mit heutigen Interessenansprüchen dar.

In dieser Hinsicht kommt ein Zusammenhang zum Tragen, der für viele Religionen konstitutiv ist. Die in der Abstammung begründete Zugehörigkeit bildet die Grundlage. «Blut und Boden» gehören dann zu den verborgenen oder auch öffentlich verteidigten Komponenten einer solchen Religionsgemeinschaft. Das schloss in der Geschichte der Religionen Begegnungen, gegenseitige Einflüsse und Vermischungsprozesse (Synkretismus) nicht aus. Zur Selbstbehauptung der jeweiligen Identität in Religion und Kultur gehörte aber auch der in ihrem Namen geführte Kampf.

Die Religionen der Antike kannten den Kampf als Auftrag und namens der dem eigenen Territorium verbundenen Götter. In den sog. Stammes- oder Naturreligionen wird die Kraft der Ahnengötter in den Kämpfen zwischen den Ethnien rituell vermittelt und zum Einsatz gebracht. In der in Indien am meisten verbreiteten heiligen Schrift des Hinduismus, der Bhagavadgita, erscheint der Gott Krishna auf dem Kampffeld, um den Angehörigen der Kriegerkaste an seine ihm eigene Pflicht (*svadharma*) zur

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

Kriegsführung zu erinnern. Im Konfuzianismus Chinas hat der kämpferische Einsatz für den Herrscher als den «Himmelsohn» seine ethisch verpflichtende Grundlage. Der Kampf als Selbstaufopferung ist im japanischen Shintoismus der unmittelbarste Weg, unter die Namen derjenigen aufgenommen zu werden, denen in der Nation bleibende vergöttlichende Ahnenverehrung zuteil wird. Eine Ausnahme bildet der Buddhismus in seiner hinayanistischen mönchischen Ursprungsform. Für ihn entfällt mit der individuellen Absage an die an das Dasein fesselnden Bindungen im Blick auf das angestrebte Ziel (*nirvana*) jede Motivation für eine kämpferische Einstellung. Vergleichbar den yogischen Traditionen Indiens zielen hier die methodischen Einübungen darauf, zeitliche Existenzbezüge insgesamt zum Erlöschen zu bringen.

Welche Rolle aber spielen Kampf und Territorium in den drei im Monotheismus verwandten Religionen, im Gottesglauben Israels, der Christen und der Muslime?

Die Frage richtet sich nicht an die Kriege, die im Verlauf der Geschichte dieser Religionen geführt wurden. Vielmehr ist nach dem Verständnis von Kampf und Territorium zu fragen, wie es im «Wesen» dieser Religionen grundgelegt ist. Die Antwort darauf vermag zugleich die Frage zu beantworten, welches die Voraussetzungen sind für das am 24. Januar dieses Jahres wiederholte Treffen in Assisi zu Gebeten für den Frieden.

Israel und sein Kampf um das verheißende Land

In der Vätergeschichte der zwölf Stämme Israels ist die Landnahme von entscheidender Bedeutung. Die Stiftungsgeschichte des Glaubens an den einen und allein wirklichen Gott ist von Anfang an die Zuweisung einer neuen, bleibenden Heimat in Gestalt von Land gebunden: «Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1). Der Aufbruch erfolgt aus dem vorläufig Eigenen in das noch unbekannt Gewährte. Dem Nomadenhaften wird die Sesshaftigkeit des Bleibenden verheißen: «Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land» (V. 7). Ortswechsel ist hier angezeigt. Glauben ist in seiner Bewährung gebunden an das Verlassen und an neues Inbesitznehmen. Entscheidend ist die Legitimation dazu. Gott will es so. Der vertrauende Glaube konkretisiert sich in der gehorsamen Akzeptanz dieser Landzuweisung: «Da zog Abraham weg» (V. 4).

Die Verheißung der Nachkommenschaft und des Landes gehören zusammen. In der Zumutung des Opfers des einzigen Sohnes, an dem alle Geschlechterfolgen hängen (Gen 22), wiederholt sich noch einmal die Erprobung der Treue Abrahams zur göttlichen Verheißung. «Abraham glaubte dem Herrn» (Gen 15,6).

Israels Gottesglaube erhebt sich nicht in mythischer Gestalt über seine geschichtlichen Einbettungen. Er behält «Bodenberührung» im konkreten Sinne des Wortes. Die Geographie gehört zum Erfahrungshorizont dieses Glaubens. Im Wandel von der nomadenhaften Unstetigkeit zur Beheimatung im Lande der Verheißung erweist sich die Bundestreue Jahwes. Das Bekenntnis zu ihm, «der Israel aus Ägyptenland herausgeführt hat», gehört zum ältesten Bestand des Glaubens Israels an Jahwe.¹ Berufung, Befreiung und Landzusage bilden im Urbekenntnis Israels eine Trias. So in dem ältesten «Credo» in Dtn 26,5-9: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrien zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großen Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen.»

Das Landmotiv ist nicht allein in die Bekenntnistradition Israels eingegangen. Es blieb im Kult und in den Festtraditionen lebendig. Mit der Entrichtung der Erstlingsfrüchte verbindet sich bleibend der Dank für das Land. Des Einzuges in das verheißene Land wird im Festkalender als eines wunderhaften Geschehens gedacht in den Feiern, die sich um das Heiligtum von Gilgal bei Jericho formieren (Jos 2-9).

Wunderhaft bleibt im Gedächtnis auch der Kampf, der sich mit dem Erwerb des Territoriums verbindet. Es ist Jahwes eigener Kampf, in dem er seinem Volk zum Siege über die dort bereits siedelnden Völker verholfen hat. Darum preist Deboras Hymnus seinen Sieg, den er Israel im Kampf erringen lässt: «Hört, ihr Könige, horcht auf ihr Fürsten! Ich will dem Herrn zu Ehren singen ... Herr, als du auszogst aus Seir ... da bebte die Erde ... Die Berge wankten vor dem Blick des Herrn, des Gottes Israels» (Ri 5,3-5). In der Heroisierung des Kampfes um das Territorium mögen spätere Entwicklungen und Auseinandersetzungen mitgespielt haben.²

Der Kampf ist nicht allein Israels Aktion. Er ist Jahwes eigener «heiliger Krieg». Er gilt als «Jahwekrieg» (nach der alten Bezeichnung des «Buches der Kriege Jahwes» in Num 21,14) und gehört in den sakralen Bereich (so im Erschallen des Posaunenkluges, im Zerteilen eines Opfertieres – 1 Sam 11,7; Ri 19,29). Die diesen Kampf führenden Männer unterliegen besonderen sakralen Ordnungen (1 Sam 21,5f). Jahwe selber führt den Kampf an.³

Die Einnahme des Territoriums bleibt Gottes Sieg, den er Israel verleiht. Es geht um Land, «das ehemals anderen Völkern gehört hat und das Jahwe in der Verwirklichung seines Geschichtsplanes Israel zu Besitz ge-

geben hat.»⁴ «So kann denn auch Jahwe, der in seinem Kriege sein Ja zu Israel geschichtsmantifest macht, geradezu selber als Krieger beschrieben werden. «Jahwe ist ein Kriegermann», ist im Moselied Ex 15,3 zu hören. Die Einzugsliurgie Ps 24 kündigt den durch die Tore einziehenden König der Herrlichkeit an: «Es ist Jahwe, ein Starker und ein Held, Jahwe, ein Held im Kriege». Mit unerhörtem Bilde beschreiben Jes 63,1ff. den von Edom her in blutgerötetem Gewande Kommenden.» Aussagekräftiges Symbol ist das Schwert Jahwes: «Sein unersättliches Rasen im Kampfe gegen die Ägypter (Jer 46,10), seine Trunkenheit im Kampfe gegen Edom (Jes 34,5f)».⁵

Das verheißene Territorium, seine später verklärte, kämpferische Inbesitznahme und die in die Glaubenstradition Israels eingegangene und in ihr entfaltete Gottese Erfahrung bilden eine Einheit. «So hat Jahwe sein Volk geführt und sich verherrlicht! Israel hat das Geschichtswalten Jahwes für sein Volk in einer Herrlichkeit dargestellt, die das von einem älteren und realistischeren Bericht Dargestellte weit hinter sich lässt. Der Glaube hat sich derart des Stoffes bemächtigt, dass er das Geschehen von seiner geglaubten Innenseite her anschaulich gemacht hat. Dieses späte Bild von Israels Landnahme ist getragen und gestaltet von einem starken Eifern und Rühmen der Taten Jahwes».⁶

Auch die von den Propheten als Gericht und Strafe Jahwes an seinem Volk verkündete Botschaft kennt in ihrer Deutung von Verbannung und Heimkehr das Land als zentrales Thema. Nur auf Zeit und nicht für alle wird die Fremde noch einmal zum erlittenen, verdienten Schicksal. 586 v. Chr. wird Jerusalem zur Zeit Nebukadnezars erobert, die Elite des Volkes für eine Generation bis zum Jahre 538 nach Babylon verbannt. Aber in denen, die «an den Wassern Babylons saßen und weinten» (Ps 137,1), blieb die Sehnsucht nach dem Lande im Heimweh lebendig. Die zentralen Inhalte des Glaubens kreisten weiter um das Verlorene und wieder Erhoffte. Buße angesichts des erfahrenen Schicksals, in der Hoffnung auf Heimkehr erlittenes Exil, Trost im Leiden, der sich am Festhalten an den Treuezusagen Jahwes speist – aus diesen prophetisch thematisierten Grunderfahrungen des Glaubens ist der Bezug zum Land nicht wegzudenken.

Aber nicht allein in den als Heimsuchung und Gericht erlittenen Exilszeiten unter Assyrien und Babylon bleibt die Bindung an das Land der Väter das motivierende «Prinzip Hoffnung». Als die fremde Besatzungsmacht Rom das längst geteilte Land unter seine Verwaltung genommen hatte, brach sich diese Bindung an die Verheißungen des Gottes der Väter in Freiheitskämpfen Bahn. Die Partei der Zeloten war es, für die der Kampf im Glauben eine Verpflichtung blieb. Der Krieg gegen die römische Besatzungsmacht endete mit der Einnahme Jerusalems unter dem Kaisersohn Titus. Der Tempel wurde zerstört, seine heiligen Geräte im Triumphzug

durch Rom geführt, wie es heute noch an den Reliefs des nach Titus benannten Triumphbogens wahrnehmbar ist.

Die späteren Aufstände unter Barkochba, dem messianischen «Sternensohn», verstanden sich als politische Befreiungsbewegung. In ihnen brach sich der Kampf im Glauben als Gehorsam gegen Jahwe als den Besitzer dieses besetzten Landes wieder Bahn.

In die Zeit der römischen Fremdherrschaft fällt das Ereignis, das nicht allein die Geschichte Israels zu der ihr verheißenen Erfüllung bringen sollte. «Als die Zeit erfüllt war», lässt Gott in der Menschwerdung seines Sohnes die im Bund mit seinem Volk Israel beschrittenen Wege zu seinem «von Anfang an gesetzten Ziel» kommen. Die seiner Sendung glauben, lesen die Geschichte der Väter in einem anderen Licht. Sie ist nicht mehr länger bloß Übereignung des den Vätern verheißenen Landes. Der Kampf im Glauben richtet sich nicht mehr länger auf die Behauptung des Territoriums in Israel. Für die Schriften des Pentateuch und der prophetischen Bücher liefert dieses geschichtserfüllende Ereignis den Schlüssel zu ihrem bis dahin nur vorläufigen, ethnischen und territorial begrenzten Verständnis. Leben, Wort und Werk Jesu von Nazareth bilden von jetzt an den Bezugsrahmen, auf den sich die Väterüberlieferung bezieht. «Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch ...» (Mt 5,21 u.a.).

In der Zeit des Sohnes, in jenem «nun aber» (nuni; de;), enthüllt sich für die ihm Nachfolgenden der verborgene, bis dahin begrenzte Auslegungshorizont der Geschichte Israels. In ihn gehört auch die Rolle und das Verständnis des Kampfes im Glauben, wie es bis dahin in Israel bestimmend blieb. Die Geschichte des nachchristlichen Judentums wird von dieser Zäsur in der Geschichte Israels wesentlich mitbestimmt. An die Stelle seines kultischen Zentrums im Tempelheiligtum Jerusalems treten die mannigfachen Lehrhäuser jüdischer Glaubensgemeinschaften in der Diaspora. Der Kampf im Glauben um das verheißene Territorium erlischt in anderen, darauf nicht mehr länger ausgerichteten Glaubensdisziplinen zur Bewahrung jüdischer Identität. Bereits vorgeprägt in früheren Diaspora-Schicksalen bildet sich ein jüdischer Glaube heraus, für den die Kämpfe um das heilige Territorium zur Vätergeschichte geworden sind. Die Hoffnung auf die Wiedergewinnung des Territoriums Israels wird zum Thema geschichtlicher Endzeiterwartung. Er geht auf in einer auf das Ende der Geschichte gerichteten messianischen Ausschau, die sich in der Überlieferung Israels erst spät niedergeschlagen hat.⁷ In ihr findet auch das durch Kämpfe, Verfolgung und Exile gekennzeichnete Verhältnis zu den «Völkern» seine einst prophetisch angesagte Beantwortung. Nicht eine neue, noch einmal kämpferisch zu erobernde Eigenstaatlichkeit im angestammten Territorium bleibt das Motiv des weltweit verstreuten Judentums. Abseits der Christusakzeptanz durch den in ihm gründenden Neuen

Bund Gottes mit der ganzen Menschheit bleibt jüdischem Glauben das Harren auf das Offenbarwerden seines Gottes vor den Völkern am Ende der Tage. Eine vorzeitige Rückkehr im Kampf zur Aufrichtung eines neuen Zion in Gestalt eines jüdischen Staates «Israel» musste darum im Widerspruch zur endzeitlichen Zionshoffnung bleiben. Erst mit ihr wurde auch der Kampf wieder zur Begleiterfahrung einer neuen jüdischen staatlichen Existenz.⁸ Geboren aus den extremsten und umfassendsten Verfolgungsschicksalen jüdischer Geschichte wurde der Kampf ums eigene Territorium wieder zur neuen jüdischen Schicksalsfrage. Erzwungen und befördert aber wurde er durch eine Verfolgungs- und Vernichtungsideologie, die auch den christlichen Glauben an die Wende der Zeiten im Christusgeschehen nicht nur aufgekündigt, sondern zu ihrem Gegner erklärt hatte.⁹

Heiliger Krieg im Islam – Der Auftrag des neuen Propheten

Anders als in der Geschichte Israels wird der «Kampf im Glauben» zu einem Thema der Kundgaben Mohammeds im Koran. Die Tradition, an die Mohammed nicht nur anknüpft, sondern in der er sich als letzter der Propheten sieht, ist die alttestamentliche Verheißungsgeschichte Israels. Die Geschichte des Heils in Israel führt für ihn über den vorletzten, den größten aller Propheten Israels, Jesus von Nazareth, weiter zu seiner eigenen, als Letzterfüllung göttlicher Kundgaben verstandenen Prophetie. Alttestamentliche wie neutestamentliche Überlieferungen, soweit sie ihm bekannt wurden, erhalten von daher die Funktion von «Legitimationsurkunden» seines Berufungsbewusstseins. Bevorzugt aber wird das der eigenen arabischen Stammeswelt entsprechende israelitische Erbe. Dazu wird dem neutestamentlichen Glaubenszeugnis von der Stiftung des neuen Bundes in der Menschwerdung Jesu Christi sein heilsgeschichtlicher Erfüllungscharakter abgesprochen. Auf diese Weise wird Platz geschaffen für die von Mohammed verkündeten Kundgaben Allahs. Die anerkennenden, wunderbar ausgestalteten, nicht selten verehrungsvollen koranischen Aussagen über die Gestalt Jesu und die Mutter Maria deuten sie in Vorläuferrollen um, die auf das von Mohammed Gehörte und Empfangene vorbereiten. Die ihrer Christologie entleerte Gestalt Jesu von Nazareth erscheint dabei als Teil der Geschichte Allahs mit Israel.

In dieser auf den eigenen prophetischen Anspruch ausgerichteten Perspektive Mohammeds nimmt der Koran auch die Tradition des «Heiligen Krieges» Israels auf. Sie passt in die kulturelle, stammesreligiöse Beheimatung des neuen Religionsstifters. *Djihad* bezeichnet im Koran den «Kampf auf dem Wege Allahs». Er ist Teil des Sendungsauftrages des Stifters, mit dem er seine männlichen Gläubigen zur Ausbreitung des Islam verpflichtet. Er

gehört zwar nicht zu den fünf Grundpflichten eines Moslems. Erst im Laufe der Zunahme der kriegerischen Aktionen Mohammeds gewinnt er seine erweiterte Geltung. In den frühen mekkanischen Suren herrscht noch die Ermahnung zur Geduld den Angriffen der Ungläubigen gegenüber. In der medinischen Periode mit dem Ausbau eines islamischen Stadtstaates kommt zum Recht, Angriffen kämpferisch zu begegnen, schließlich die Pflicht, die feindlichen Mekkaner im Kampf zu unterwerfen. Die Korantexte, die sich auf die Pflicht zum Heiligen Krieg beziehen, fallen fast ausschließlich in diese medinische Zeit. An die Stelle des ursprünglichen Stiftungskerygmas Mohammeds, das der Warnung seiner mekkanischen Landsleute vor dem kommenden Gericht Allahs galt, treten jetzt die Anweisungen zur kriegerischen Eroberung, zum Aufbau und Ausbau des islamischen Herrschaftsgebietes. Einschränkung erfährt die *Djihad*-Pflicht in der Zeit der «heiligen Monate».¹⁰ Wenn sie vorüber sind, «dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet (*salat*) verrichten und die Almosensteuer (*zakat*) geben, dann lasst sie ihres Weges ziehen. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben» (Sure 9,5). Das Nahziel des gebotenen Kampfes ist nicht die Bekehrung, sondern die tributpflichtige Unterwerfung: «Kämpfet gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben ... und nicht der wahren Religion angehören ... bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten» (V. 29).

Dem Kampf im Namen Allahs eignet von Anfang an eine eschatologische Komponente. In ihr begegnen sich beide Motive: die ursprünglich starke Gerichtserwartung und der mehr und mehr in den Vordergrund tretende Kampf ums Territorium. Der Tod im Kampf bedeutet realisiertes ewiges Heil. «Diejenigen aber, die das diesseitige Leben um den Preis des Jenseits verkaufen, sollen um Gottes willen kämpfen. Und wenn einer um Gottes willen kämpft und er wird getötet – oder er siegt – werden wir ihm (im Jenseits) gewaltigen Lohn geben» (Sure 4,74). Glauben an Allah, erzwungene Auswanderung und Bereitschaft zum «Krieg um Gottes willen» bilden eine Trias der Verheißung. «Sie dürfen auf die Barmherzigkeit Gottes hoffen» (Sure 2,217).

Eigentliches Ziel des Krieges ist die Anerkennung Allahs und der Mohammed aufgetragenen Islamisierung (Sure 8,38f.): «Sag zu denjenigen, die ungläubig sind: Wenn sie (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören, wird ihnen vergeben, was bereits geschehen ist. ... Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird.»

Die Tradition (*hadith*) nimmt das Thema des Kampfes für den Glauben auf. In den Quellen der mündlichen Überlieferung des Propheten spielt es eine Rolle. Sie genießt bei Sunniten, Schiiten und Wahabiten eine hohe

Autorität. Sie enthält «Aussprüche» Mohammeds, die im Koran nicht überliefert sind. Hier begegnen «Ausführungsbestimmungen» zum heiligen Krieg, die bereits die nachkoranische Situation des Islam widerspiegeln. Nach ihnen sind die Vorschriften für den *djihad* auch stellvertretend für die Vielen von einzelnen Teilgruppen zu erfüllen. Können die Ziele des Kampfes durch den Einsatz weniger erreicht werden, so ist die Kampfspflicht für den Rest der Moslems nicht mehr bindend. Bei einem Angriff auf islamisches Territorium dagegen hat jeder einzelne, ob Mann oder Frau, der Kriegspflicht nachzukommen.

In den Traditionen des Propheten begegnet eine weitere Einschränkung: Ein heiliger Krieg darf nicht gegen ein Volk geführt werden, dem nicht zuvor Gelegenheit gegeben wurde, sich zum Islam zu bekehren. Die Begründung lautet: «Weil der Prophet es seinen Heerführern so befohlen hat und damit das Volk weiß, dass es aus Glaubensgründen angegriffen wird und nicht um ausgeplündert und versklavt zu werden.» Wenn jedoch die Ungläubigen sich weigern, nachdem sie zum islamischen Glauben gerufen worden sind, diesem Ruf zu folgen «und auch die Kopfsteuer zu zahlen, ist es die Pflicht der Muslime, Gott um Hilfe anzurufen und die Ungläubigen mit Krieg zu überziehen, denn Gott hilft denen, die ihm dienen, und er vernichtet seine Feinde, die Ungläubigen.»¹¹

Ob der Kampf, den Mohammed gegen die Mekkaner als verpflichtenden Glaubenskrieg betrachtete, in der Folge auch den Kampf im Glauben gegen die ungläubige Welt schlechthin bis zur Unterwerfung unter den Islam einschloss, bleibt unklar. Die spätere Tradition spricht sich deutlich in diesem Sinne aus. Die einschlägigen Koranstellen setzen beim Kampf für den Glauben voraus, dass es sich bei den im heiligen Krieg zu besiegenden Ungläubigen um bedrohende oder treulose handelt. Eine bald nach seinem Tode überlieferte Erzählung weiß von Schreiben Mohammeds an die umgebenden fremden Mächte, die eine solche allgemeine Ausdehnung der Kämpfe im Glauben voraussetzten. «Als die muslimischen Heere über Arabien hinaus vorrückten», wird der *djihad* «eine allen männlichen, freien und erwachsenen Muslimen, die an Körper und Geist gesund sind und die Mittel haben, um ein muslimisches Heer zu erreichen, gemeinsam obliegende Pflicht, nicht aber jedem Individuum bindend auferlegte Pflicht, sondern eine solche, die hinlänglich erfüllt ist, wenn ihr eine gewisse Anzahl von Muslimen nachkommt. Sie muss erfüllt werden, bis die ganze Welt unter muslimischer Herrschaft steht.»¹²

In der weiteren Geschichte des Islam begegnen wir Entwicklungen, die dieser in Koran und Tradition grundgelegten Pflicht zum Kampf im Glauben eine andere Deutung geben. Insbesondere in den verschiedenen Richtungen des mystischen Islams erfährt auch die Tradition vom heiligen Krieg eine verinnerlichende, auf die geistliche Erneuerung des Gläubigen

gerichtete Deutung. Einflüsse christlichen monastischen Lebens geben zunächst dem sufistischen Frömmigkeitsideal eine andere Richtung. Spätere gnostische und Einflüsse östlicher Frömmigkeitspraktiken lassen aus dem ursprünglichen *djihad* einen Feldzug gegen die eigenen Schwächen im Glauben werden.¹³ An die Stelle des irdischen militärischen Kampfes tritt die spirituelle Vervollkommnung. Das Leben des Gläubigen wird zu einer Reise (*safar*). Der Gottsucher wird mit einem Reisenden (*salik*) verglichen auf dem Wege zur vollkommenen Vereinigung mit dem göttlichen Sein. Die Geschichte des Sufitums kennt Leiden, innerislamische Verfolgung – ja, den Märtyrertod. Dialoge zwischen Christen und Vertretern dieser Frömmigkeitsrichtung im Islam sind darum leichter möglich. Sie entbehren der dogmatischen und rechtlichen Absolutsetzungen der schulmäßigen Auslegungen des Koran. Die Befolgung der *shari'a*-Gesetze gehört für den islamischen Mystiker noch zur untersten Stufe islamischer Existenz. Das Streben im Kampf um Vollkommenheit aber führt in weiteren Stufen zum Ziel der «Auslöschung» (*fana'*) irdischer Bindungen im Aufgehen in Gott. Sühne und Buße, Askese und spirituelle Disziplinen sind die Motive, die den Sufi Menschen mit strukturverwandter Spiritualität in einer anderen Religion eher näher bringt, als ihn als Gegner im Kampf für den Glauben erscheinen zu lassen. Der Muslim als Mystiker liest seinen Koran anders als die Mehrzahl sunnitischer und shiitischer Muslime. Für ihn rückt die Ausrichtung seines Glaubens von den regulierbaren und organisierbaren Aktivitäten dieser zeitlichen Welt weg auf das Ringen um die Vervollkommnung des eigenen Seelenlebens. Mit dieser Orientierung musste der Sufismus jedoch mit der auf die innerweltliche, politische Durchsetzung ausgerichteten KoranAuslegung in einen spannungsvollen Gegensatz geraten. Eine spiritualisierende Ausdeutung widersprechender Textstellen oder ihre Einschränkung auf die besondere historische Lage des Propheten sind dabei geeignete Mittel. Sie aber vermögen die Kluft nicht zu schließen, die sich auch in Bezug auf die koranische Verpflichtung zum Kampf für den Glauben zu den über neunzig Prozent der nichtsufistischen Muslime dabei auftut.

Mohammed verstand sich, wie es der Edinburgher Islamforscher W. Montgomery Watt formuliert, spätestens seit der Zeit in Medina in Personeneinheit als «Prophet und Staatsmann». Ernst Bloch in seinem marxistisch orientierten Durchgang durch die Geistes- und Religionsgeschichte zwingt die Gestalt Mohammeds in eine ungeschichtliche und einseitige Synopse mit der Gestalt des Moses. Der Kampf um das verheißene Land in Israel und die territoriale Ausbreitung des Islam rücken für ihn in eine die wesentlichen Unterschiede verkennende Zusammenschau. «Islam, Ergebung wurde die Religion Mohammeds genannt, jedoch das Bekenntnis dieser Religion war hier wie nirgends scharfer Dschihad, heiliger Krieg ...

Der Glaubenskrieg kam durch den Islam völlig in die Welt; Adonai echod, Allah il Allah, Gott ist einzig, mit diesem Ruf erlangt das Subjekt die höchste Einseitigkeit, die schärfste zum vorgehabten Zweck. Die mohammedanische Frohbotschaft selber ist keine originäre, sie tritt hinter den gewaltigen Himmelssturm Christi wieder weit zurück, aber sie hat die Passion aus der Bibel herausgesetzt, und zwar ganz im Sinn der Leidenschaft, nicht von Leiden.»¹⁴

«...denn ihnen gehört das Reich der Himmel» (Mt 19,14).

Mit dem Kommen Jesu Christi und seiner Proklamation des «Reiches Gottes» bricht eine andere und neue Herrschaft für diese Welt an. Als der die Geschichte nicht nur Israels vollendende Messias ist er der «König der Juden» (basileu;~ tw'n Ioudaivwn)¹⁵. Diese messianische Königswürde jedoch, über dem am Kreuz nach den Gesetzen zur Wahrung der Rechte des römischen Kaisers Hingerichteten angebracht, bezieht sich auf ein Reich, das nicht von dieser Welt ist. Wäre es ein Territorium wie das, um das Israel in seiner bisherigen Geschichte zu kämpfen hatte, würde Gott auf Bitten dieses Messias Königs überirdische Streitkräfte einsetzen, deren es für seine siegreiche Durchsetzung bedürfte: «Oder glaubst du, dass ich nicht in der Lage bin, meinen Vater anzurufen, und er würde mir mehr als zwölf Legionen an Engeln zur Seite stellen» (Mt 26,53).

Wäre das neue Reich weiterhin nach den Maßstäben der anderen durchzusetzen und gegen sie zu behaupten, bedürfte es weiterhin der kämpferischen Einsätze, wie sie die Menschheit in ihrer Geschichte, auch in der Geschichte der Religionen, kennt. «Wäre meine Königsherrschaft aus diesem Kosmos heraus (zu begründen), dann würden meine Leute für mich kämpfen» (Joh 18,36). Vom Kampf für dieses Reich freilich ist auch hier die Rede. Aber der Begriff gilt von jetzt ab in einem metaphorischen Sinne. Es ist der «gute Kampf» im Glauben. Der griechische Wettkampfbegriff (ajgwvn) ersetzt den der kriegerischen, feindseligen Auseinandersetzung. Der Einsatz, der um dieses neuen Reiches willen erfordert ist, ist ein ganzer, bis zur Hingabe des eigenen Lebens. «Fürchtet nicht diejenigen, die zwar den Leib, nicht aber die Seele töten können» (Mt 10,28). Der neue Kampf wird nicht wie die Kämpfe unter Menschen geführt («der Kampf gegen Fleisch und Blut» – Eph 6,12). Er sprengt die Grenzen der zwischenmenschlichen Beziehungen und der ethnischen Gruppierungen, wie sie die Kämpfe unter Menschen kennen. Er hat – darin der Christusherrschaft entsprechend – kosmische Bezüge. Der kämpfende Glaube hat es mit überirdischen «Kräften, Mächten und mit kosmischen Machthabern der Finsternis» (V. 12) zu tun.¹⁶ In anderer Weise kehrt das Motiv des Krieges, den Gott selber führt, wieder: «Deshalb legt an die Waffenrüstung

Gottes» (V. 13). Die Symbolik der «Kampfausrüstung» bezieht sich auf die wesentlichen Merkmale des Kämpfenden: «... umgürtet mit Wahrheit, angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, an den Füßen beschuht mit der Bereitschaft zum Evangelium des Friedens, zu allem aber den Schild des Glaubens in der Hand» (V. 16).

Der Kampf, der zugemutet wird, trägt die Merkmale der Jüngerschaft. Er ist gekennzeichnet durch das Opfer und hat Anteil an dem Leiden des Herrn. Deswegen ist er ein «vielseitiger Kampf in Leiden» (Hebr 10,32). Er ist dem Kämpfenden «aufgetragen» und verlangt von ihm vor allem «Geduld» (12,1).

Für den Apostel erfordert die Befähigung für diesen Kampf das Fürbittengebet seiner Gemeinde: «Ich ermahne euch, meine Brüder, um unseres Herrn Jesu Christi und der Liebe des Geistes willen, beteiligt euch am Kampf in euren Gebeten für mich zu Gott» (Röm 15,30).

In den drei ersten Evangelien spiegelt sich das vorösterliche gebrochene, widersprüchliche Verständnis der mit Jesu Kommen beginnenden Königsherrschaft Gottes wider. Noch steht die Erhöhung und Verherrlichung im Opfertod, die Bestätigung in der Auferstehung und die Gegenwart seines Herrseins in der pfingstlichen Geistsendung aus. Wie ambivalent unter denen, die ihm nachfolgten, die Erwartung des nahen Reiches war, belegt für die vorpfingstliche Zeit die in der Apostelgeschichte 1,5 erhaltene Jüngerfrage: «Herr, wirst Du zu dieser Zeit die Königsherrschaft für Israel aufrichten?» Die Antwort sprengt den Hoffnungsrahmen sowohl hinsichtlich des Termins als auch in Bezug auf die in der Väterüberlieferung vorgezeichnete Vorstellung vom Reich. Die Erfüllung dieser Erwartung sieht anders aus. Sie ist geographisch nicht mehr eingrenzbar und terminlich nicht zu kalkulieren. «Ihr werdet die Dynamik des Heiligen Geistes empfangen, der von euch Besitz ergreifen wird». Die Zeugenschaft (mavrture~) dieser Verwandlung vollzieht sich nicht mehr in den Grenzen des längst geteilten Israel (Judäa und Samaria), sondern kennt nur noch globale Ausmaße («bis an das Ende der Erde»).

Im Lichte dieser angebrochenen und sich in der Sendung Jesu Christi erfüllenden Gottesreicherwartung entbergen die Ansagen an Israel ihren vorbereitenden Charakter. Sie geben ihren eigentlichen Sinn frei, indem sie das ursprünglich Partikulare ihrer völkischen Bedingungen abstreifen. Bereits in der prophetischen Friedensvision, die Israel gilt, wird auch die unweltliche Natur von ihren widerstreitenden Konflikten befreit (Jes 11). In der Sendung seines Sohnes jedoch wird Gott zum Stifter des Friedens, der dem neuen Israel der Gotteskindschaft gilt. Er selber ist dieser Friede (Eph 2,15) – ein Friede von Grund auf. Er «übersteigt alle Vernunft» (Phil 4,7), weil er von Ihm kommt, der durch sich selbst Mensch¹⁷ und Kosmos wieder zu ihrer ursprünglichen Bestimmung bringt.

Durch die «Frohbotschaft», die Jesus verkündigt (Mt 4,22), wird dieses «Reich» verwirklicht. Es ist seines Vaters Wohlgefallen, dass er den Seinen Anteil an diesem seinem Reich gibt (Lk 12,32). Als das vom Vater gewährte unterliegt es nicht mehr den Machtkämpfen, in denen sich, der Prophetie Jesajas entsprechend (Jes 19,2), «Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich erheben wird» (Lk 21,10).

Die Metapher vom Reich erfährt durch Jesus Christus ihre einzigartige und radikale Umdeutung. Mit seinem Anbruch fällt das neue Licht auf die wechselnden und sich ändernden Reichserwartungen, wie sie in Israel immer wieder neue Hoffnungen auslösten. In ihm ist das «Zepter der Herrschaft ein gerechtes Zepter» (Ps 45,7). Im Reich dieses Königs «hat man das Recht lieb» (Ps 99,4). Es bedarf nicht mehr der kämpferischen Durchsetzung im Ringen um seinen Bestand. Ihm eignet das Bleibende; denn es ist ein «ewiges Reich» (Ps 145,13). Die Sehnsucht auf immerwährenden Frieden, wie er sich in den Ankündigungen der Propheten aussprach, mit dem Anbruch dieser Gottesherrschaft wird sie erfüllt: «Der Bund meines Friedens soll nicht hinfallen» (Jes 54,10); denn er selber «wird unser Friede sein».

Die Proklamation dieses Anbruchs erfolgt nicht als eine weitere Ankündigung, sondern vollzieht sich in der Person des Proklamierenden selber. Was einmal in der zeitlichen Dimension der aus dem Exil einst Heimgekehrten in der Zusage des dritten Jesajabuches (Jes 61,1ff) seine Hoffnung stiftende Funktion hatte, erfüllt sich in der Person dessen, der diese Schriftrolle unter Hinweis auf sich als den, den «der Herr gesalbt hat», in der Synagoge von Kapernaum zum Vortrag bringt: «Denn heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren» (Lk 4,21). Die Kämpfe um des Glaubens willen entbergen in diesem Licht einen Charakter *totaliter aliter*.

Die Geschichte des Christentums ist immer auch eine Geschichte der Vergessenheit seiner Orientierung vom Ursprung her gewesen. Die Wende vom Kampf im Leiden zur *religio licita* und schließlich zur beherrschenden Staatsreligion haben die Grundlagen zwar überlagert, aber nie verlustig gehen lassen. Von den Kämpfen, die zu dieser Wende führten, über die später folgenden bis zu den Kreuzzügen konnten sich die Motive zwischen dem Kampf im Glauben und den Kriegen um des Territoriums willen bis zur Ununterscheidbarkeit vermischen. In den Auseinandersetzungen und Kämpfen der unsäglichen Geschichte der Trennungen innerhalb der einen Christenheit spielt die Vergessenheit des «guten Kampfes»¹⁸ ihre schuldhafte Rolle. Die Auseinandersetzung zwischen dem Osten und dem Westen schlug sich auch in den Trennungen der einen Kirche nieder. Kämpfe um Territorien begleiteten schließlich eine Entwicklung konfessioneller Spaltungen, die im Namen des Evangeliums reformatorisch in Deutschland begonnen hatte.

In der These vom «Kampf der Kulturen», wie er in der Gegenwart einseitig ausgelegt wird, scheint die Frage nach den unterschiedlichen religiösen Aspekten für das Konfliktgeschehen zurückzutreten. Die Identitäten der Gegner sind mit den vordergründigen Interessen der Territorien aufs Engste vermischt. Wie aber lässt sich im Konfliktfeld der «Kulturen» das Zeugnis von der in Christus neu geschaffenen Friedenslage als Voraussetzung für einen Friedensdialog der Religionen in Geltung setzen? Welchen Beitrag können Menschen verschiedener Religionen im Blick auf den Unfrieden dieser Welt leisten?

Assisi – Gebetstreffen für den Frieden in der Welt

Am 24. Januar dieses Jahres trafen sich in Assisi Vertreter verschiedener Religionen zu Gebeten für den Frieden in der heutigen Weltsituation. Papst Johannes Paul II. hatte sie dorthin eingeladen zu einer «Friedenswallfahrt». Begleitet von mehreren Tausend Gläubigen fasste der Papst in seiner abschließenden Ansprache die dort nach den unterschiedlichen Voraussetzungen in den einzelnen Religion vorgetragenen Gebete in der folgenden Intention zusammen: «Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes bringe jede Religion der Welt Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben, Liebe!»¹⁹ Zu den an dieser Gebetswallfahrt beteiligten Sprechern gehörten neben den Vertretern der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, Föderationen und Verbänden auch Autoritäten aus den großen religiösen Traditionen der Welt: Judentum, Islam, Buddhismus, Schintoismus, Konfuzianismus, Jainismus, Sikhismus, Hinduismus, Zoroastrismus und aus afrikanischen traditionellen Religionen. In jeder dieser Religionen war in der Zusammensetzung ihrer Vertretungen wiederum das Spektrum ihrer unterschiedlichen, z.T. auch herkömmlicher Weise einander ausschließenden Sondertraditionen berücksichtigt.

Welches war die Grundlage, auf der eine solche Initiative ergriffen werden konnte? In seiner Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hatte bereits das Zweite Vatikanische Konzil die Perspektive aufgezeigt, in der diese Religionen im Verhältnis zur Kirche zu sehen sind. Von ihrem geschöpflichen Ursprung und von ihrer göttlichen Bestimmung her bilden die Völker des Erdkreises eine einzige Gemeinschaft. Gottes «Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.»²⁰

Die Geschichte der Menschheit mit ihren Kriegen unter den Völkern bezeugt ihren Ungehorsam und den Verlust dieser ihrer geschöpflichen

Bestimmung vom Ursprung her. Nachdem Gott in Christus, der «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14,6) ist, die Menschheit wieder mit sich versöhnt hat, vermag die Kirche Zeugnis von ihm abzulegen, «in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden».

In besonderer Weise wendet sich der Papst darum an die Christen: «Unser Lehrer und Herr Jesus Christus beruft uns dazu, Apostel des Friedens zu sein. ... Durch den Tod auf Golgatha hat er in sein Fleisch die Wundmale des göttlichen Leidens für die Menschheit eingedrückt. Als Zeuge des Liebesplans des himmlischen Vaters ist er «unser Friede». Er vereinigte die beiden Teile und riss durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder» (Eph 2,14).²¹ Im Lichte dieses Heilsgeschehens drücken die Menschen in ihren verschiedenen Religionen ihre Erwartungen einer «Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins aus, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen.» Darum kann von diesen, wenn auch in sich unterschiedlichen Ausdrucksweisen der nichtchristlichen Religionen als einem gemeinsamen Grundanliegen gesprochen werden. Sie sind «bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, indem sie Wege aufweisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten.»

Die päpstliche Initiative zu den Gebeten um den Frieden unter den Völkern setzt darum diesen Zusammenhang voraus. Er schließt die schöpfungsgemäße Bestimmung der einen Menschheit, deren schuldhaften Verlust und Wiederherstellung in Gottes versöhnendem Handeln in Jesus Christus als die Grundlage und Voraussetzung für alle Menschen ein.²³

«In einer Friedenswallfahrt sind wir nach Assisi gekommen. Als Vertreter der verschiedenen Religionen sind wir hier, um uns vor Gott zu prüfen im Hinblick auf unseren Einsatz für den Frieden. Zugleich wollen wir Ihn um das Geschenk des Friedens bitten und unsere gemeinsame Sehnsucht nach einer gerechteren und solidarischeren Welt bezeugen.»²⁴

Durch selbstkritische Prüfung der eigenen Friedensbereitschaft vermag sich christlicher Glaube in die Gemeinschaft aller derer einzubeziehen, die die Differenz zwischen ihrem religiösen Streben und dessen Verwirklichung wahrzunehmen vermögen. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Wege, die eine Religion weist, dem Frieden dienen. Zu den «Stützpfeilern», auf denen der Einsatz für den Frieden unter den Völkern basiert, gehören «der Einsatz für Gerechtigkeit und die Bereitschaft zur Vergebung». Mit ersterem sind die Konfliktpotentiale angesprochen, die das religiöse Streben immer wieder an seine Grenzen stoßen lässt. Der Impuls, diese Grenzen zu überschreiten, liegt in der Verwirklichung dessen, was als oft noch verhüllte Erfüllung allem religiösen Streben unter den Menschen zugrunde liegt. Die Kämpfe, die die Menschheit im Namen der Religion geführt hat und bis heute führt, enthüllen damit ihren Widerspruch zu dem Ziel,

das der Frieden stiftende Gott ihnen in Christus zu ihrer Erfüllung gesetzt hat. Vergebungsbereitschaft wird damit zur immer neuen Bereitschaft, die eigene Religion ihrer Bestimmung gemäß in Geltung zu setzen. Sie gehört nicht allein zur Bewältigung einer schuldbeladenen Geschichte der Menschen in ihren Religionen. Vielmehr macht sie die Wege frei, die in den Spannungsfeldern der Gegenwart zueinander führen. Sie weist darüber hinaus auf das Ziel hin, auf das alle religiöse Sehnsucht der Menschheit im Vorläufigen noch verweist:

«Wenn der Friede ein Geschenk Gottes ist und in ihm seinen Ursprung hat, wo können wir ihn suchen, und wie könnten wir ihn bauen, wenn nicht in einer engen und tiefen Beziehung zu ihm? Den Frieden in der Ordnung, Gerechtigkeit und Freiheit aufzubauen, erfordert deshalb an erster Stelle das Bemühen des Gebets, das Offenheit, Hören, Dialog und zuletzt Vereinigung mit Gott ist, dem eigentlichen Ursprung des wahren Friedens.»²⁵

ANMERKUNGEN

¹ Dazu ausführlich: M. Noth: Pentateuch (1948), S. 48ff.

² Vgl. G. von Rad: Theologie des AT, 1961, Bd. 1, S. 297: «Wenn sich auch die Vorstellung von den Vorgängen in Ri 1 von dem späteren und allbeherrschend gewordenen Bild von Jos 2-10 noch stark unterscheidet, ... so ist sie doch auch hier schon als ein generell kriegerisches Geschehen verstanden. ... So hat die spätere Erfahrung von der Unmöglichkeit eines friedlichen Nebeneinanderwohnens und zugleich die Vorstellung von einem legitimen Anspruch Israels auf das ganze Land schon die ältesten Überlieferungen geprägt.»

³ Zum sakralen Charakter des «Heiligen Krieges» und Israels instrumentale Rolle im «Jahwekrieg» im Einzelnen: G. von Rad: Der heilige Krieg im alten Israel, 1951.

⁴ G. von Rad: Theologie des AT, Bd. 1, S. 299.

⁵ W. Zimmerli: Grundriss der alttestamentlichen Theologie, 1972, S. 50.

⁶ a.a.O. S. 301.

⁷ Die Erwartung einer messianischen Befreiergestalt der Endzeit blüht nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Chr. auch im rabbinischen Judentum auf. Mit der Niederschlagung der zweiten Aufstandsbewegung gegen die Römer (132-135 n.Chr.) verblasen die konkreten messianischen Erwartungen. In der rabbinischen Literatur findet sich eine ausgesprochene Absage an die Naherwartung messianischer Ereignisse. Hand in Hand damit geht der Verzicht auf politische Aktionen. Das Kommen des Messias hängt von nun an an Israels Bußfertigkeit und seinem Gehorsam gegenüber dem Gesetz.

⁸ Gegen die religiöse Begründung der Staatswerdung im modernen Israel richten sich von Anfang an die antizionistischen Stimmen im weltweiten Judentum. Sie fordern eine strikte Trennung von Staat und Religion und ein «Ende des Zionismus». Moshe Zimmermann, Professor für Neuere Geschichte an der Hebräischen Universität in Jerusalem, stellt in seinem Buch «Wende in Israel. Zwischen Nation und Religion» (Berlin 1996) in der Gegenwart in dem zunehmenden religiösen Charakter des Zionismus eine «paradoxe Entwicklung» fest. Die historischen Verhältnisse würden dadurch auf den Kopf gestellt. Es entstand eine israelische «Blut- und Boden-Ideologie, die das Blutopfer für die Eroberung der «Heiligen Stätten» als Argument für die Neugestaltung der zionistischen Ideologie und des Staates anwenden sollte.» (Zit. nach M. Lehming: Das Ende des Zionismus. Literaturspiegel. Verlag Der Tagesspiegel 1966).

⁹ «Juden und Christen stehen in einem besonderen Verhältnis zueinander. Nach den leidvollen Ereignissen, die die Geschichte Europas vor allem im Laufe des 20. Jahrhunderts geprägt haben, ist es jetzt angezeigt, unseren Beziehungen einen neuen Impuls zu geben, damit die religiöse Tradition, welche die Kultur und das Leben des Kontinents beseelt hat, auch weiterhin Teil seiner Seele bleibt und es ihm auf diese Weise ermöglicht, dem Wachstum des ganzen Menschen und jedes einzelnen Menschen zu dienen» (Aus dem Schreiben von Papst Johannes Paul II. an Walter Kardinal Kasper, Präsident der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum, anlässlich dessen Teilnahme am Jüdischen Europäischen Kongress in Paris am 28. und 29. Januar 2002. *L'Osservatore Romano* vom 15.2.2002, S. 7).

¹⁰ Sure 2,217 stellt die Pflicht zum Kampf eindeutig hinter die Verpflichtung zur Einhaltung des Fastenmonats Ramadan zurück: «Man fragt dich nach dem heiligen Monat, (nämlich) danach, (ob es erlaubt ist), in ihm zu kämpfen. Sag: In ihm zu kämpfen ist ein schweres Vergehen. Aber (seine Mitmenschen) vom Wege Gottes abzuhalten – und nicht an ihn zu glauben – wiegt schwerer.» – Diese und die folgenden Zitate aus dem Koran nach der Übersetzung von R. Paret: *Der Koran*. Stuttgart 1966.

¹¹ Quelle: Hidava nach TH. Hughes. *Lexikon des Islam*, 1995, S. 134.

¹² Handwörterbuch des Islam. Im Auftrag der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam. Hg. Von A.J. Wensinck und J.H. Kramers. Leiden 1941, S. 112.

¹³ «Zu Muhammads Zeit schon ist in den koranischen Verkündigungen die Spannung zwischen eschatologischer Erwartung (welche Weltverneinung in sich schließt) und Welteroberungsdrang zu spüren. Zwar schreibt man Muhammad zu Unrecht das Wort zu, es gebe kein Mönchtum im Islam; das Mönchtum seiner Gemeinde sei der Krieg; doch hat sich schon früh eine asketische Richtung ausgebildet, die in mancher Hinsicht mit den schon in der vorislamischen Dichtung erwähnten christlichen Einsiedlern in gewisser Beziehung gestanden haben dürfte» (A. Schimmel in: F. Heiler: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, 1952 S. 848).

¹⁴ E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. 1959, S. 1506

¹⁵ Mt 2,2; 27,11.29.37; Mk 15,2.9.12.18.26. Lk 23,3.37f; Joh 18,33.37.39; 19,3.41f.; 19,21.

¹⁶ «Aber die Auseinandersetzung geht tiefer. Sie geht gegen eine Unzahl von unermüdlich angreifenden Gegnern, die nicht recht zu fassen sind, die keinen eigentlichen Namen haben, nur Kollektivbezeichnungen; die auch von vornherein dem Menschen überlegen sind. ... Ihre Position ist ja die «Atmosphäre» des Daseins, die sie selber in ihrem Sinn um sich verbreiten; die endlich alle voll wesenhafter, tödlicher Bosheit sind. ... Der Kampf den die Christen führen müssen, ist der Kampf gegen den Satan. Es ist also ein unmenschlicher, ein übermenschlicher Kampf». (H. Schlier: *Der Brief an die Epheser*, 1963, S. 291f).

¹⁷ Der Mensch in Christus ist eine «neue Schöpfung» (kainh; ktivsiz), für die auch die rituellen Voraussetzungen der Bundeszugehörigkeit im alten Israel aufgehoben sind (Gal 6,15). Welche kosmischen Erstreckungen die neue Schöpfung hat, wird in der Sicht der johanneischen Offenbarung erkenntlich: Es geht um einen «neuen Himmel und eine neue Erde» und das «neue Jerusalem, herabkommend aus dem Himmel von Gott» (Offb 21,1f).

¹⁸ 1 Tim 6,12.

¹⁹ Ansprache von Johannes Paul II. am 24. Januar 2002 in Assisi. *L'Osservatore Romano* vom 1. Februar 2002, S. 9.

²⁰ *Nostra aetate*, 1.

²¹ *L'Osservatore Romano*. a.a.O. S.8.

²² *Nostra aetate*, 2.

²³ Das wird deutlich, wenn der Papst sich an die in Assisi anwesenden Christen wendet: «Unser Lehrer und Herr Jesus Christus beruft uns dazu, Apostel des Friedens zu sein. Er hat sich die goldene Weisheit der Alten zu eigen gemacht ..., indem er sie in dem neuen Gebot zur Vollendung führte: «Liebet einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben» (Joh 13,34)». *L'Osservatore Romano*, a.a.O.

²⁴ *L'Osservatore Romano*, a.a.O.

²⁵ a.a.O.