Gelobtes Land?

Land und Staat Israel in der Diskussion

Eine Orientierungshilfe

Herausgegeben im Auftrag der
Evangelischen Kirche in Deutschland

EKD

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS

Gelobtes Land?

Land und Staat Israel in der Diskussion

Eine Orientierungshilfe

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelischen Kirche in Deutschland,
der Union Evangelischer Kirchen in der EKD
und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen
Kirche Deutschlands

Gütersloher Verlagshaus

Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD
im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland,
der Union Evangelischer Kirchen in der EKD und
der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte Papier
Super Snowbright liefert Hellefoss AS, Hokksund, Norwegen.

1. Auflage
Copyright © 2012 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Coverfoto: Berthold Werner
Karten S. X-XVI: © Kämmer-Karthographie, Berlin;
www.kartographie-kaemmer.de
Druck und Einband: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-05966-2

www.gtvh.de

Inhalt

Vorwort 9

1. Im Brennpunkt vielfältiger Interessen 13

1.1 »Heiliges Land« – Reiseziel, Sehnsuchtsort, Krisenherd 13
1.2 Der Staat Israel und wir Christen 14
1.3 Klärungen 16
1.4 Biblische Landverheißung heute 17
1.5 Komplexe Beziehungen und Zusammenhänge 19

2. Das Land Israel in der Bibel 22

2.1 Wie wir die Bibel lesen 22
2.2 Altes Testament 23
1. Ein Land – viele Konzepte 23
2. Das Land und seine Begrenzungen 26
2.3 Neues Testament 27

3. Land Israel im nachbiblischen Judentum 31

3.1 Hellenistisch-römische Zeit 31
3.2 Rabbinisches Judentum 34
3.3 Land und Exil 38

3.4 Vorläufer des Zionismus 41
3.5 Zionistische Bewegung 42
3.6 Reaktionen auf den Zionismus und die Gründung des Staates Israel 44

4. Zur Kirchengeschichte des »Heiligen Landes« 50

4.1 Erste Gemeinden und byzantinische Zeit 50
4.2 Von den Persern bis zu den Kreuzzügen 57
4.3 Von den Mamelucken bis in die Gegenwart 59

5. Das »Heilige Land« und die Stadt Jerusalem in der islamischen Welt 62

5.1 Der klassische Islam 62
5.2 Argumentationsmuster in der Gegenwart 66

6. Kirchliches Leben im »Heiligen Land« heute 70

7. Land und Staat Israel in der Diskussion 76

7.1 Stationen der Theologiegeschichte 76
1. In der Erweckungsbewegung 76
2. In der liberalen Theologie 77
3. Israeltheologien im 20. Jahrhundert 78

4. Orientalische Kirchen 80
5. In der römisch-katholischen Kirche 80
7.2 »Christlicher Zionismus«.
Eine notwendige Kritik 83
7.3 Kontextuelle Theologie 85
7.4 Erklärungen der EKD und der GEKE 87

8. Evangelisches Staatsverständnis und
der Staat Israel 93

8.1 Israel als Staatswesen. Geschichte
und Gegenwart 93
8.2 Zu Funktion und Legitimität eines Staates
nach evangelischem Verständnis 96

9. Israel – Zeichen der Treue Gottes? 102

9.1 »Heiliges Land« – »Gelobtes Land« 102
9.2 Die Rede vom Staat Israel als
»Zeichen der Treue Gottes« 105

Glossar 110

Literaturhinweise 123

Gemeinsamer Ausschuss »Kirche und Judentum« 125

Erläuterungen zu den Fotos des vierfarbigen Bildteils 126

Vorwort

Die hier vorgelegte Orientierungshilfe greift ein ebenso aktuelles wie sensibles und zugleich herausforderndes Thema auf. Viele Christinnen und Christen sind angesichts der ungelösten politischen Konflikte im Nahen Osten – insbesondere zwischen Israelis und Palästinensern – verunsichert. Sie fragen ebenso nach politischen Lösungswegen wie nach einem angemessenen Verständnis des Staates Israel aus christlicher Sicht und einer theologisch verantworteten und zeitgemäßen Deutung biblischer Landverheißungen.

Der vom Rat der EKD, dem Präsidium der UEK und der Kirchenleitung der VELKD berufene Gemeinsame Ausschuss »Kirche und Judentum« will mit dieser Orientierungshilfe dazu beitragen, die oft hoch emotional und polarisierend geführte Diskussion um Land und Staat Israel zu versachlichen. Den Leserinnen und Lesern soll die Chance geboten werden, die komplexe Thematik aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick zu nehmen, um so zu einem begründeten, eigenständigen Urteil zu kommen. Dabei ist den Mitgliedern des Gemeinsamen Ausschusses bewusst, dass die erörterten theologischen Fragen nicht losgelöst von den politischen Debatten bedacht werden können.

Die Orientierungshilfe knüpft mit ihren theologischen Grundaussagen ausdrücklich an die in den vergangenen Jahrzehnten im Dialog von Christen und Juden gewonnenen Einsichten an. Diese finden sich formuliert in den drei

Studien »Christen und Juden« der EKD aus den Jahren 1975, 1991 und 2000 sowie in der Studie »Kirche und Israel« der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) aus dem Jahr 2001. Insbesondere hält die Orientierungshilfe am Konsens über die bleibende Verbundenheit der Christen mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk fest, respektiert das jüdische Selbstverständnis und bejaht das Existenzrecht des Staates Israel.

Die Orientierungshilfe trägt zugleich der starken Verbundenheit der Kirchen mit Israel und Palästina und ihrer Verantwortung für alle im Nahen Osten lebenden Menschen – seien sie Juden, Christen oder Muslime – Rechnung.

In acht Abschnitten bietet die Orientierungshilfe grundlegende Informationen.

Sie erläutert den biblischen Befund und nimmt so das reformatorische Prinzip ernst, dem zufolge die Heilige Schrift »Quelle und Richtschnur« aller theologischen Rede ist (sacra scriptura fons et iudex).

Sie benennt Aspekte jüdischen und muslimischen Verständnisses vom Land Israel bzw. dem »Heiligen Land« und der Stadt Jerusalem; die Kirchengeschichte des »Heiligen Landes« wird ebenso skizziert wie die gegenwärtige Situation der Kirchen in der Region.

Theologische Argumentationsmuster in Geschichte und Gegenwart, im Protestantismus und in der Ökumene sind dargestellt, die Frage nach dem Verhältnis zum Staat Israel wird

mit derjenigen nach einem sachgemäßen protestantischen Verständnis des Staates zusammengebunden.

Der letzte Abschnitt fasst zusammen und spitzt zu. Die Ausführungen zur »Heiligkeit« des Landes können in ökumenischen Kontexten eine weiterführende Gesprächsbasis bilden. Schließlich wird eine heute vertretbare und tragfähige Interpretation der biblischen Landverheißungen gegeben. Zur Frage einer religiösen Bedeutung des Staates Israel für Christen gibt die Orientierungshilfe eine differenzierende Antwort.

Der Orientierungshilfe beigegeben ist ein Glossar, das wichtige Begriffe erläutert. Unter der Adresse www.ekd.de/gelobtesland finden Interessierte Materialien und Literaturhinweise, die eine Vertiefung ermöglichen. Besonders verwiesen sei hier auf die von der Evangelischen Mittelostkommission (EMOK) im Jahr 2009 publizierte Positionsbestimmung »Israel – Palästina« und die dort festgehaltenen Einsichten und Überlegungen.

Angesichts der Aktualität, der Sensibilität sowie der vielfältigen theologischen und auch politischen Herausforderungen, die sich mit dem Thema »Land – Volk – Staat Israel« verbinden, steht uns die Vorläufigkeit alles theologischen Wissens und kirchlichen Redens vor Augen. Gerade deshalb sehen wir in dieser Orientierungshilfe einen gewichtigen Beitrag auf dem Weg zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und Juden. Ebenso trägt sie zur unerlässlichen Diskussion der Frage bei, wie die evangelischen Kirchen ihre Solidarität mit dem Staat Israel mit dem Engagement für eine selbstbestimmte, gerechte und friedliche Zukunft aller Bewohner des Landes der Bibel verbinden können.

Wir danken dem Gemeinsamen Ausschuss für seine engagierte Arbeit.

Und wir übergeben die Orientierungshilfe den Gemeinden und allen interessierten Leserinnen und Lesern – im Vertrauen auf die Wahrheit und Kraft der biblischen Vision, die davon weiß, dass »Gerechtigkeit und Frieden einander küssen« (Ps 85,11).

Hannover, am Vorabend des Israelsonntag 2012

Präses Dr. h.c. Nikolaus Schneider
Vorsitzender des Rates der
Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Landesbischof Dr. Ulrich Fischer
Vorsitzender des Präsidiums der
Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)

Bischof Gerhard Ulrich
Leitender Bischof der
Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD)

1. Im Brennpunkt vielfältiger Interessen

1.1 »Heiliges Land« – Reiseziel, Sehnsuchtsort, Krisenherd

Berichte christlicher Reisegruppen über das »Heilige Land« spiegeln oft etwas von der Faszinationskraft biblischer Landschaften wider, die den Hintergrund für alttestamentliche Erzählungen bilden und Wirkungsorte Jesu erinnern. Spirituelles Leben scheint sich auf biblischem Boden besonders intensiv zu gestalten. Das wird selbst da deutlich, wo eine Tauffamilie in Oberbayern um den Gebrauch von »originalem Jordanwasser« bittet.

Görlitz und andere Orte schmücken sich mit »Heiligen Gräbern«, die dem Vorbild des Heiligen Grabes in Jerusalem nachempfunden sind (Abb. 3). In Kirchenliedern werden Jerusalem und »der Zion« zu Bildern himmlischer Sehnsucht.

Repräsentantinnen und Repräsentanten der Kirche, Journalistinnen und Journalisten und viele andere gebrauchen den Begriff »Heiliges Land« oft und scheinbar selbstverständlich, wenn sie von Israel und Palästina sprechen. Diese Wortwahl vermeidet Begriffe, deren Verwendung als politische Parteinahme verstanden werden könnte.

Es stellen sich Fragen: Mit welchem Recht kann aus evangelischer Perspektive der Begriff »Heiliges Land« verwendet

werden? Was bedeutet die Rede vom »Heiligen Land« für das christliche Verhältnis zum jüdischen Volk? Und: Wie passt die Rede vom »Heiligen Land« zu den »unheiligen« Bildern, die uns die Nachrichten aus dem Nahen Osten so oft zeigen?

1.2 Der Staat Israel und wir Christen

Zwei herausragende Ereignisse der Geschichte des 20. Jahrhunderts haben zunächst einzelne Christen, später die Kirchen in Deutschland zu einer grundlegenden Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum bewogen: der Versuch der Vernichtung des europäischen Judentums (*Schoah*) und die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948.

Christliche Theologie hat biblischen Aussagen zum Land Israel oft nur einen übertragenen Sinn zugestanden, sie spiritualisiert und für das Christentum beansprucht. Die Realität des Staates Israel hat diese Deutung nachhaltig erschüttert.

Als evangelische Christen in Deutschland haben wir verstanden, dass das Bestehen eines jüdischen Staates für Juden von existenzieller Bedeutung ist. Jüdische Organisationen im damals von Großbritannien verwalteten Mandatsgebiet »Palästina« hatten bereits während der *Schoah* verfolgten Juden das Leben gerettet. Der neu gegründete Staat Israel nahm die Überlebenden der *Schoah* auf. Nach wie vor hat der Staat Israel für Juden die Bedeutung einer Existenzsicherung.

Das Land Israel (hebr. *erez israel*) hat für die große Mehrheit der Juden auch religiöse Bedeutung. Es war kein historischer

Zufall, dass Juden genau dieses Land für die Staatsgründung Israels wählten. Seine Geographie ist von jüdischer Geschichte durchwoben. Herausgehobene Bedeutung kommt dabei der Stadt Jerusalem (Abb. 2) mit dem Berg Zion, einst Ort des Tempels, zu. Von daher gab sich die jüdische Nationalbewegung am Ende des 19. Jahrhunderts den Namen »Zionismus«.

Die Theologie im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945 hat sich immer wieder auch mit der Frage beschäftigt, welche Bedeutung die Gründung des Staates Israel für Christen haben könnte. Am deutlichsten formulierte wohl die Evangelische Kirche im Rheinland in ihrem historischen Synodenbeschluss von 1980 die *»Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind«.*

Der Konflikt um die Gründung des Staates Israel führte für die im damaligen Mandatsgebiet »Palästina« lebende arabische Bevölkerung zu einer geschichtlichen Katastrophe: Mehr als zwei Drittel der arabischen Bevölkerung, etwa 700.000 Menschen, wurden im Krieg des Jahres 1948 vertrieben oder flohen, als der Staat Israel von fünf arabischen Nachbarstaaten angegriffen worden war. Im Verlauf des Krieges und später wurden Hunderte arabischer Dörfer in Israel zerstört. Im Krieg des Jahres 1967 flohen noch einmal etwa 300.000 Palästinenser aus den von der israelischen Armee besetzten Gebieten. Um das Land gibt es bis heute einen Konflikt zwischen zwei Völkern. Dabei spielen religiöse Begründungen wie etwa der Bezug auf die biblischen Landverheißungen eine bedeutende Rolle.

1.3 Klärungen

Die ganz unterschiedliche Verwendung des Begriffs »Israel« führt zu der Frage, was genau mit ihm bezeichnet wird. Ursprünglich ist »**Israel**« der Ehrenname des biblischen Erzvaters Jakob (vgl. 1. Mose 32,29). Der Begriff bezeichnet in theologischen Zusammenhängen die Angehörigen des ersterwählten Gottesvolkes und Träger der bleibend gültigen Verheißungen Gottes. Wir sprechen in dieser Orientierungshilfe von »**Volk Israel**«, wenn wir das jüdische Volk meinen, und von »**Staat Israel**«, wenn wir uns auf die politische Größe beziehen. Davon zu unterscheiden ist der Begriff »**Land Israel**«. Erst in nachbiblischer Zeit ist vom »Heiligen Land« die Rede.
Seit der Zeit Martin Luthers wird statt vom »verheißenen Land« auch vom »gelobten Land« gesprochen; dadurch wird insbesondere betont, dass Gott seine Verheißung des Landes mit einem Schwur bekräftigt hat (vgl. 1. Mose 26,3).

Die vorliegende Orientierungshilfe argumentiert nicht voraussetzungslos, sondern geht von drei Grundpositionen der evangelischen Kirchen in Deutschland aus:

- Wir halten fest an dem Konsens über die bleibende Verbundenheit der Christen mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk.
- Wir respektieren jüdisches Selbstverständnis, auch im Bezug auf das Land.
- Wir bejahen das Existenzrecht des Staates Israel.

Wir sind uns bewusst, dass theologische Aussagen politische Auswirkungen haben können. Gerade deshalb wollen wir mit Informationen und Reflexionen zum Thema »Gelobtes Land« zur engagierten Diskussion beitragen.

1.4 Biblische Landverheißung heute

Mit seinem Staatswappen, einer Abbildung des siebenarmigen Leuchters, wie er auf dem Triumphbogen des römischen Feldherrn *Titus* in Rom als Beutestück zu sehen ist, nimmt der Staat Israel Bezug auf die Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n.Chr. und knüpft zugleich an die Zeit der in der Antike verloren gegangenen jüdischen Staatlichkeit an. In dieser Symbolik macht die Rückkehr der Juden in ihr altes Heimatland ab dem 19. Jahrhundert ihre Vertreibung aus der von den Römern nach dem *Bar-Kochba-Aufstand* so bezeichneten Provinz *Syria Palaestina* rückgängig.

Der hier ins Auge gefasste Zeitraum eines fast zweitausend Jahre langen jüdischen Exils verbindet sich in religiöser Perspektive mit dem alttestamentlichen Motiv der »Zerstreuung« des jüdischen Volkes »unter die Völker« (vgl. 5. Mose 4,27).

In Abgrenzung von dieser heilsgeschichtlichen Chronologie wird, um die Verbundenheit des jüdischen Volkes mit seinem alten Heimatland zu betonen, oftmals die Kontinuität der jüdischen Besiedlung Palästinas herausgestellt, vor allem in den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten und später in besonderer Weise in den für die Juden heiligen Städten Jerusalem, Safed, Hebron und Tiberias, aber auch in Jaffa und Haifa.

Unabhängig davon, ob man eine »fast zweitausend Jahre lange« Abwesenheit oder die relative Kontinuität einer jüdischen Besiedlung Palästinas hervorhebt, versteht sich das Judentum im heutigen Staat Israel in historischer Verbindung zum biblischen Volk Israel, dem das »Land« von Gott verheißen wurde. Die Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel beginnt mit den Worten: »Im Lande Israel entstand das jüdische Volk.« Sie steht damit freilich in einer Spannung zur biblischen Vorstellung von einer »Geburt« des jüdischen Volkes in Ägypten.

Motive aus dem Umfeld biblischer Landverheißungen finden auch in christlicher Tradition vielfältig Niederschlag. So ist beispielsweise die Hoffnung auf das »gelobte Land« im Kontext der Exodustradition zentral für die Befreiungstheologie. Das Bild von der Wiederherstellung Jerusalems am Ende der Zeiten nährt die christliche Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes (vgl. Offb. 21). Und der Besuch »heiliger Stätten« in Israel kann für den persönlichen Glauben ebenso Bedeutung haben wie für das Gemeindeleben. Bei Besuchen im Land kann auch die Achtung des jüdischen Selbstverständnisses und seiner Sehnsucht nach »Zion«, die in den Jahrhunderten der Diaspora nicht nachgelassen hat, wachsen.

In unseren Kontexten nehmen wir über das Skizzierte hinaus weitere Positionen wahr. So gibt es z.B. Christen, die innerbiblisch Sachkritik üben und die Landverheißung als eine Ideologisierung politischer Verhältnisse von Anfang an interpretieren. Andere halten an der Gültigkeit der biblischen Landverheißungen fest, warnen aber angesichts des gegenwärtig andauernden Konfliktes in der Region davor, den Anspruch auf ein bestimmtes Stück Land religiös zu begründen.

Wieder andere stehen diesen Landverheißungen gleichgültig gegenüber.

Von daher kann gefragt werden:

- Was meint »verheißenes Land«, was »heiliges Land«, was »gelobtes Land«?
- Welche Bedeutung haben die biblischen Verheißungen, das Land der Bibel und die Stadt Jerusalem für Christen heute?
- Lässt sich sagen, wo die Grenzen des »Landes« verlaufen?
- Sind Ansprüche auf ein bestimmtes Territorium mit der Bibel begründbar?
- Wie begegnen wir der Haltung der »christlichen Zionisten«?

1.5 Komplexe Beziehungen und Zusammenhänge

Die Erörterung der oben genannten Fragen geschieht im Kontext historisch gewachsener Verbindungen und gegenwärtiger Beziehungen.

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts sind von Deutschland ausgehende missionarische und diakonische Einrichtungen im Land präsent. Heute pflegen neben den Stiftungen der EKD insbesondere das *Berliner Missionswerk*, die *Evangelische Mission in Solidarität*, das *Nordelbische Zentrum für Weltmission und Kirchlichen Weltdienst*, der *Evangelische Entwicklungsdienst* und *Brot für die Welt* sowie die *Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste e.V.* vielfältige Beziehungen.

Der *Lutherische Weltbund* ist seit Jahrzehnten mit Bildungsprojekten und diakonischen Einrichtungen im palästinensischen Bereich aktiv. Die Hilfsprojekte dienen neben christlichen Palästinensern auch der muslimischen Bevölkerungsmehrheit in Ost-Jerusalem und den palästinensischen Autonomiegebieten. Der *Ökumenische Rat der Kirchen* unterstützt vor Ort u.a. ein Menschenrechtsschutz-Programm mit internationalen freiwilligen Beobachterinnen und Beobachtern.

Durch die ökumenischen Kontakte ist die prekäre Situation der christlichen Minderheit in Jerusalem, den palästinensischen Gebieten und im Staat Israel in den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rats der Kirchen präsent.

Seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat die Beschäftigung mit dem christlich-jüdischen Verhältnis in den evangelischen und katholischen Kirchen in Deutschland ihren festen Platz. Dabei wird auch das Verhältnis zum Staat Israel in den Blick genommen.

Außerhalb der Kirchen gibt es in Deutschland ebenso vielfältige Beziehungen nach Israel und in die palästinensischen Gebiete. Über fünf Jahrzehnte *deutsch-israelischer Jugendaustausch* sowie 80 Städtepartnerschaften haben unzählige freundschaftliche Begegnungen ermöglicht. Die *Deutsch-Israelischen Gesellschaften* setzen sich in der Bundesrepublik für gute Beziehungen zum Staat Israel ein. Über 80 *Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit* arbeiten für Verständigung und Toleranz. Die *Deutsch-Palästinensischen Gesellschaften* fördern entsprechend die Beziehungen zur palästinensischen Seite.

Vor allem nach der ersten *Intifada* (1987-1993) ist das öffentliche Bewusstsein für die Not der palästinensischen Bevölkerung gewachsen, deren Forderung nach einem eigenen Staat sich bisher nicht erfüllt hat.

Für die Beschäftigung mit dem Judentum und der Situation im Nahen Osten spielt zudem eine Rolle, dass in der Bundesrepublik heute auch Muslime leben, die aus dieser Region stammen und somit in den Konflikt involviert sind.

Die folgenden Überlegungen tragen dieser Vielfalt von Verbindungen und Beziehungen Rechnung.

Um es Leserinnen und Lesern zu ermöglichen, sachkundig an der Diskussion teilnehmen und begründet Positionen vertreten zu können, geben wir in den folgenden Abschnitten 2 bis 8 zunächst einen Einblick in biblische Befunde und nachbiblische Schriften, stellen Grunddaten jüdischer Geschichte und der Kirchengeschichte des Landes dar, werfen einen Blick auf Positionen des Islam und wesentliche Stationen der Theologiegeschichte und skizzieren Grundlagen evangelischen Staatsverständnisses.

2. Das Land Israel in der Bibel

2.1 Wie wir die Bibel lesen

Als evangelische Christinnen und Christen wissen wir uns der reformatorischen Überzeugung verpflichtet, dass die Bibel des Alten und Neuen Testaments Quelle und Richtschnur allen theologischen Nachdenkens und kirchlichen Handelns ist. Wir sind davon überzeugt, dass beide Teile unserer Heiligen Schrift einander »legitimieren« (*Gerhard von Rad*). Im Alten und im Neuen Testament handelt derselbe Gott, der sich zugleich als »Gott für Israel« und »Gott für die Welt« erweist. Als Christen lesen wir einerseits das Alte Testament im Licht des Christusgeschehens. Wir wissen andererseits auch, dass wir das Neue Testament nur dann verstehen können, wenn wir es im Licht des Alten Testamentes lesen.

Dabei ist uns die Einsicht wichtig, dass das christliche »Alte Testament« – jüdisch gebräuchlich ist die Bezeichnung *Tenach* (*Tora*, Propheten, Schriften) – zu den Heiligen Schriften des Judentums gehört. Die jüdische Auslegung der biblischen Texte bereichert deren Interpretation durch Christinnen und Christen.

Bei der Auslegung der Bibel lassen wir uns von der historischen Methode leiten, die den geschichtlichen Charakter der dort bezeugten Offenbarung ernst nimmt. Mit ihrer Hilfe kann der historische Sinn einzelner Texte verstanden und in den Zusammenhang eingeordnet werden.

Biblische Texte sind Deutung und Glaubensaussage; sie sind keine historisch objektiven Darstellungen im neuzeitlichen Sinn. Ziel jeder Auslegung biblischer Texte ist nach reformatorischer Überzeugung die Einweisung in die Gottesbegegnung in der Gegenwart.

2.2 Altes Testament

1. Ein Land – viele Konzepte

In den Erzelternerzählungen, die in 1. Mose 12,1f. mit der Berufung Abrahams durch den Gott Israels beginnen, gehören die Segenszusage für die Nachkommenschaft und die Verheißung des Landes unmittelbar zusammen. In 1. Mose 21,27.32 (vgl. 14,13) wird von »Friedensschlüssen« erzählt, die ein Miteinander der Erzeltern und der »Bewohner des Landes« beschreiben (vgl. 1. Mose 26,28ff.); hier besteht eine Spannung zu 2. Mose 23,31-33 und 5. Mose 7, wo die Beseitigung der »Völker des Landes« angekündigt und gefordert wird. In 1. Mose 14 sorgt Abraham für Sicherheit und Eigentum der Kanaanäer, nach 1. Mose 18 leistet er Fürbitte für die sündigen Menschen in der Stadt Sodom.

Für das Verständnis des »Landes« als einer Gabe Gottes ist es konstitutiv, dass der Boden von den Menschen nicht »erworben« wird, sondern dass das Volk Israel ihn als »Erbteil« erhält und er damit Eigentum Gottes bleibt: »Darum sollt ihr das Land nicht verkaufen für immer; denn das Land ist mein, und ihr seid Fremdlinge und Beisassen bei mir« (3. Mose 25,23).

Die vor allem in 5. Buch Mose belegte Vorstellung vom Land als »Gabe Gottes« verbindet sich dort mit der historischen Konstruktion einer »Landnahme« (vgl. 5. Mose 7 [2. Mose 23,32] und das Buch Josua), die zur Vertreibung und Ausrottung der ursprünglichen Bewohner geführt habe. Zugleich wird das »Wohlergehen« des Volkes Israel in dem von Gott gegebenen Land verbunden mit dem Gehorsam des Volkes gegenüber den Geboten Gottes; dementsprechend erklärt die *deuteronomistische* Theologie den Verlust des Landes mit dem Abweichen vom Weg mit dem Gott Israels (vgl. 2. Kön 17,6ff; 23,26f.). Auch Propheten sprechen davon, dass der Verlust des Landes eine Folge des Ungehorsams des Volkes gegen seinen Gott sei (vgl. Jes 1,7; Jer 5,19; Hes 11,16).

Die Rückführung der in der Diaspora Zerstreuten und das sichere Wohnen des Volkes Israel im Land (vgl. Jer 3,18; Hes 20,41 u.ö.) verbindet sich mit der durch die Propheten angekündigten Zukunft Gottes.

Der Prophet *Jesaja* (Jes 40-55 – *Deuterojesaja*) spricht von der Rückkehr des Gottes Israels und von der Rückführung des Volkes zum Zion (Jes 40,9-11 u.ö.), der Prophet Hesekiel (Ezechiel) verbindet mit der Ankündigung eines neuen Exodus, also Auszugs, aus Babylonien in das Land den Gerichtsgedanken (u.a. Hes 20,33-44). Der Prophet Sacharja leidet um des Landes willen (Sach 1,12; 7,7), zugleich verheißt er die Heimkehr und die neue Gottesgemeinschaft im Land (Sach 8,7f.).

Die »landlose« Wüstenzeit verklärt der Prophet Hosea zu einem Ideal, an das er seine Kritik an den ethischen Zuständen seiner Zeit knüpft:

»Ich aber bin der HERR, dein Gott, von Ägyptenland her, und du solltest keinen andern Gott kennen als mich und keinen Heiland als allein mich. Ich nahm mich ja deiner an in der Wüste, im dürren Lande.« Und dann heißt es: »Aber als sie geweidet wurden, dass sie satt wurden und genug hatten, erhob sich ihr Herz; darum vergessen sie mich« (Hos 13,4-6).

Manche Landverheißungen reflektieren die Beziehung zwischen Israeliten und den anderen Bewohnern des Landes, die es zu allen Zeiten gab. Einige spiegeln die Auseinandersetzung mit den übermächtigen Nachbarn, andere geben den Wunsch wieder, das Land zu beherrschen. Daneben gibt es auch die Vorstellung einer gewaltsamen Landnahme, in deren Zusammenhang die *kanaanäischen* Bewohner zu vertreiben oder mit dem Bann zu belegen sind, wie oben bereits erwähnt. In den spät entstandenen Chronik-Büchern wird das Bild einer ununterbrochenen Besiedelung des Landes seit den Tagen der Erzeltern entworfen.

Nach dem *Tenach* (s.o.) hat das Volk Israel das Land, in dem es wohnt, von Gott erhalten, um die *Tora* dort erfüllen zu können. Die Verschleppung des Volkes nach Babylon wird als (zeitweilige) Strafe Gottes verstanden, die mit der Rückkehr in das Land ihr Ende findet. Die in den alttestamentlichen Schriften ausgesprochenen (*eschatologischen*) Zukunftshoffnungen verbinden das endgültige Wohnen des Volks im Land und die Wiederherstellung Jerusalems mit der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17). Daneben steht die Vorstellung, dass am Ende aller Zeit auch »die Völker« »zum Zion« wallfahren und zur Erkenntnis des Gottes Israels und zur Anerkennung seiner *Tora* kommen werden (Jes 2,1-5).

2. Das Land und seine Begrenzungen

Die Grenzen und Begrenzungen des Landes, das im *Tenach* mit ganz verschiedenen Begriffen bezeichnet wird, werden in der Bibel unterschiedlich bestimmt: Nach 5. Mose 1,7 liegt die Nordgrenze am Euphrat; für Jos 15,4.47; 1. Kön 8,65 ist die Südgrenze der »Bach Ägyptens«, oft als der Nil verstanden (wahrscheinlich aber das Wadi el-Arisch). Damit werden aber nicht historische Gegebenheiten genannt, sondern es wird ein Ideal beschrieben.

Die Formel »von Dan bis Beerscheba« (Ri 20,1 u.ö.) beschreibt nach heutigem Stand der Forschung in etwa das israelitische Siedlungsgebiet der frühen Königszeit, ohne dass sich aber aus der Benennung eines nördlichen und eines südlichen Grenzpunktes ein konkret zu fassendes und abgegrenztes »Staatsgebiet« ableiten ließe.

Manche Texte sprechen von der Zugehörigkeit auch östlich des Jordan gelegener Gebiete zu Israel (2. Sam 8,2.12; 1. Kön 4,13f.; Jos 1,12-14; 14,3); andere Texte dagegen sehen im Jordanfluss selbst und im Toten Meer die Ostgrenze (4. Mose 34,12 u.a.).

Wir sehen, dass die in der Bibel beschriebenen Grenzen nicht eindeutig sind; auch sind Gebiete, die heute zum Staatsgebiet Israels gehören, wie der südliche Negev und die Arawa-Ebene, nicht eingeschlossen. Und wir sehen, wie in der literarischen Tradition die Größe des Herrschaftsgebietes Davids stetig gesteigert worden ist. Die *deuteronomistische* Literatur hat den Umfang so umschrieben: »Von der Wüste bis zum Libanon

und vom großen Euphratstrom bis an das große Meer gegen Sonnenuntergang« (Jos 1,4). Diese Ausdehnung hat zwar kein israelitisches Königtum auch nur annähernd erreicht, doch der hymnische Hofstil in Jerusalem rezitierte, je weiter vom Ereignis entfernt, desto überschwänglicher: »Und er [der König] wird herrschen von einem Meer zum anderen, vom Strom bis an die Enden der Erde« (Ps 72,8).

2.3 Neues Testament

Der Gebrauch des Wortes »Erde, Land« (griechisch: *gē*) im Neuen Testament entspricht dem Gebrauch von *erez*, »Erde, Land«, im Alten Testament. Die Frage, ob *gē* allgemein die »Erde« oder aber spezifisch das »Land (Israel)« bezeichnet, stellt sich vor allem angesichts von zwei Texten in der Bergpredigt – der Seligpreisung in Mt 5,5 und der Vaterunser-Bitte in Mt 6,10.

Die Seligpreisung in Mt 5,5 wird in der Zürcher Bibel so übersetzt: »Selig die Gewaltlosen – sie werden das Land erben«, während die Übersetzung der Luther-Bibel lautet: »Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen.« Im Hintergrund von Mt 5,5 steht vermutlich die griechische Übersetzung (in der *Septuaginta*) von Ps 37,11: »Aber die Sanftmütigen werden das Land erben und sich an der Fülle des Friedens erfreuen.«

Sollte sich *gē* hier auf »das Land (Israel)« beziehen, ließe diese Seligpreisung das Interesse Jesu und vielleicht auch des Matthäusevangeliums am »Land Israel« erkennen; im Taufbefehl

Mt 28,18-20 spricht der auferstandene Christus aber von seiner Vollmacht über »Himmel und Erde *(gē)*«, ohne dass »das Land« in besonderer Weise im Blick ist.

Die zweite der Vaterunser-Bitten (Mt 6,10: »... wie im Himmel, so auf Erden«) ist ohne Parallele in Lk 11,2; sie wird also wohl nicht auf den irdischen Jesus zurückgehen. Ist gemeint, dass der Wille Gottes geschehen soll »im Himmel und im Land (Israel)«? Oder soll er geschehen »im Himmel und auf der Erde«, also in der überirdischen und in der irdischen Welt? Im Fall von Mt 6,10 spricht das Gegenüber von »Himmel« und »Erde« für die Annahme, dass *gē* hier nicht ein bestimmtes »Land« meint, sondern die von Gott geschaffene Erde.

In Joh 3,22 ist vom »Land Judäa« die Rede, im Judasbrief vom »Land Ägypten« (Jud 1,5); dabei wird dem Begriff »Land« jedoch keine besondere theologische bzw. religiöse Bedeutung zugesprochen.

Der Hebräerbrief spricht in 11,8-10 von *Kanaan* als dem »Land der Verheißung«, aber das eigentliche Ziel ist für ihn die (himmlische) Stadt Jerusalem (vgl. 12,22).

Die Bezeichnung »Land Israel« ist im Neuen Testament nur in Mt 2,19-21 belegt: Der »Engel des Herrn« gibt dem mit seiner Familie nach Ägypten geflohenen Josef die Weisung, ins »Land Israel« zu ziehen (2,20), und sie kommen ins »Land Israel«, nach Galiläa (V. 21). Hier geht es nicht vordergründig um »Geographie«: Das Volk Israel war beim Exodus aus Ägypten ins »gelobte Land« gezogen, entsprechend wird nun Jesus als der Sohn Gottes aus Ägypten herausgerufen und kommt so

in das »Land Israel« (vgl. das »Erfüllungszitat« aus Hos 11,1 in Mt 2,15b).

Im lukanischen Doppelwerk (Lukasevangelium und Apostelgeschichte) kommt der Stadt Jerusalem eine besondere, vor allem auch theologische Bedeutung zu. Das belegen die Kindheitsgeschichten Jesu, die sich ebenso wie die Ostererzählungen des Lukas auf Jerusalem konzentrieren. Die Apostelgeschichte insgesamt rückt Jerusalem in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Die Nennung des Begriffs »Land« spielt zwar bei Lukas keine hervorgehobene Rolle, doch bettet er seine Erzählungen selbstverständlich in die »biblische Geographie« ein. In Jerusalem wird Zacharias die Geburt seines Sohnes Johannes angekündigt; Maria und Josef machen sich zur Geburt Jesu eigens auf nach Bethlehem, der »Stadt Davids« (Lk 2,4). Durchgängig nimmt Lukas auf Jerusalem als Ort des Tempels und Zentrum jüdischen Lebens Bezug (z.B. 2,22ff.; 2,41ff.; 13,33ff.; 19,41ff.; 21,20ff. u.ö.).

Hinter der Erzählung von den Emmausjüngern steht offensichtlich die Hoffnung auf eine messianische Befreiung von Volk und Land (»Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen werde.« Lk 24,21a), wie sie auch in den Lobgesängen der Maria (Lk 1,46ff.) und des Zacharias (Lk 1,67ff.) erklingt.

Wie das lukanische Doppelwerk ist auch die Johannesoffenbarung nach der Zerstörung Jerusalems verfasst worden. Sie spricht in Offb 21,1 – unter Aufnahme der prophetischen Ansage der kommenden Herrlichkeit Zions (Jes 60) und der

neuen Schöpfung (Jes 65,17-25) – von »dem neuen Himmel und der neuen Erde«, die am Ende aller Zeit erscheinen werden, und sie spricht vom »neuen Jerusalem«, das vom Himmel herabkommen wird (21,2.10). Dieses Jerusalem wird in 21,11-27 sehr konkret, zugleich aber ideal als ein glanzvoller Bau (etwas Überirdisches, ein »Würfel« aus durchsichtigem Gold) beschrieben. Man kann fragen, ob hier der in manchen Texten der jüdischen Apokalyptik belegte Gedanke vorliegt, dass in der Endzeit das irdische Jerusalem wiederhergestellt werden wird.

Anders als in den Schriften des Alten Testaments haben also das Land, Landverheißung und »Landnahme« im Neuen Testament keine herausragende theologische Bedeutung. Die jungen christlichen Gemeinden lebten in Ländern, die dem römischen Weltreich eingegliedert waren. Sie hatten andere Fragen. Sie versuchten Leben, Tod und Auferweckung Jesu zu erfassen und zu begreifen; sie waren mit den Problemen bei der Gründung der ersten Gemeinden beschäftigt und sie lebten in der Erwartung eines unmittelbar bevorstehenden Endes der Welt.

3. Land Israel im nachbiblischen Judentum

Während die ersten Christen nicht an der Thematik des »Landes Israel« interessiert waren, spielt dieses in den jüdischen Vorstellungen durch die Zeiten hindurch eine gewichtige Rolle. Weil die entsprechenden Informationen auf Deutsch schwer zugänglich, aber gleichwohl zum Verständnis gegenwärtiger Positionen wichtig sind, geben wir hier bewusst einen ausführlicheren Überblick. Dieser wird zeigen, dass ganz unterschiedliche Positionen unvermittelt nebeneinander stehen.

3.1 Hellenistisch-römische Zeit

Das Buch Weisheit Salomos, entstanden in der Zeit des syrischen Herrschers *Antiochus IV.* (175-164 v.Chr.), erwähnt die früheren Bewohner des »heiligen Landes«, die abscheuliche Taten begangen hätten; doch dann sei das für Gott »wertvollste Land« vom Volk Israel besiedelt worden (Weish 12,3-7).

In einem der im 1. Jahrhundert v.Chr. entstandenen vermutlich *pharisäischen* Psalmen Salomos findet sich eine endzeitliche Erwartung, die sich auf das »Land« und insbesondere auf Jerusalem bezieht: Die »Botschaft des Freudenboten« (vgl. Jes 52,7) verheißt die Rückkehr der Diaspora-Juden ins Land; und damit verbindet sich der Gedanke der Wiederherstellung der Reinheit des Landes (PsSal 11,2f.7).

In den bei *Qumran* am Toten Meer gefundenen Schriften aus der Zeit vor 66 n.Chr. (1. jüdischer Aufstand gegen Rom) ist mehrfach vom »Land« (*erez*) die Rede; diese Aussagen müssen sich aber nicht auf »das Land Israel« beziehen, es kann auch »die Erde« bzw. »der Boden« gemeint sein. Eine Ausnahme bildet möglicherweise das Fragment 4Q171, in dem Ps 37,11 zitiert und gedeutet wird: »Aber Demütige werden Land in Besitz nehmen und sich ergötzen an Friedensfülle.« Hier besteht eine deutliche Nähe zu Mt 5,5 (s.o.).

Der in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung in Alexandria wirkende Religionsphilosoph *Philo* gibt in seinen Lehrvorträgen allegorische Auslegungen von Texten der fünf Mosebücher (*Pentateuch*); sie bieten auch philosophische Deutungen dessen, was unter »Land« zu verstehen sei:

> Wenn in 1. Mose 12 von der Auswanderung Abrahams aus dem *chaldäischen* Lande und von Abrahams Glauben gesprochen werde, so seien damit »Seelenruhe und Festigkeit« gemeint. Die Aussage in 1. Mose 15,16 (»Sie aber sollen erst nach vier Menschenaltern wieder hierher kommen; denn die Missetat der Amoriter ist noch nicht voll.«) diene nicht nur dazu, »die Zeit anzugeben, wo sie das Heilige Land besiedeln würden«, hier werde vielmehr »auch auf die vollständige Wiederherstellung der Seele« hingewiesen (*Philo*, Über die Frage: Wer ist der Erbe der göttlichen Dinge? 293 ... 298).
>
> Den Begriff »heiliges Land« verwendet *Philo* in seiner Schrift »Gesandtschaft an Caligula«, in der er von seinen Bemühungen um eine Sicherung des jüdischen Lebens in Alexandria berichtet. Der in Judäa und Galiläa regierende König *Herodes Agrippa* (vgl. Apg

12) habe sich in einem Brief an Kaiser *Caligula* für die Rechte der Juden eingesetzt, denn es drohte höchste Gefahr »nicht allein für die Bewohner des Heiligen Landes, sondern überall in der Welt« (Gesandtschaft 330).

Auch in einer gegen den römischen Statthalter *Flaccus* gerichteten Schrift argumentiert *Philo* zugunsten der bürgerlichen Rechte der Juden in Alexandria (Gegen Flaccus 46): »Da es so viele Juden gibt, reicht ein einziges Land für sie nicht aus. Deswegen wohnen sie in den meisten und reichsten Ländern Europas und Asiens, auf Inseln und dem Festland.« Und weiter: »Als Mittelpunkt betrachten sie die heilige Stadt, wo der heilige Tempel des höchsten Gottes steht.« Schließlich stellt er fest: »Was sie aber von ihren Vätern, Groß- und Urgroßvätern und den Voreltern noch weiter hinauf als Wohnsitz übernommen haben, das halten die einzelnen für ihr Vaterland, wenn sie dort geboren und aufgewachsen sind; in einige Gebiete kamen sie auch als Kolonisten gleich bei deren Besiedlung, den Gründern zu Gefallen.«

In *apokalyptischen* jüdischen Texten, die vor allem in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels (Abb. 4) 70 n.Chr. entstanden, wird dem Land häufig eine besondere Rolle zugeschrieben. So heißt es in der in syrischer Sprache überlieferten *Baruch-Apokalypse* in einer Rede Baruchs zum versammelten Volk:

»Vergesst nicht Zion, gedenkt vielmehr der Trübsale Jerusalems. Denn siehe, die Tage werden kommen, dass alles, was gewesen ist, zur Nichtigkeit dahingerafft (soll) werden. Dann wird es sein, als ob es nie gewesen wäre. Bereitet ihr indessen eure Herzen vor, dann wird er euch in jener Zeit bewahren, in der der Mächtige die ganze Schöpfung erschüttern wird. Denn Zions Bau wird kurze Zeit da-

nach bewegt, um wiederaufgebaut zu werden. Doch dies Gebäude wird nicht bleiben ...« (vgl. syrischer Bar 31,4-32,3). Und gegen Ende dieser Schrift heißt es (73,1): Am Ende der Zeit wird es geschehen, wenn der Gesalbte »alles erniedrigt hat, was in der Welt besteht, und sich gesetzt auf seiner Königsherrschaft Thron in ewigem Frieden, dass Freude dann geoffenbart und Ruhe erscheinen wird«.

3.2 Rabbinisches Judentum

Die Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. bedeutete nicht das Ende der politisch-messianischen Erwartungen. Erst der gescheiterte *Bar-Kochba-Aufstand* zerschlug die Hoffnung auf politische Unabhängigkeit. Die jüdischen Gelehrten hielten sich an diejenige Instanz, die Halt zu geben versprach: die *Tora*. Sie wandten sich dem konkreten jüdischen Leben zu. Die *Mischna* enthält ausführliche auf das Land und seine Bewirtschaftung bezogene Vorschriften, zeigt jedoch kein Interesse am Thema »Land« in seinen politischen Dimensionen und an endzeitlichen Spekulationen. In einigen Texten scheinen religiöse Vorschriften über die Bewirtschaftung des Landes und den Umgang mit ihm geradezu an die Stelle des Strebens nach der im Krieg verlorenen politischen Souveränität zu treten. Dabei tradieren auch jene, die außerhalb des Landes Israel wohnen, über das *Tora-Studium* die auf das Land Israel bezogenen Bestimmungen mit.

Der *Mischnatraktat* Kelim (mKel 1,6-9) beschreibt die »Heiligkeit« in abgestufter Form:

»Zehn Heiligkeitsgrade gibt es: Das Land Israel ist heilig vor allen andern Ländern. Mit Mauern umgebene Städte (im Land Israel) sind heiliger. Innerhalb der Mauern (Jerusalems) ist der Raum noch heiliger. Der Zwinger ist noch heiliger. Der Frauen-Vorhof ist noch heiliger. Der Israeliten-Vorhof ist noch heiliger. Der Raum zwischen Vorhalle und dem Altar ist noch heiliger. Der Tempel ist noch heiliger. Das Allerheiligste ist heiliger als jene (genannten) Räume, denn dies darf bloß der Hohepriester am Versöhnungstage zur Zeit des Dienstes betreten.«

Die Bevorzugung des »Landes« erscheint hier eigentümlich schematisch und in einer zugleich kultischen wie etwas entrückten Perspektive, als sei dieser Text dazu bestimmt, die Geographie des Landes aus einer gewissen Entfernung nach der Kategorie der Heiligkeit zu ordnen.

Land-Israel-Bestimmungen finden sich beispielsweise auch in dem *Mischnatraktat* über die Eheverträge (*Ketubbot*):

»(Es gibt) drei Distrikte hinsichtlich (des Rechts) für die Ehe (im Land Israel): Judäa, (das Gebiet) jenseits des Jordans und Galiläa ... Alle (Familienmitglieder kann) man (zwingen, mit) in das Land Israel hinaufzuziehen, man (kann) aber nicht alle (zwingen, von dort) wegzuziehen. Alle (Familienmitglieder kann) man (zwingen, mit) nach Jerusalem hinaufzuziehen, man (kann) aber nicht alle (zwingen, von dort) wegzuziehen« (mKet 13,10-11).

Diese Bestimmungen hatten interessante Folgen etwa für sonst rechtlich Benachteiligte wie Jüdinnen oder auch für jüdische Sklaven: Demnach durfte ein jüdischer Sklave zwar gezwungen werden, in das Land Israel einzuwandern, aber nicht gegen seinen Willen

dazu bewegt werden, das Land Israel zu verlassen. Entsprechend konnten Frauen ihre Männer zwingen, nach Jerusalem oder in das Land Israel zu ziehen; wenn eine Frau sich weigerte, einen entsprechenden Umzug zu vollziehen, verlor sie die Ansprüche aus ihrem Ehevertrag.

Die Bestimmungen der *Mischna* zeigen das Interesse, Juden für den Verbleib im Land Israel zu gewinnen, indem sie die Vorzugsstellung des »gelobten Landes« durch finanzielle Anreize untermauern. Im zitierten Text (mKet 13,11) heißt es weiter:

»Wie (ist der Anspruch aus dem Ehevertrag zu bezahlen)? (Wenn der Ehemann seine) Frau im Land Israel geheiratet und im Land Israel geschieden hat, (muss er) ihr (die Ansprüche aus ihrem Ehevertrag) in der Währung des Landes Israel geben. (Wenn der Ehemann seine) Frau im Land Israel geheiratet und in Kappadozien geschieden hat, (muss er) ihr (die Ansprüche aus ihrem Ehevertrag) in der Währung des Landes Israel geben. (Wenn der Ehemann seine) Frau in Kappadozien geheiratet und im Land Israel geschieden hat, (muss er) ihr (die Ansprüche aus ihrem Ehevertrag) in der Währung des Landes Israel geben. *Rabban Shim'on ben Gamliel* sagt: (Er muss ihr die Ansprüche aus ihrem Ehevertrag) in der kappadozischen Währung geben. (Wenn der Ehemann seine) Frau in Kappadozien geheiratet und in Kappadozien geschieden hat, (muss er) ihr (die Ansprüche aus ihrem Ehevertrag) in der kappadozischen Währung geben.«

Die Kommentierung des zitierten *Mischna*-Textes im *Babylonischen Talmud* etwa drei Jahrhunderte später ist Ausdruck einer grundsätzlichen Wendung im Verhältnis zum Land Israel. Dort (bKet 111a) wird aus dem Munde *Rav Yehudas* der Satz

überliefert, wer aus Babylonien nach *Erez Israel* hinaufziehe, übertrete ein in der Bibel dreifach wiederholtes Verbot: »Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems ..., dass ihr die Liebe nicht aufweckt und nicht stört, bis es ihr selbst gefällt« (vgl. Hld. 2,7; 3,5; 8,4). Diese Beschwörung der »Töchter Jerusalems« im Hohenlied durch Gott habe, so der *Talmud*, zum Inhalt gehabt, die Juden sollten während ihres Exils nicht eigenmächtig oder mit Gewalt ins Heilige Land zurückkehren, und sie sollten sich auch nicht gegen die sie bedrückenden Weltvölker auflehnen.

Die Bevorzugung der Diaspora gegenüber dem Wohnen im Lande Israel im *Babylonischen Talmud* hängt mit der Tatsache zusammen, dass die jüdische Präsenz im Land Israel durch die Ereignisse der vergangenen Jahrhunderte prekär geworden war. Das Schwergewicht des jüdischen Lebens hatte sich nach Osten verlagert. Zu den Ereignissen, auf die der *Babylonische Talmud* hier möglicherweise reagiert, gehören: der Aufstieg des Christentums im Römischen Reich des vierten Jahrhunderts, in dessen Zusammenhang die römische Provinz Palaestina zu einem »Heiligen Land« der Christen geworden war, die Abschaffung der Institution des jüdischen Patriarchats im Land Israel, die von Zerstörungen und Verwüstungen begleitete Eroberung Palaestinas durch die Perser im Jahre 614 und wenig später die Eroberung des Landes durch die Muslime.

Aufgrund dieser Veränderungen der äußeren Umstände deuteten die Rabbinen die Zeichen der Zeit, indem sie ihr Volk mahnten, das Exil geduldig zu ertragen und auf das Kommen des Messias zu warten.

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung ist im *Babylonischen Talmud* auch der für das Verständnis des jüdischen Diasporalebens wichtigste Rechtssatz entstanden: »*dina de malkuta dina*« (bGit 109b) – »Das Gesetz des Königreiches (des jeweiligen Landes, in dem Juden leben), ist (auch das für sie geltende staatliche) Gesetz.«

Dieser Grundsatz, der zwischen eigenem und fremdem Recht unterscheidet und das fremde Recht als übergeordnetes staatliches Recht anerkennt, stellte aus jüdischer Sicht die Bedingungen für das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in den Ländern der Diaspora bereit. Es handelte sich um einen Grundsatz, der augenscheinlich in einem historischen Zusammenhang formuliert wurde, in dem es den Juden vergleichsweise gut ging, der seine Geltung aber auch in schweren Zeiten bewähren sollte. Mehr als ein Jahrtausend später, im 19. Jahrhundert, lief »*dina de malkuta dina*« auf eine Art jüdischer Unterscheidung von (bürgerlichem) »Staat« und »Religion« (Synagogengemeinde) hinaus.

3.3 Land und Exil

Seit den ersten großen Deportationen im 8. Jahrhundert v.Chr. erstreckt sich jüdisches Leben zwischen den Polen Exil und Heimat, erzwungener wie freiwilliger Diaspora und Sammlung im Land Israel. Die relativ starke jüdische Minderheit außerhalb des Landes nahm fortwährend zu, und zwar sowohl in den östlich und nördlich angrenzenden Ländern wie Syrien und im Zweistromland als auch in Ägypten und später im gesamten Mittelmeerraum. Dass jüdisches Leben zugleich in der

Diaspora wie im Land Israel blüht, macht eine theologische Deutung dieser bipolaren Existenz erforderlich.

Zur theologischen Deutung der Erfahrung von Niederlagen, Leid und Zerstreuung und in Anknüpfung an bereits in der Bibel angelegte Motive entstand eine Geschichtsschreibung, die dem Phänomen des Exils eine gewisse Regelhaftigkeit zuschrieb und es in paradoxer Weise zu einer Voraussetzung der erwarteten Erlösung erklärte (Exil und Erlösung, hebräisch: *Galut we-Ge'ula*).

> *Nachmanides* (1194-1270) erklärte, dass die Wanderungen der Erzväter als Vorabbildungen der späteren Wanderungen des Gottesvolkes zu verstehen seien. Der Auszug Abrahams aus Ur in Chaldäa konnte in dieser Hinsicht als Vorabbildung des Exodus der Israeliten aus Ägypten verstanden werden, der Auslandsaufenthalt Jakobs bei seinem mesopotamischen Onkel Laban und später in Ägypten wurde zu einer Typologie des späteren jüdischen Schicksals im Exil. Aus dieser Perspektive werden die Wanderungen und Fluchtbewegungen der Juden als im göttlichen Heilsplan vorhergesehen leichter verstehbar. In Zeiten der Bedrückung konnten Juden sich sagen lassen, dass ihr Schicksal nicht sinnlos war: Es entsprach einem verborgenen – wenn auch häufig schmerzhaften – göttlichen Heilswillen. Wichtig war dabei, dass die Regelhaftigkeit des Geschehens für die Gegenwart und Zukunft die Hoffnung auf eine Wende zum Besseren zuließ.

Daneben tritt in der jüdischen Mystik eine kosmische Ausweitung des Diasporaverständnisses. Das Diasporaschicksal der Juden war demnach Indiz für einen defizitären Zustand nicht nur der Geschichte, sondern der ganzen Schöpfung. Nicht

Israel allein leidet in und an der Zerstreuung: Die Menschheit, die Schöpfung leidet mit. Die kosmische Dimension des Leidens schloss die Möglichkeit aus, sich selbst aus dem Leid zu befreien. Zugleich erschloss sie eine Hoffnungsperspektive: Gott selbst wird eines Tages »heilen« (*tikkun*).

Nach einer noch weitergehenden Deutung hat Gott mit und bei Erschaffung der Welt zu einem gewissen Teil auf seine vor der Schöpfung noch intakte Einheit verzichtet und stattdessen eine Dualität zugelassen, die als Ursache für die gegenwärtigen Mängel verstanden wird. In dieser Perspektive der Mystik wird zur Erklärung des Exils gar die Möglichkeit eines teilweisen oder zeitweisen Scheiterns des Schöpfungshandelns Gottes erwogen.

Der Gedanke der Einbettung des Exilsgeschicks Israels in ein kosmisches Drama wurde in unterschiedlichen Variationen wirksam.

> Der niederländische Rabbiner *Menasse ben Israel* (1604-1657) kennt den Gedanken, dass die Zerstreuung des jüdischen Volkes bis zu ihrer letzten Konsequenz wirksam werden müsse. Erst auf dem Tiefpunkt des Exils könne an das endzeitliche Heil gedacht werden. Der messianische Prozess werde erst dann in Gang kommen, wenn die Juden tatsächlich über alle Länder der Welt zerstreut seien. Aus diesem Grunde war es nach Auffassung *Menasses ben Israels* notwendig, auf das Ende der judenfeindlichen Vertreibungsdekrete in den europäischen Staaten hinzuwirken. Entsprechend setzte er sich dafür ein, Juden wieder die Ansiedlung in England zu ermöglichen, von wo sie im Jahr 1290 vertrieben worden waren.

Es entspricht diesen Geschichtsdeutungen, dass die Erzählungen von individuellen jüdischen Heimkehrern ins »gelobte Land« entweder Episoden blieben oder Geschichten des Scheiterns sind: So starb der Philosoph und Dichter der »Zionslieder« *Juda Ha-Levi* (ca. 1083-1141) auf dem Weg nach Palästina. Eine *chassidische* Gruppe, die unter *Menachem Mendel* von Witebsk in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts ins Heilige Land geführt worden war, hinterließ keine tieferen Spuren.

3.4 Vorläufer des Zionismus

Der beginnende und wachsende Antisemitismus in Europa und Erfahrungen des Scheiterns der Emanzipation der Juden führten im 19. Jahrhundert zu intensiver Bemühung um eine jüdische Besiedlung jener Region, die seit der damaligen Zeit – aus europäischer Sicht in Anknüpfung an den römischen Namen (135 n.Chr. *Syria Palaestina* bzw. nach 193/194 n.Chr. *Palaestina*) – als »Palästina« bezeichnet wird. Die Rabbiner *Jehuda Alkalai* (1798-1878) und *Zvi Hirsch Kalischer* (1795-1874) riefen in ihren Schriften zur Rückkehr nach Palästina auf und schlugen konkrete vorbereitende Schritte vor. Auch der sozialistische Denker *Moses Hess* (1812-1875) plädierte für eine Auswanderung ins Land Israel, um der Unterdrückung der Juden in Europa zu begegnen.

Im Russischen Reich bildeten sich zu Beginn der 1880er Jahre in vielen Städten kleine Gruppen von Anhängern der Zionsidee, die sich *Zionsfreunde (Chowewe Zion)* nannten. Besondere Bedeutung hatte das 1882 erschienene Manifest des jüdischen Arztes *Leon Pinsker* (1821-1891) aus Odessa. Sein Titel war

zugleich Programm: »Autoemanzipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden«. *Pinsker* machte die Religion für die bisherige Schicksalsergebenheit der Juden verantwortlich und forderte sein Volk zur Selbsthilfe auf. Wo das zu erwerbende Land sich befand, spielte für *Pinsker* keine Rolle. Erst die *Zionsfreunde* verpflichteten ihn, nur in Palästina die Errichtung eines eigenen Staates für das jüdische Volk zu planen. Die Idee der Gründung eines jüdischen Staates steht in engem Zusammenhang mit den in Europa zu dieser Zeit erstarkenden Nationalbewegungen.

Ab dem Jahr 1881 kamen die ersten zionistisch motivierten Immigranten aus Russland nach Palästina. Diese und die folgenden Einwanderungswellen (Abb. 1), die zur Gründung neuer jüdischer Siedlungen führten, nennt man *Alija* (Plural *Alijot*). Das zum hebräischen Wort *ʿälijjah* – Aufstieg – gehörende Verb *ʿälāh* kann in der Hebräischen Bibel sowohl das Hinaufziehen in das Land Israel (2. Mose 12,38; Esra 2,1 u.ö.) als auch den Weg hinauf nach Jerusalem (Jes 2,3 u.ö.) bezeichnen.

3.5 Zionistische Bewegung

Die folgenden Einwanderungswellen – gezählt werden ab 1905 bis 1939 noch vier weitere *Alijot* – standen bereits unter dem Eindruck des von *Theodor Herzl* (1860-1904) ins Leben gerufenen politischen Zionismus.

Theodor Herzl und die Delegierten des ersten zionistischen Kongresses (29.-31. August 1897 in Basel) gehörten fast alle dem *assimilierten Judentum* an. Angesichts des sich abzeichnenden Misserfolgs

der Assimilation als Lösung des Problems jüdischer Existenz in der christlichen Mehrheitsgesellschaft suchten sie nach Alternativen. In seiner 1896 in Wien erschienenen Schrift »Der Judenstaat« behandelte *Herzl* die jüdische Exilexistenz nicht als religiöse, sondern als nationale und politische Frage.

Im religiösen Judentum fand *Herzl* nur wenige Anhänger: Das liberale Reformjudentum in Westeuropa reagierte ablehnend und mit Empörung, da nach seiner Auffassung *Herzls* Pläne geeignet waren, Zweifel an der Loyalität der Juden zu ihren jeweiligen Heimatländern zu wecken und den Antisemitismus zu stärken. Das orthodoxe Judentum nahm am säkularen Charakter der von *Herzl* geschaffenen *zionistischen Weltorganisation* Anstoß.

Der erste *Zionistenkongress* in Basel verabschiedete ein Programm zur »Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina«. Da *Herzl* der Meinung war, das zu besiedelnde Gebiet müsse zunächst rechtlich gesichert sein, lehnte er die sofortige Kolonisation Palästinas ab. Um den erwünschten öffentlich-rechtlichen Status (»Charter«) für die Besiedlung Palästinas zu erwirken, führte *Herzl* – ohne Erfolg – diplomatische Gespräche mit dem türkischen Sultan, dem deutschen Kaiser, russischen Ministern sowie mit Papst *Pius X.*

Nach *Herzls* Tod trat angesichts der geringen Erfolge seiner diplomatischen Bemühungen der »praktische« Zionismus in den Vordergrund. Unter dem Eindruck der Pogrome in Russland wurde die Kolonisierung Palästinas auch ohne »Charter« vorangetrieben. *Chaim Weizmann* (1874-1952), später erster Präsident des Staates Israel, befürwortete eine Synthese von

praktischer und politischer Arbeit. Dieser Ansatz trug während des 1. Weltkrieges Früchte, weil sich die Zionisten einerseits durch ihre Gegenwart in Palästina, andererseits aufgrund ihrer regen diplomatischen Tätigkeit in Europa den Briten erfolgreich als Bündnispartner gegen deren Kriegsgegner präsentieren konnten. Die Balfour-Erklärung vom 2. November 1917 war ein Erfolg der zionistischen Bewegung. In ihr sicherte der damalige britische Außenminister *Arthur James Balfour* (1848-1930) Lord *Lionel Walter Rothschild* (1868-1937) als einem Repräsentanten der jüdischen Organisationen die Errichtung einer nationalen jüdischen Heimstätte in Palästina und Unterstützung bei deren Verwirklichung zu.

3.6 Reaktionen auf den Zionismus und die Gründung des Staates Israel

Der Zionismus war ein Bruch mit der traditionellen jüdischen Anschauung, der erhoffte Messias werde die in der Diaspora Zerstreuten in das Land Israel zurückführen. So ist die Haltung des religiösen Judentums gegenüber dem Staat Israel bis heute nicht einheitlich. Bereits im Vorfeld der Staatsgründung gab es einander widersprechende Bewertungen des zionistischen Projekts. Zunächst betonten sowohl die Befürworter als auch die Gegner des Zionismus das Moment der Diskontinuität zum traditionellen religiösen Judentum.

Säkulare zionistische Denker interpretierten die traditionelle jüdische Hoffnung auf die messianische Gottesherrschaft neu. Sie erkannten in der jüdischen Geschichte eine fortschreitende Entwicklung, die auf die Aufklärung und den säkularen Zio-

nismus zulief. Sie wollten ein neues »Hebräertum« herausbilden, das auch für die Assimilation der nichtjüdischen Einwohner Palästinas offen sein sollte. Wenn sie sich auch oft nicht mehr der religiösen Sprache bedienten, knüpften sie doch an alte rabbinische Lehren wie die gegenseitige Bürgschaft aller Juden füreinander an. Dieser Solidaritätsgedanke beeinflusst die israelische Politik bis in die Gegenwart; ein eindrückliches Beispiel ist die Rettung der äthiopischen Juden vor Hungerkatastrophen in den Jahren 1984/1985 (»Operation Moses«) und 1991 (»Operation Salomo«).

Die säkularen Zionisten legten jüdische Traditionen nichtreligiös aus; so feierten sie zum Beispiel *Schawuot* als reines Erntefest. Aus pragmatischen Gründen zeigten die säkularen Zionisten sich trotz gegensätzlicher Auffassungen zu Kompromissen mit dem orthodoxen Judentum bereit: Am 19. Juni 1947 wurden die zionistischen Zugeständnisse in einem Brief der *Jewish Agency* an die orthodoxe Weltorganisation *Agudat Israel* formell bestätigt. Dieser Text, der die religionspolitischen Verhältnisse der Mandatszeit festschrieb und als »Status-quo-Brief« bekannt wurde, enthielt die Zusicherung, dass der zu gründende Staat den *Sabbat* als Ruhetag respektieren, in der Armee und allen staatlichen Institutionen eine *koschere* Küche einrichten und das religiöse Familienrecht sowie das autonome orthodoxe Schulwesen unangetastet lassen würde.

Das orthodoxe Judentum reagierte auf den Zionismus höchst unterschiedlich.

Nur ein Teil folgte dem ersten Oberrabbiner im Mandatsgebiet, *Abraham Isaac Kook* (1865-1935), und sah in der

Staatsgründung das verborgene Wirken Gottes, der das jüdische Volk zu einem »Volk von Priestern« machen würde, auch wenn diese Bewegung selbst andere Ziele verfolge. Die Gründung des Staates Israel wird in dieser Richtung als der »Anfang des Aufsprießens unserer Erlösung« interpretiert. Diese Formulierung fügte das Oberrabbinat in das »Gebet für den Staat Israel« ein, das sich in zionistisch-orthodoxen Gebetbüchern findet.

Das Jahr 1967 markiert den Beginn einer Trendwende im Kräfteverhältnis von säkularen und religiösen Strömungen im Staat Israel. Der Krieg des Jahres 1967 führte u.a. zur Eroberung Ost-Jerusalems und zur Besetzung der seit 1950 unter jordanischer Herrschaft stehenden Teile des ehemaligen Mandatsgebietes Palästina durch den Staat Israel. In der Inbesitznahme des als »Judäa und Samaria« bezeichneten biblischen Kernlandes sahen manche Kreise eine Bestätigung messianischer Deutungen im Zusammenhang mit dem Staat Israel. Von den 1970er Jahren an kam es zu einer Neuinterpretation der zionistischen Geschichte. Die physische »Heimkehr der Juden nach Zion« wurde jetzt als erster Schritt zur erwarteten »geistigen Heimkehr« der säkularen Juden zur jüdischen Tradition verstanden. Der zunehmende Einfluss der orthodoxen Organisationen und Parteien und ihr Versuch, immer mehr *halachische* Vorschriften in staatliches Recht zu überführen, führen innerhalb der israelischen Gesellschaft bis heute zu heftigen Kontroversen.

Andere orthodoxe Gruppen fühlen sich strikt der traditionellen messianischen Hoffnung verpflichtet und lehnen den Staat Israel ab. Dieser in sich vielfältige und untereinander kon-

kurrierende Teil der Orthodoxie, die sogenannten *Haredim*, widerspricht den Prinzipien der Demokratie, des Pluralismus und der Gleichberechtigung ebenso wie einer Ersetzung zukünftiger messianischer Erlösung durch politische Prozesse. Gleichwohl beteiligen sich Teile der *Haredim* an Wahlen und nehmen die Leistungen des Staates in Anspruch.

> Die entschiedensten Vertreter dieses Teils der Orthodoxie sind die *Neturei Karta* (Wächter der Stadt), die die Errichtung des Staates Israel als eigenmächtiges Eingreifen in den Heilsplan Gottes deuten und öffentlich in den Vereinigten Staaten, aber z.B. auch im Iran gegen den Zionismus auftreten. Ihr radikaler Antizionismus wird nicht nur von säkularen Juden, sondern auch von der Mehrheit des religiösen Judentums abgelehnt.

Daneben gibt es andere orthodoxe Stimmen, wie z.B. *Moshe Greenberg* (1928-2010), die ausdrücklich vor einem Messianismus warnen, der die Gegenwart als Endzeit interpretiert. Militärische Siege seien nicht einfach ein Beweis göttlicher Hilfe und keine Legitimation des nationalen Egoismus. Ebenso seien Niederlagen auch kein Zeichen für eine Verwerfung durch Gott. Das Judentum sei eine durch Religion geheiligte Lebensweise, die Vorschriften und Regelungen enthalte, die sozial förderlich seien. Es gebe dem alltäglichen Leben des Individuums und der Gemeinschaft eine Bedeutung. Diese Lebensweise sei nicht gebunden an irgendwelche Grenzen und an eine besondere Definition dessen, was die Grenzen eines jüdischen Staates seien. Allerdings benötige das Judentum zu seiner Entfaltung einen Lebensraum mit anerkannten und einigermaßen sicheren Grenzen.

So ist der jüdische Teil der israelischen Gesellschaft Anfang des 21. Jahrhunderts in sich gespalten. Auch orthodoxe Stimmen unterstützen das sogenannte »Friedenslager« und sind prinzipiell bereit, die 1967 eroberten Gebiete im Rahmen eines umfassenden Friedensvertrages zurückzugeben, während der als das »nationale Lager« bezeichnete Teil der Bevölkerung dies eher ablehnt. Die Siedlerbewegung *Gusch Emunim* zählt sowohl säkulare als auch religiöse Mitglieder. Sie deuten das Zusammenwirken von religiösen und säkularen Juden und die Rückkehr der Juden in das biblische Kernland »Judäa und Samaria« im messianischen Sinne.

Die Existenz eines jüdischen Staates macht es der großen Mehrheit von Juden auch heute unmöglich, ihr Jüdisch-Sein zu ignorieren. Der jüdische Religionsphilosoph *Emil Fackenheim* (1916-2003) sieht in der Gründung des Staates – trotz aller ungelösten Probleme – die entscheidende Voraussetzung für das Überleben des Judentums nach der *Schoah*:

»Vor nicht allzu langer Zeit war die Welt in zwei Teile zerfallen. Der eine Teil war auf die Ermordung eines jeden Juden aus, dessen er habhaft werden konnte, und der andere tat weniger als möglich, um dies zu verhindern, zu stoppen oder wenigstens zu verlangsamen. Wenn es danach keinen *radikalen* Wandel gegeben hätte, wer wollte da noch Jude sein? Von wem könnte man erwarten, es zu bleiben?«[1] *Fackenheim* ist überzeugt: »*Wäre damals kein jüdischer Staat gegründet worden, so wäre es eine mizwa, es jetzt zu tun*. Man sinnt darüber nach.

[1] Emil L. Fackenheim, Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart, Berlin 1999, S. 36 und S. 203.

Man sinnt auch darüber nach, daß das, was jetzt eine *religiöse* Notwendigkeit wäre, keine politische Möglichkeit mehr wäre. Man sinnt über all das nach und steht in Ehrfurcht und Staunen vor der Entscheidung, die an jenem Tag getroffen wurde.«

Heute gibt es nirgends auf der Welt jüdisches Leben, das nicht in irgendeiner Beziehung zum jüdischen Staat stünde.

4. Zur Kirchengeschichte des »Heiligen Landes«

4.1 Erste Gemeinden und byzantinische Zeit

Die Geschichte der Kirche Jesu Christi beginnt in der Stadt Jerusalem. Aus den Evangelien geht hervor, dass Jerusalem und der Tempel für Jesus und seine Jünger die wichtigsten Symbole jüdischen Lebens und Glaubens waren. Obwohl Jesus den größten Teil seines Lebens in Galiläa verbrachte, war er offenbar überzeugt, seinen Auftrag nur in Jerusalem vollenden zu können. Als für ihn die »Zeit gekommen war«, brach er mit seinen Jüngern auf nach Jerusalem (Mk 10,33 u.ö.). Selbst das Gerichtswort Jesu, das Matthäus überliefert (Mt 23,37-39), spricht mit Zärtlichkeit und Leidenschaft von Jerusalem:

> »Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel; und ihr habt nicht gewollt! Siehe, ›euer Haus soll euch wüst gelassen werden‹. Denn ich sage euch: Ihr werdet mich von jetzt an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!«

Wie sich Jesu Sendung in Jerusalem erfüllt in seinem Tod und seiner Auferstehung, so werden nach Darstellung der Evangelien auch die endzeitlichen dramatischen Ereignisse ihren Ausgang in Jerusalem nehmen.

Nach der Apostelgeschichte befiehlt der Auferstandene den Jüngern, in Jerusalem zu bleiben (Apg 1,4). Von dort erwarte-

ten sie seine Wiederkunft: »Herr, wirst du in dieser Zeit wieder aufrichten das Reich für Israel?« (Apg 1,6).

Von ihren Anfängen her bis in die Gegenwart haben immer Christen in Jerusalem gelebt. Über die früheste Zeit der sogenannten Urgemeinde gibt es nur spärliche Informationen. Die Apostelgeschichte berichtet, dass Jesu Jünger, seine Mutter Maria und weitere Frauen, die Jesus aus Galiläa nachgefolgt waren, nach seinem Tod in Jerusalem ausharrten. Die Pfingsterzählung (Apg 2) bezeugt den Beginn der christlichen Mission als die Wirkung des Heiligen Geistes, der die Jünger erfasst. Kennzeichnend für die Urgemeinde in Jerusalem ist nach den Schilderungen der Apostelgeschichte, dass sie an der jüdischen Lebensweise festhielt, am Tempelgottesdienst teilnahm, sich aber darin von der Mehrheit der Juden unterschied, dass sie in Jesus von Nazareth den Messias erkannte. Außerdem pflegten ihre Mitglieder eine besonders enge Gemeinschaft (vgl. das in Apg 2,42ff. beschriebene Ideal).

Der Kirchenhistoriker *Eusebius von Cäsarea* (gest. 339) berichtet in seiner Kirchengeschichte (III,5,3), dass die Jerusalemer Christen, als im Jahre 66 n.Chr. der erste jüdische Aufstand gegen Rom ausbrach, nach Pella am östlichen Ufer des Jordan geflohen seien. Ob diese Informationen zutreffend sind, wird gelegentlich bezweifelt. Es ist allerdings nicht abwegig, dass die Christen, die den Anbruch der messianischen Zeit in Kürze erwarteten, zu den politischen Ambitionen der Aufständischen auf Distanz gingen.

Auch die Paulus-Briefe wissen von der Existenz christlicher Gemeinden in Jerusalem und Judäa (z.B. Gal 1,22). Die Apos-

telgeschichte nennt auch Joppe und Cäsarea als Orte, an denen Christusgläubige wohnen. Die Beziehung zur Stadt Jerusalem als dem Ort der Auferweckung Jesu spielt bei Paulus eine wichtige Rolle. Ausdrücklich bittet er die Gemeinden in Korinth und Klein-Asien um eine besondere Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem (1. Kor 16,1-4).

In der Jerusalemer Gemeinde gab es früh eine Aufteilung verschiedener Ämter; aus dem Apostelamt entwickelte sich eine Art monarchischer *Episkopat*. In Jerusalem starb der erste christliche Märtyrer *Stephanus*. Ihm zu Ehren wurde im 4. Jahrhundert n.Chr. außerhalb des heutigen Damaskus-Tores eine Kirche errichtet, in der man seine Reliquien aufbewahrte.

Zwei frühe Zeugen, die sich zur Bedeutung des Landes äußern, sind *Justin der Märtyrer* (ca. 110-165) und *Irenäus* (ca. 135-202). Obwohl beide die Apokalypse des Johannes kennen, beziehen sie sich in ihrer Begründung für ihre *chiliastischen* Erwartungen nicht auf dieses biblische Buch, sondern auf prophetische Passagen über die Wiedererrichtung Jerusalems, auf Jesu Aussagen über die Wiederherstellung Jerusalems und auf paulinische Texte.

Justin, der in der römischen Provinz Palaestina im heutigen Nablus geboren wurde, ist der Erste, der ein Werk verfasst, das sich ausdrücklich dem Verhältnis zwischen Juden und Christen widmet: »Dialog mit Tryphon«.

> Darin fragt der Jude *Tryphon* (vermutlich identisch mit *Rabbi Tarphon*): »Du bemühst dich stets, sichere Wege zu gehen, wenn du es mit der Schrift zu tun hast. Sage mir, behauptet ihr wirklich, dass

unsere Stadt Jerusalem wieder aufgebaut werden wird, und erwartet ihr, dass euer Volk in Freude bei Christus zusammenkommen wird zugleich mit den Patriarchen und Propheten und unseren Volksgenossen oder auch denen, welche vor der Ankunft eures Christus *Proselyten* geworden sind. Oder hast du dich auf diese Erklärung (von Jes 8,4) eingelassen, um den Schein zu erwecken, als wärest du in der Disputation (über Jes 7,14) uns völlig überlegen?« (dial. 80)

Justin antwortet wie folgt: »Tryphon, ich bin nicht so erbärmlich, dass ich anders rede, als ich denke. Ich habe nun auch schon früher dir erklärt, dass noch viele andere mit mir diese Anschauung haben; uns ist es also ganz gewiss, dass die Zukunft sich so gestalten wird.« (dial. 80,2)

»Ich aber und die Christen, soweit sie in allem rechtgläubig sind, wissen, dass es eine Auferstehung des Fleisches gibt, und dass tausend Jahre kommen werden in dem aufgebauten, geschmückten und vergrößerten Jerusalem, wovon der (sic!) Propheten Ezechiel und Isaias und die übrigen sprechen.« (dial. 80,5)

An anderer Stelle in diesem »Dialog« erwähnt *Justin* die Landverheißung an Abraham. Hier taucht erstmals in der **christlichen Literatur** der Begriff »Heiliges Land« auf. *Justin* begründet gegenüber *Tryphon*, dass das Abraham versprochene Land nicht den Juden allein, sondern allen Nationen auf ewig gehören werde. »Denn wir sind jenes Volk, das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte. ... Mit Abraham werden wir das Heilige Land erben und werden das Erbe für alle Ewigkeit in Besitz nehmen, denn Kinder Abrahams sind wir.« (dial. 119,5)

Irenäus (gest. um 202) wurde im frühen 2. Jahrhundert im westlichen Klein-Asien geboren. Sein Werk »Gegen die Irrlehrer« (*adversus haereses*) hält die Kernaussagen des christlichen Glaubens fest. Energisch widerspricht Irenäus dem *Gnostizismus*, der die *chiliastische* Hoffnung und die Prophetien über die neue Erde sinnbildlich auf den Himmel und nicht als irdische Realität deutet. »Nichts von dem allen kann man allegorisch verstehen, sondern alles ist sicher, wahr und real, von Gott zum Genuss der Gerechten ins Werk gesetzt …« (35,1). Im Anschluss an Paulus (Gal 3,6-9) betont auch *Irenäus*, dass sich die Landverheißung nun auf alle, Juden und Heiden, erstrecke und nicht allein auf Israel »nach dem Fleisch«. Auch bei Irenäus wird die Landverheißung also nicht spiritualisiert.

Origenes (gest. 253/254), ein maßgeblicher christlicher Denker des 3. Jahrhunderts, weist dagegen die Auffassung, es handele sich beim »gelobten Land« um ein konkretes irdisches Territorium, zurück.

> »Diese Verheißung bezieht sich nicht, wie einige meinen, auf das ›gute‹ Land Judäa, das sich nach ihrer Annahme unten auf der Erde befindet und ebenfalls einen Teil Erde bildet, die gleich von Anfang an wegen des Sündenfalls Adams verflucht worden ist. … Alles an dieser Stelle bedarf einer ausführlichen Erörterung. … für jetzt aber haben wir uns mit wenigen Worten begnügt, da wir nur die verkehrte Ansicht zurückzuweisen beabsichtigen, als ob das von dem jüdischen Lande zu verstehen sei, was in der Schrift von dem ›guten Lande‹, das Gott den Gerechten verheißt, gesagt ist.« (Gegen Celsus 7,28)

In seiner Rezeption von Gal 4 und Hebr 12 bricht *Origenes* mit der früheren *chiliastischen* Theologie. Er versteht Jerusalem und auch das Land als »himmlische« Größen.

Bemerkenswert ist, dass parallel zu dem sich im Christentum entwickelnden spiritualisierenden Verhältnis zum Land das real existierende Judentum wieder an Kraft zunahm, nachdem es die Niederlage im *Bar-Kochba-Aufstand* verwunden hatte. Die Wiedergründung des jüdischen Gerichts (*Sanhedrin*) und die gestärkte Position des *jüdischen Patriarchats* waren hierbei die wichtigsten Faktoren. Sie wurden zu Symbolen für das Fortbestehen einer nationalen jüdischen Existenz im Land.

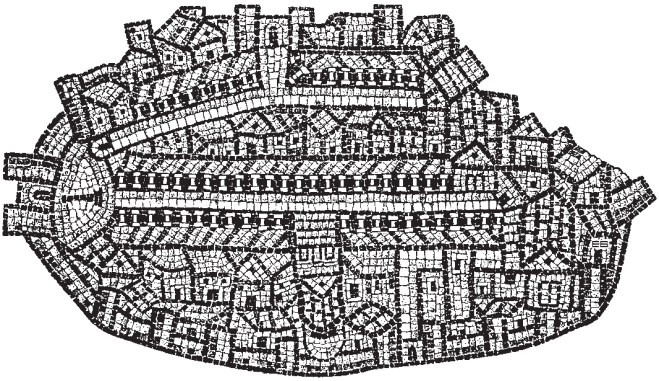
Origenes, der in Cäsarea in enger Nachbarschaft zu Juden lebte, bezeugt ebenso wie der Kirchenvater *Tertullian* (ca. 155-nach 220 n.Chr.) in Karthago, dass der Boden Judäas für die Juden »heiliges Land« sei. In den in lateinischer Sprache verfassten theologischen Schriften *Tertullians* findet sich zuerst der Begriff »terra sancta«.

Im 3./4. Jahrhundert gewann das »irdische Jerusalem« als Ziel von Pilgerreisen an Bedeutung. Die Kaisermutter *Helena* (von 248/250-330) ließ nach einer Pilgerfahrt die Grabeskirche (Abb. 5), die Himmelfahrtskirche und die Geburtskirche (Abb. 6) in Bethlehem errichten. Die Zahl der Pilger wuchs, Klöster und Kirchen wurden gebaut. Zur selben Zeit gewann Jerusalem in der Liturgie Einfluss. Als charakteristisch für die Jerusalemer Praxis gilt die historisierend-dramatisierende Ausgestaltung der Feste und Festzeiten, besonders der Osterfeier. Sie beeinflusste die liturgische Praxis in Ost und West nachhaltig.

Es war auch die Zeit der Wüstenmönche, die aus allen Teilen des Reiches in die judäische Wüste kamen. Während der Name Jerusalem nach der Neugründung der Stadt durch Kaiser *Hadrian* (76-138) als *Colonia Aelia Capitolina* im römischen Sprachgebrauch vermieden worden war, spricht die Nonne *Egeria (Etheria)* im Bericht über ihre Pilgerreise (381-384) von »Jerusalem«. Die Begriffe »Heilige Stadt« und »Heiliges Land« für das Land Israel werden nun in christlichen Quellen gebräuchlich. Beispielhaft wird dies im Kirchenlied deutlich.

Die durch das Land reisenden Pilger besuchten Erinnerungsstätten der jüdischen Geschichte, vor allem aber Orte der Erinnerung an Jesus, woraus sie nicht selten Beweise für die Wahrheit der Offenbarung meinten ableiten zu können. Der Theologe *Gregor von Nyssa* (335/340-394) übte Ende des 4. Jahrhunderts daran Kritik mit dem Hinweis, Gott sei nicht an einen Ort gebunden. Demgegenüber konnte der Kirchenvater *Hieronymus* (gest. 420 in Bethlehem) sagen, dass die Stätten von Kreuz und Auferstehung denen einen Nutzen bringen, die ihr Kreuz auf sich nehmen und täglich mit Christus auferstehen.

Aus den Orten der Gottesoffenbarung wurden Stätten, an denen die Heilsereignisse nachgeahmt und dadurch liturgisch vergegenwärtigt wurden. Im 5. Jahrhundert war die Mehrheit der Bevölkerung in der Region Palästina christlich. Im Jahr 451 wurde Jerusalem auf dem *Konzil zu Chalcedon* zum Patriarchat erhoben. Eindrucksvoll war die Präsenz der armenischen, der georgischen und der orientalischen Kirchen, die zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert Klöster, Kirchen und ganze Wohnviertel in Jerusalem errichteten.



Die Jerusalemvignette aus dem 1896 entdeckten Fußbodenmosaik der Georgskirche von Madeba (6. Jh. n.Chr.). Die ehemals mehr als 130 qm große Karte bildete Orte und Landschaften von der phönizischen Küste bis zum Nildelta ab und diente möglicherweise Pilgern zur Orientierung (Original Madeba, Georgskirche).

Das christliche Pilgerwesen spielte auch in der Folgezeit eine Schlüsselrolle bei der Entstehung der Vorstellung eines christlichen »Heiligen Landes«. Später, im 14. Jahrhundert, wurde der Orden der Franziskaner im Land Israel mit der Betreuung verschiedener heiliger Stätten des Christentums beauftragt.

4.2 Von den Persern bis zu den Kreuzzügen

Im Jahr 614 fielen die Perser ins Land ein, zerstörten fast alle Kirchen und richteten unter den Christen ein Blutbad an. Juden begrüßten die Eroberung Jerusalems durch die Perser als ihre Befreiung von byzantinischer Herrschaft. Dahinter mag etwa die Erfahrung aus der Regierungszeit des byzantinischen Kaisers *Justinian I.* (482-565) stehen. Dieser verfolgte Ketzer, Samaritaner, deren Aufstand gegen das Oströmische Reich 529

scheiterte, und Juden. Konkret verbot er die *Mazzen* zu *Pessach*, hebräische Bibellesungen und den *Mischna*-Unterricht. Die Rückeroberung des Landes unter Kaiser *Herakleios* (575-641) hatte nur noch für wenige Jahre Bestand. Im Jahr 638 übergab der Patriarch *Sophronos* Jerusalem kampflos an den arabischen Herrscher, Kalif *Omar Ibn Al-Chattab* (592-644).

Auch nach der muslimischen Eroberung bleibt das Land Israel Heimat orientalischer Kirchen und Ziel europäischer Pilger. Die mit dem Aufruf zum Kreuzzug durch *Papst Urban II.* im November 1095 einsetzende und mit der Rückeroberung Akkos durch die *Mamelucken* im Jahr 1291 endende Epoche der Kreuzzüge lässt sich auch als Ausdruck eines besonderen Interesses der europäischen Christen am Land Israel verstehen: Ohne die Vorstellung von der »Heiligkeit« der christlichen Stätten im Land Israel wäre die Kreuzzugsidee vermutlich nicht entstanden.

> *Robert der Mönch* (1055-1122) hält in einer Chronik fest: »Macht euch auf den Weg zum Heiligen Grab, entreißt dieses Land dem frevelnden Volk, unterwerft es euch. Dieses Land ist von Gott den Söhnen Israels (gemeint sind hier die Christen) zum Eigentum gegeben worden, wo Milch und Honig fließen, wie die Schrift sagt. Jerusalem ist der Nabel der Welt, das Land ist fruchtbarer als andere, ein zweites Paradies der Lustbarkeiten.«

Zu den vielfältigen Motiven, aus denen heraus sich die Kreuzfahrer auf den Weg nach Jerusalem machten, gehören der Wunsch, die Ursprungsorte des Christentums von den »Ungläubigen« zu befreien, der vom Papst versprochene Ablass von *kanonischen Bußstrafen*, der Wunsch einer Wiederverei-

nigung der durch das *Schisma* von 1054 getrennten Ost- und Westkirche sowie vor allem machtpolitische und materielle Interessen. Die Kreuzzüge führten zum Tod hunderttausender Menschen – ihre ersten Opfer waren die jüdischen Gemeinden am Rhein: »Ungläubige« im eigenen Land. Bei der gewaltsamen Eroberung Jerusalems im Jahr 1099 ermordeten die Kreuzfahrer unterschiedslos dessen jüdische, muslimische und christliche Bewohner.

Statt zur angestrebten Wiedervereinigung kam es zu einer nachhaltigen Entfremdung zwischen der lateinischen und der griechischen bzw. der orientalischen Kirche. Ob die Kreuzzüge wesentlich dazu beigetragen haben, muslimisch-orientalisches Gedankengut im Abendland bekannt werden zu lassen, ist umstritten.

Zweifellos aber haben die im Zeichen des Kreuzes Christi geführten Kriege tiefe Spuren hinterlassen. Bis heute prägen sie vielfach die Wahrnehmung der westlichen durch die arabische Welt. Besonders die orthodoxen und die orientalischen Christen belastet es bleibend, dass sie mit den Taten der Kreuzfahrer identifiziert werden, obwohl ihre Kirchen, die den Kreuzfahrern als häretisch galten, selbst unter deren Regiment zu leiden hatten.

4.3 Von den Mamelucken bis in die Gegenwart

Unter der Regierung der *Mamelucken* (ab 1251) und der *Osmanen* (ab 1516/1517) wurde die Stadt Jerusalem mit ihrer Umgebung der Provinz Syrien mit Damaskus als Hauptstadt

zugeordnet. Die besseren Beziehungen zum türkischen Hinterland kamen vor allem der griechischen Kirche zugute, die sich in einem Abkommen von 1717 gegenüber den anderen Kirchen erhebliche Vorrechte an den heiligen Stätten sichern konnte. Diese Regelung hat bis heute ihre Geltung.

Die Stadt Jerusalem war im Jahr 1800 mit schätzungsweise 10.000 Einwohnern völlig unbedeutend und verarmt. Sie erfuhr enorme Aufwertung durch das wachsende koloniale Interesse der europäischen Nationen. Russland, Frankreich und Italien erklärten sich zu Schutzherren ihrer christlichen Glaubensbrüder im Türkischen Reich.

Da es keine anglikanischen Christen in Palästina gab, erklärte sich England zur Schutzmacht der Juden. Zusammen mit dem protestantischen Königreich Preußen gründete die anglikanische Kirche im Jahr 1841 ein Bistum im Jerusalem.

Es ist das große Jahrhundert der Mission, die sich auf starke Erweckungsbewegungen vor allem in England stützen kann. 1809 wird die »*London Society for Promoting Christianity amongst Jews*« gegründet, die unter dem Namen *The Church's Ministry among the Jews* bis heute besteht. Die *Kaiserswerther Diakonie*, der *Jerusalemverein*, die *Schneller Schulen* und ähnliche Gründungen folgen – mit deutlich missionarischer Ausrichtung. Die römisch-katholische Kirche errichtet neben zahlreichen Orden 1847 das Lateinische Patriarchat von Jerusalem neu.

Wirtschaftlich blüht Jerusalem dank reger Bautätigkeit auf und zieht Tausende arabischer Zuwanderer aus dem Umland

an. Die deutsche *Templerbewegung* (Abb. 7) gründet mehrere Siedlungen im Land. Protestanten aus Schweden und Amerika gründen den Stadtteil um das *American Colony Hotel* in Ost-Jerusalem. Parallel steigt aufgrund der *Pogrome* in Europa, besonders im zaristischen Russland, die jüdische Einwanderung.

Im Jahr 1852 regeln die *Osmanen* die Rechte an den heiligen Stätten. Dieser sogenannte »Status quo« wird von der britischen Mandatsregierung wie später vom Staat Israel und dem Königreich Jordanien übernommen und gilt bis heute.

5. Das »Heilige Land« und die Stadt Jerusalem in der islamischen Welt

5.1 Der klassische Islam

Der Koran nimmt die biblische Überlieferung von der Gabe des Landes an die Kinder Israels auf (etwa in Sure 26:59). Die Sure 21:71 spricht von dem durch Gott gesegneten Land.

Nach Mekka und Medina gilt Jerusalem mit der *Al-Aqsa-Moschee* und dem Felsendom (Abb. 8) als die drittheiligste Stätte des Islam. Der Koran erwähnt zwar den Namen Jerusalem nicht, doch lässt sich indirekt erschließen, dass er mit der biblischen Tradition über die Heiligkeit der Stadt vertraut ist. Die religiöse Bedeutung Jerusalems wird nach islamischer Tradition auch auf den Propheten Muhammad selbst zurückgeführt (Sure 17:1).

> Die Überlieferung erzählt, wie der Prophet Muhammad auf *Buraq*, einem weißen Tier, teils einem Esel, teils einem Maulesel ähnlich, begleitet von dem Erzengel Gabriel von der heiligen Moschee in Mekka zur fernsten (= *Al Aqsa*) Moschee geritten sei. Dort habe er am Fuße des Felsens Halt gemacht, bevor er in die sieben Himmel entrückt worden sei (*Mi'raj*). An diesem Ort habe er von Gott das Gebot empfangen, fünfmal am Tag zu beten. Dieses Gebot bildet eine der *fünf Säulen* des Islam. Auch habe Muhammad in jener Nacht die früheren Propheten, einschließlich Abraham, Mose und Jesus, getroffen und als Vorbeter ihr gemeinsames Gebet am fernsten Ort (*Al Aqsa*) geleitet.

Mekka und Jerusalem werden durch diese Überlieferung eng miteinander verknüpft. Der *Hadith*, die Korankommentatoren und eine breite islamische Überlieferung messen der genannten Sure 17:1 besondere Bedeutung zu. Die Nacht der Himmelsreise (*Isra'*) wird von Muslimen in aller Welt mit der Verlesung der Festlegende begangen. Die Tatsache, dass der heilige Bezirk von Jerusalem (*al Haram al-Sharif)* muslimisch verwaltet wird, empfinden Muslime bis heute als Bestätigung des rechten Glaubens an *Allah,* den einen Gott, und an die Botschaft seines Propheten Muhammad. Traditionell gilt das Gebet auf dem »Heiligen Berg« als besonders verdienstvoll. An besonderen Tagen versammeln sich dort bis zu 100.000 Muslime zum gemeinsamen Gebet. Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem ist für Muslime aus Ländern, die mit dem Staat Israel keine diplomatischen Beziehungen haben, gegenwärtig nicht möglich.

Das höchste Fest, das Muslime in aller Welt begehen, ist das Opferfest. Es erinnert an die Errettung Ismaels, des Sohnes von Abraham und Hagar. Die Bindung Ismaels soll nach islamischer Tradition in Mekka am Ort der Kaaba stattgefunden haben. Ältere Überlieferungen bis ins 10. Jahrhundert hinein sprechen allerdings mehrheitlich von der Bindung Isaaks und verknüpfen die Geschichte mit jenem Felsen in Jerusalem, der auch in der jüdischen Tradition Berg Moria genannt wird. Über diesem Felsen erhebt sich heute der Felsendom. Jerusalem gilt im Islam auch als Ort des Jüngsten Gerichts und als Tor zum Paradies. Jüdischem Brauch entsprechend gab der Prophet Muhammad als Gebetsrichtung (*Qibla*) zunächst Jerusalem an (Sure 2:142-144; vgl. Dan 6,11). Nach seiner Auswanderung nach Medina im Jahr 622 änderte er sie auf

göttliche Weisung hin zur Kaaba, der Kultstätte von Mekka. Die Gebetsrichtung wurde damit auch ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Muslimen und Juden.

Schon im Jahr 691 war der Bau des Felsendoms vollendet. Er ist das älteste erhaltene Monument islamischer Baukunst. Der Felsendom war der erste zahlreicher repräsentativer Bauten der *Ummayaden*-Dynastie. Wenige Jahre danach war auch die erste Al-Aqsa-Moschee (Abb. 9) fertiggestellt. Sie wurde später durch Erdbeben zerstört.

Neben Jerusalem zählen auch andere mit biblischen Gestalten verknüpfte Orte wie die Grabstätten der Erzväter, Moses und der Propheten zum »Haus des Islam« (*Dar al-Islam*). *Mu'adh bin Jabal*, ein Gefährte des Propheten Muhammad, lehrt, dass ganz Syrien heiliges Land sei, denn es befänden sich darin Orte, von denen den Propheten zufolge Segenskraft ausgeht. Mit »Syrien« bezeichnet er das Gebiet, das zwischen El Arish in Ägypten und dem Euphrat liegt. Dies kommt biblischen Umschreibungen des Landes nahe (vgl. 1. Mose 15,18). Andere mittelalterliche Texte sprechen von Großsyrien »*al-Sham*« als dem »Heiligen Land« (*al-Ard al muqaddasah).*

Muhammad und seine Nachfolger, die Kalifen, waren nicht nur religiöse Lehrer, sondern auch politische Führer, die es als ihren Auftrag ansahen, das Gemeinwesen nach den von Gott diktierten Gesetzen zu gestalten. Diese schlossen Respekt vor den heiligen Stätten der anderen beiden von islamischer Seite so bezeichneten »Religionen des Buches« grundsätzlich ein. Gleichzeitig erhoben sie Anspruch auf die islamische Vorherrschaft im Land. *Ubayy Ibn Ka'b*, ein Gefährte des Propheten

Abb. 1: United Palestine Appeal
© The American Jewish Historical Society, Waltham, Mass.

Abb. 2: Jerusalem – Tempelberg
Foto: Berthold Werner / gemeinfrei

Abb. 3: Grabkapelle auf dem Gelände des Heiligen Grabes zu Görlitz
© Volker Bachschneider, Görlitz

Abb. 4: Jerusalem – Westmauer
Foto: © Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012

Abb. 5: Jerusalem – Grabeskirche
Foto: © Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012

Abb. 6: Bethlehem (Westbank) – Geburtskirche
Foto: © Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012

Abb. 7: Jerusalem – Alte Templerkirche
Foto: © Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012

Abb. 8: Jerusalem – Felsendom
Foto: © Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012

Abb. 9: Jerusalem – Al-Aqsa-Moschee
Foto: © Dieter Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Gütersloh 2012

Abb. 10: Jerusalem – Oberster Gerichtshof
Foto: Almog / gemeinfrei

Karte 1: Bischofssitze in der Region Palaestina im 6. Jh.

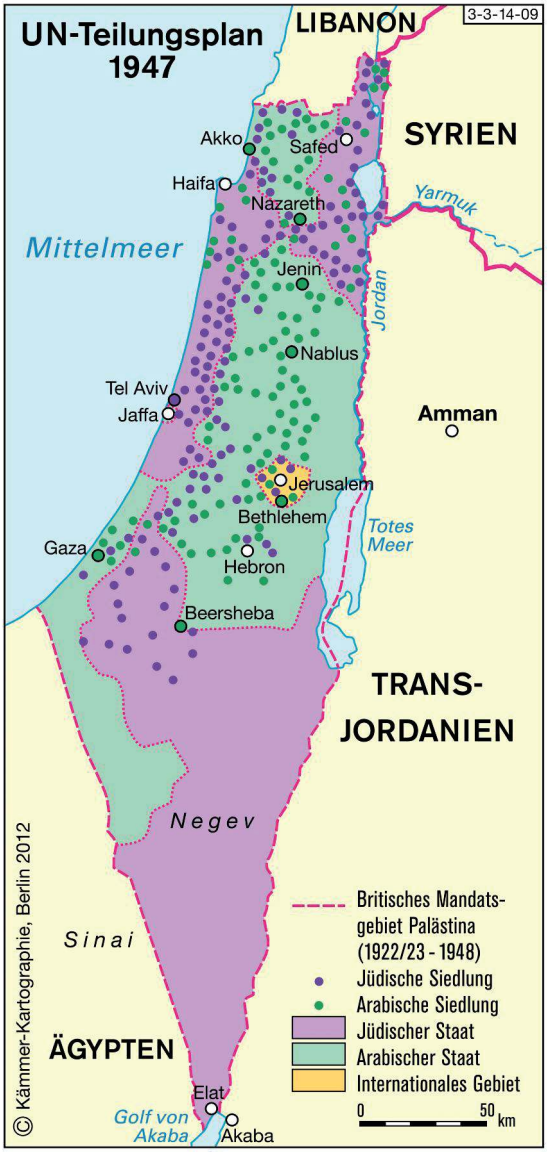
© Johannes van der Vegt

Viele der inzwischen untergegangenen Bistümer leben als Diözesen von Titularbischöfen weiter.

Karte 2: Reste von frühchristlichen Kirchen in der Region Palaestina

© Johannes van der Vegt

Die Karte zeigt bei weitem nicht alle Stätten, an denen sich frühchristliche Kirchen befunden haben. Etliche warten noch auf ihre Entdeckung.



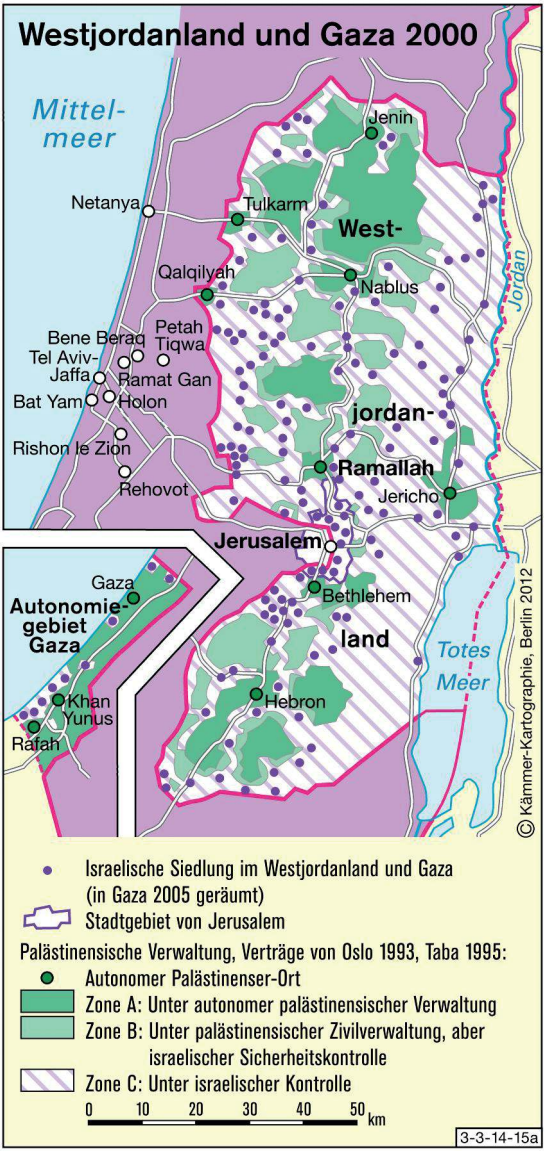
Karte 3: Teilungsplan der Vereinten Nationen im Jahr 1947
© Kämmer-Kartographie, Berlin 2012

Karte 4: Israel in den Jahren 1948/49 bis 1967 – palästinensische Flüchtlingsbewegungen

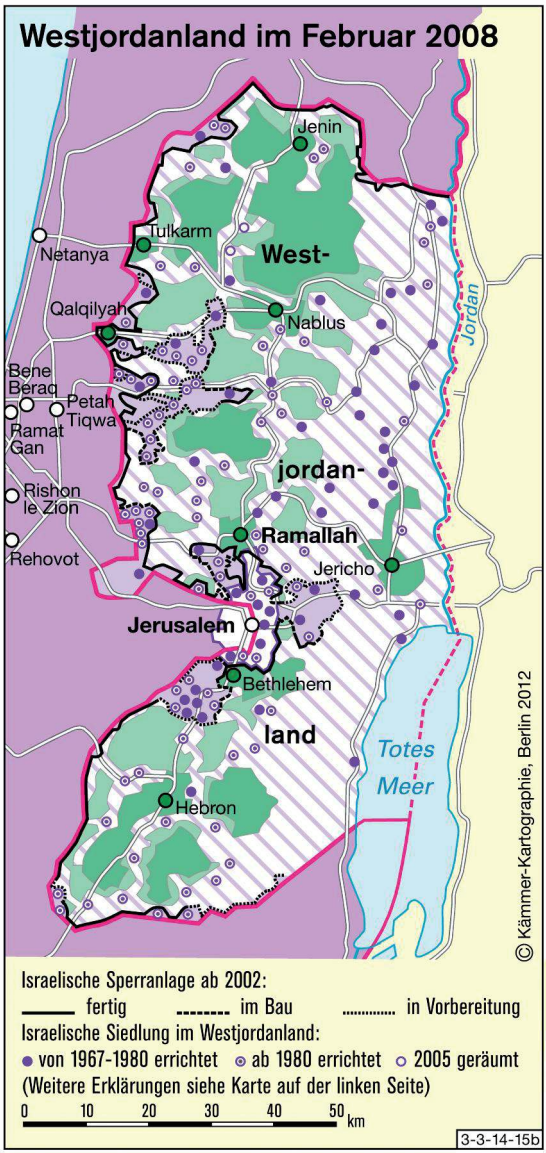
© Kämmer-Kartographie, Berlin 2012

Karte 5: Israel 1967 bis 1993
© Kämmer-Kartographie, Berlin 2012

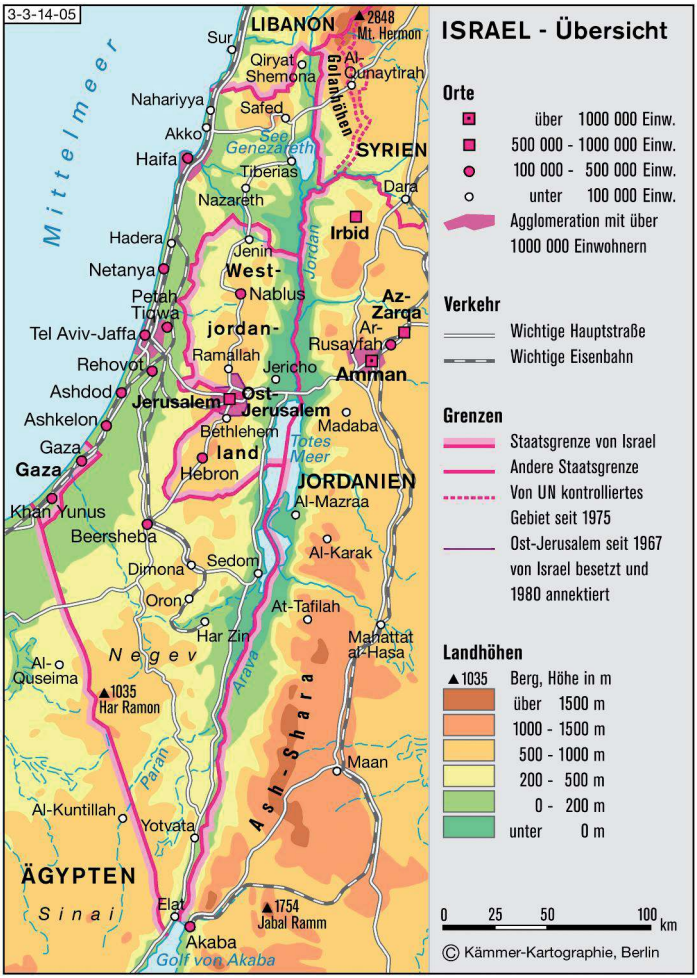
Karte 6: Israel und die palästinensischen Gebiete 1995
© Kämmer-Kartographie, Berlin 2012



Karte 7: Westjordanland und Gaza im Jahr 2000
© Kämmer-Kartographie, Berlin 2012



Karte 8: Westjordanland und Gaza im Jahr 2008
© Kämmer-Kartographie, Berlin 2012



Karte 9: Übersichtskarte – Israel, Gaza und Westbank sowie Jerusalem
© Kämmer-Kartographie, Berlin

Muhammad, wird mit folgenden Worten zitiert: »Gott sagte zu dem Heiligen Ort (= Jerusalem): Du bist mein Paradies, mein heiliger Ort und mein erwähltes Land; wer in dir lebt, wird unter meiner Gnade stehen, und wer dich aufgibt, wird meinen Zorn zu spüren bekommen.« Der Verkauf von Grundbesitz an Nicht-Muslime ist nach einer Entscheidung der islamischen Rechtsgelehrten in Jerusalem auch heute streng untersagt. Zuwiderhandlungen können mit dem Verstoß aus der Gemeinschaft aller Muslime (*Umma*) bestraft werden.

Seit der Eroberung durch den Kalifen *Omar* (592-644) im Jahr 638 bis zum Beginn der englischen Mandatszeit 1917 blieb das Land einschließlich der Stadt Jerusalem unter muslimischer Herrschaft, unterbrochen nur durch die etwa 100 Jahre, in denen christliche Kreuzfahrer dort ihr Regiment ausübten. Die Rückeroberung Jerusalems im Jahr 1187 durch den Kurden *Saladin* (1137/38-1193) gilt in der islamischen Geschichtsschreibung als noch bedeutender als die erste Inbesitznahme der Stadt durch *Omar* fünfeinhalb Jahrhunderte zuvor.

Im Mittelalter findet sich im Islam vielfach die von Juden und Christen übernommene Vorstellung von Jerusalem als Mittelpunkt der Welt: Wenn man in Jerusalem bete, sei es so, als bete man im Himmel. Alle Sünden würden dem Beter dort von Allah vergeben.

Wie tief verwurzelt die Verehrung Jerusalems in der islamischen Frömmigkeit ist, kann man auch in der poetischen Literatur erkennen, die die »Heilige Stadt« (*Fada'il al-Kuds)*

besingt. Sie gelangte besonders in der Zeit der Kreuzfahrerherrschaft, in der die Rückeroberung des Landes zur heiligen Pflicht für alle Muslime (*Dschihad*) ausgerufen wurde, zu großer Blüte. Auch heute spielt Jerusalem als Sehnsuchtsort eine große Rolle in der arabischen Dichtung. Am Tag des Jüngsten Gerichts wird nach islamischem Glauben die Auferstehung der Toten in Jerusalem beginnen. Dann wird die *Kaaba*, der heilige Stein, wie eine Braut von Mekka nach Jerusalem gebracht und in der Folge das Gebet aller wieder dorthin gerichtet sein.

5.2 Argumentationsmuster in der Gegenwart

Im Dialog mit Muslimen nehmen wir in deutschen und internationalen Kontexten wahr, dass es im Islam einen durchaus differenzierten Umgang mit den Themen »Land Israel« und »Staat Israel« gibt. Bei muslimischen Dialogpartnern in Deutschland begegnen uns überwiegend moderate Einstellungen. Trotzdem müssen wir uns mit politischen Argumentationsmustern auseinandersetzen, die sich religiöser Motive bedienen und in der arabischen Welt wie in den Medien vertreten werden.

Im Umfeld der islamischen Reformbewegung, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf den wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Niedergang in weiten Teilen der arabisch-islamischen Welt entstanden war (*Muhammad Abduh,* 1849-1905, u.a.), wurde im Namen aller Muslime Anspruch auf das Land Palästina erhoben und zum Kampf gegen den Zionismus aufgerufen.

Einzelne Autoren spitzen den Vorwurf, die Juden hätten den ihnen in der *Tora* gegebenen heiligen Text verfälscht, zu: Sie behaupten, diese Fälschung sei erfolgt, um Gott allein für sich zu reklamieren und Anspruch auf das Heilige Land erheben zu können. Andere gehen noch weiter, indem sie die im *Tenach* geschilderten Kriege gegen Midianiter, Philister, Moabiter, Ammoniter u.a. entgegen der ursprünglichen islamischen Tradition als Vorgänger der Massaker ansehen, die die Juden in Palästina im Krieg von 1948 begangen hätten. Die Landnahmeerzählung wird mit der Vertreibung der Palästinenser und der Konfiszierung palästinensischen Grund und Bodens parallel gesetzt. Einige Autoren »beweisen« aus islamischen Quellen, dass die Juden unter dem Schutz großer Mächte nach Palästina zurückkehren mussten. Zum dritten und letzten Mal sollten sie dort versammelt werden, um, wenn sie nicht zum Islam konvertierten, ein schweres Ende zu erleiden, wie in Sure 17 beschrieben sei.

Die arabische nationale Bewegung sah in der Kooperation der europäischen Mandatsmächte mit der zionistischen Bewegung schon früh eine Fortsetzung der wiederholten Versuche, den Islam zu besiegen. Dies sei schon zu Zeiten des Propheten *Muhammad* das Ziel der Juden gewesen, die im Jahre 628 in der Schlacht um *Khaybar*, der größten jüdischen Ansiedlung 150 km nördlich von Medina, jedoch vernichtend geschlagen wurden. Bis heute wird das Stichwort »Khaybar« bei antijüdischen Demonstrationen und Angriffen als Schlachtruf laut.

Verbreitet ist auch eine Verschwörungstheorie, derzufolge hinter der jüdischen Nationalbewegung dieselben Kräfte steckten, die schon die Französische Revolution angezettelt, den

Kirchen in Europa ihre Macht genommen und schließlich den Niedergang des Osmanischen Reiches und des islamischen Kalifats bewirkt hätten. Auch hierfür werden Parallelen aus biblischer Zeit angeführt, zum Beispiel die Bündnispolitik unter König David.

Zu solchen Verschwörungstheorien gehören die »Protokolle der Weisen von Zion«, die ein Beispiel dafür sind, dass europäischer Antisemitismus auch im Nahen Osten Aufnahme fand.

Die Entlarvung der Schrift als Fälschung wird vor allem in arabischen und islamischen Ländern selten zur Kenntnis genommen. Es kursieren gegenwärtig schätzungsweise sechzig Ausgaben des Pamphlets. Jeder Verbreitung und jedem Gebrauch der »Protokolle« werden evangelische Christen entschieden entgegentreten.

In der politischen Debatte wird vielfach unterstellt, dass dem jüdischen Nationalismus eine religiöse Ideologie zugrunde liege. Sein Ziel heiße »Großisrael«. Der Zionismus habe beispielloses Elend über das palästinensische Volk gebracht. Das Beharren des Staates Israel darauf, ein »jüdischer Staat« zu sein, widerspreche den Prinzipien eines Nationalstaates und zeige, dass der Staat Israel auf Diskriminierung gegründet sei.

Zum Stichwort religiöser Ideologie ist zu konstatieren, dass sich palästinensische Kampforganisationen nicht zufällig *»Islamischer Dschihad«, »Al-Aqsa-Brigaden«* oder *»Harakat-al-muqawama al-islamiyya«* (übersetzt: »Islamische Widerstandsbewegung«; abgekürzt: *Hamas*) nennen. Sie stellen ihre

Organisationen damit in einen religiösen Kontext. Auch die Selbstmordattentäter seit der zweiten Intifada begründen ihr »Martyrium« in der Regel religiös.

Der Anspruch auf das Land Israel als Teil des »Haus des Islam« wird weiterhin erhoben. Die traditionelle Vorstellung von einer Teilung der Welt in die beiden Blöcke »Haus des Islam« (*dar al-Islam*) und »Haus des Krieges« (*dar al-Harb*) prägt das Denken vieler Muslime, obwohl sich dieses Konzept weder im Koran noch im *Hadith* findet und von gemäßigten Muslimen kritisch gesehen wird. Allerdings beruft sich die *Hamas* in ihrer Charta auf die »heilige Pflicht«, sich persönlich für die Befreiung des Landes einzusetzen (Artikel 13). Das Land Palästina sei den Muslimen bis zum Ende aller Tage gegeben. Es könne daher weder darauf verzichtet noch etwas davon abgetrennt werden (Artikel 11). Für Palästina gebe es keine andere Lösung als den *Dschihad*.

Im Gegensatz dazu lehren andere muslimische Autoritäten, dass Gebiete, die dem »Haus des Islam« verloren gegangen sind, nicht zwangsläufig Ziel eines *Dschihad* sein müssen. Entscheidend sei, ob der Islam in einem bestimmten Gebiet toleriert werde und seine Anhänger ihre Religion ungehindert ausüben können. Ein Beispiel für eine auf gegenseitigem Respekt beruhende Haltung zum Land Israel ist die Alexandria-Erklärung, die im Jahre 2002 von muslimischen, jüdischen und christlichen Repräsentanten aus dem Nahen Osten unterzeichnet wurde. Auch in Deutschland haben sich muslimische Gruppen ausdrücklich hinter diese Erklärung gestellt.

6. Kirchliches Leben im »Heiligen Land« heute

Die vielen im »Heiligen Land« vertretenen christlichen Glaubensrichtungen bilden einen Mikrokosmos der christlichen Welt. Vor allem die einheimischen Kirchen fühlen sich mit dem »Heiligen Land« in besonderer Weise verbunden und wissen sich in ihm tief verwurzelt. Die christlichen Gemeinschaften im Land Israel lassen sich heute in vier Gruppen einteilen:

1. die orthodoxen Kirchen (griechisch-orthodoxe, russisch-orthodoxe, rumänisch-orthodoxe Kirche),
2. die orientalisch-orthodoxen Kirchen (armenisch-orthodoxe, koptisch-orthodoxe, äthiopisch-orthodoxe und syrisch-orthodoxe Kirche),
3. die römisch-katholische Kirche und die mit ihr unierten Kirchen (Lateiner, Maroniten, griechisch-katholische/melkitische, syrisch-katholische, armenisch-katholische, koptisch-katholische Kirche),
4. die – zahlenmäßig kleinsten und historisch jüngsten – protestantischen Kirchen (Anglikaner, Lutheraner, Presbyterianer, Reformierte, Baptisten, Pfingstkirchen und evangelikal geprägte Gemeinschaften).

Dazu treten judenchristliche Gemeinschaften und messianisch-jüdische Gruppen.

Die christliche Präsenz im Land wird auch durch die große Zahl von jährlich um die drei Millionen Touristen sichtbar, von

denen viele als Pilger kommen. Der Pilgerstrom aus Osteuropa (Polen, Russland, Rumänien u.a.) ist signifikant gewachsen.

Die meisten der christlichen Kirchengemeinschaften sind heute vom Staat Israel »anerkannte Kirchen«. Diese haben eigene Gerichte, die nach dem jeweiligen kanonischen Recht entscheiden und eigene Richter bestellen. Christen genießen, wie alle Staatsbürger, entsprechend der Unabhängigkeitserklärung Israels von 1948 Glaubens- und Gewissensfreiheit und das Recht auf die freie Ausübung ihrer Religion. Im Jahr 1967 wurde der freie Zugang zu allen heiligen Stätten gesetzlich garantiert.

Die Lebensverhältnisse der Christen im Heiligen Land sind wesentlich durch die politische Situation geprägt. Das trifft vor allem auf die palästinensischen Christen zu. Sie wissen sich von ihrer Herkunft her dem Land besonders eng verbunden. Palästinensische Christen im Staat Israel haben als Bürgerinnen und Bürger des Staates die Rechte und Pflichten aller Staatsbürger, beklagen aber politische und gesellschaftliche Diskriminierungen. Christen in den besetzten Gebieten leiden unter der Isolierung, der häufigen Abriegelung der Gebiete und den eingeschränkten Bewegungsmöglichkeiten. Für sie ist die tägliche Demütigung an den Kontrollpunkten auf dem Weg zu Arbeitsplätzen, Schulen und Krankenhäusern Realität; der Zusammenhalt der Familien, die Verbindung der Gemeinden untereinander sowie der Zugang zu den heiligen Stätten in Jerusalem sind erschwert und teilweise unmöglich. Christen in Ost-Jerusalem leben unmittelbar an der Nahtstelle des politischen Konflikts, auch ihre Bewegungsfreiheit ist erheblich eingeschränkt, darüber hinaus droht ihnen etwa durch die Beschlagnahme von Personalausweisen der Verlust des Blei-

berechts in Jerusalem. Als Folge dieser Einschränkungen sind in den vergangenen Jahren viele Christen aus der Region ausgewandert, sodass ihre Zahl laufend abnimmt.

In den letzten Jahrzehnten arbeiten die Christen im Land verstärkt in ökumenischen Initiativen zusammen und melden sich regelmäßig mit gemeinsamen Voten zur Lage in Jerusalem und Palästina öffentlich zu Wort.

Zur Statistik

Über die Situation der lokalen Kirchen im Heiligen Land Staat Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten gibt die folgende Zusammenfassung Auskunft.

Bevölkerung des Staates Israel (inkl. Ost-Jerusalem) nach Religionszugehörigkeit 2010

	Drusen*	**Christen****	**Muslime**	**Juden**	**andere / keine**	**Insgesamt**
Zahl in Tausend	127,6	153,1	1.321,3	5.802,9	290,2	7.695,1
Anteil in %	1,66 %	1,99 %	17,17 %	75,40 %	3,78 %	100,00 %

** Den Drusen kommt in Israel eine besondere Stellung zu, seitdem sie im Jahr 1957 als religiöse Gruppierung anerkannt wurden.*
*** Diese Zahl umfasst palästinensische und nicht-palästinensische Christen. Tabelle nach: CBS, STATISTICAL ABSTRACT OF ISRAEL 2011[2], Tabelle 2.2.*

[2] http://www.cbs.gov.il/reader (30.06.2012).

Die Angaben über die Zahl der Christen im Westjordanland und im Gaza-Streifen schwanken zwischen 40.000 und 75.000, d.h. zwischen 0,9 und 1,7 % der Gesamtbevölkerung.[3] Etwa 80 % davon sind palästinensische Christen. Die absolute Zahl von Christen hat in den vergangenen beiden Dekaden kontinuierlich zugenommen. Aufgrund der jüdischen Einwanderungen und des generellen Bevölkerungswachstums im Staat Israel nimmt allerdings der prozentuale Anteil von Christen an der Gesamtbevölkerung von 2,89 % im Jahr der Staatsgründung 1948 auf ca. 2 % im Jahr 2010 ab. Christen stellen also zahlenmäßig nur einen geringen Teil der Gesamtbevölkerung.

Entwicklung der Anzahl von Christen im Staat Israel (inkl. Ost-Jerusalem)

1990	1995	2000	2008	2009	2010
114.700	120.600	135.100	150.200	151.700	153.100

Tabelle nach: CBS, STATISTICAL ABSTRACT OF ISRAEL 2011, Tabelle 2.2.

Sieht man sich die Geburtenraten unter Christen an, so ist deutlich, dass die zukünftige demografische Entwicklung die Christen tiefer in eine Minderheitensituation führen wird. Christen haben in Israel fast die geringste Geburtenrate.

[3] Quellen: Palestinian Central Bureau of Statistics; UN; World Christian Database, nach: BBC News. Guide: Christians in the Middle East, 11. October 2011, http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-15239529 (06.06.2012).

Geburtenraten im Staat Israel (inkl. Ost-Jerusalem) 2010 nach Religionszugehörigkeit

Drusen	Christen	Muslime*	Juden	andere / keine	Durchschnitt
2,48	2,14	3,75	2,97	1,64	3,03

** Im Jahr 2000 betrug die Geburtenrate noch 4,7.*
Tabelle nach: CBS, STATISTICAL ABSTRACT OF ISRAEL 2011, Tabelle 3.13.

Die muslimische Bevölkerung ist die am schnellsten wachsende Gruppe in Israel. Allerdings nimmt auch in dieser Gruppe die Wachstumsrate deutlich ab.

Wachstumsrate im Staat Israel (inkl. Ost-Jerusalem) 2010 nach Religionszugehörigkeit

Drusen	Christen	Muslime*	Juden	andere / keine	Durchschnitt
1,8 %	0,9 %	2,7 %	1,7 %	1,9 %	1,9 %

** Im Jahr 2000 betrug die Wachstumsrate noch 3,8 %.*
Tabelle nach: CBS, STATISTICAL ABSTRACT OF ISRAEL 2011, Tabelle 2.5.

Das Durchschnittsalter der Christen liegt über dem Gesamtdurchschnitt im Staat Israel und ist eher mit der jüdischen Mehrheitsgesellschaft zu vergleichen als mit den arabischen Muslimen.

Durchschnittsalter im Staat Israel 2010 (inkl. Ost-Jerusalem) nach Religionszugehörigkeit

Drusen	Christen	Muslime	Juden	andere / keine	Durchschnitt
25,4	33,0	20,1	31,5	33,6	29,4

Tabelle nach: CBS, STATISTICAL ABSTRACT OF ISRAEL 2011, Tabelle 2.21.

Etwa 60 % der palästinensischen Christen leben im nördlichen Distrikt, 14,4 % im Haifa-Distrikt, 9,9 % im Jerusalem-Distrikt, 6,4 % im Tel Aviv-Distrikt, 5,9 % im Zentral-Distrikt und 3,1 % im südlichen Distrikt (*nach: CBS, STATISTICAL ABSTRACT OF ISRAEL 2011, Tabelle 2.6.*).

7. Land und Staat Israel in der Diskussion

Der folgende Abschnitt benennt einige dogmatische Entwürfe der Neuzeit und der Gegenwart, die sich mit der Frage des Landes Israel und einer staatlichen Verfasstheit des Volkes Israel auseinandersetzen.

7.1 Stationen der Theologiegeschichte

1. In der Erweckungsbewegung

In der neueren protestantischen Dogmatik haben die Reflexion auf die Kategorie des Landes und die Frage nach der Wiederherstellung der Staatlichkeit Israels in Traditionen ihren Ort, die von der Erweckungsbewegung im Rahmen ihrer *Eschatologie* geprägt sind.

> Hier wird etwa bei *Johann Tobias Beck* (1804-1878) unter wörtlicher Aufnahme der Verheißungen der Apokalypse die Errichtung einer 1000-jährigen Christokratie erwartet, in deren Zentrum das »bekehrte Israel« unter dem wiederhergestellten Königtum das Zentralvolk bilden und das Land Israel in einer durch »klimatisch-tellurische« Prozesse umgewandelten Landmasse das Zentrum der Erde darstellen wird.

Diese Position hat Seitenstränge in den von der Erweckungsbewegung geprägten Traditionen des Luthertums; sie setzt einen strikten Biblizismus voraus. Dieser steht verbunden mit *escha-*

tologischen Erwartungen im Hintergrund der Bemühungen um die Judenmission im erwecklichen und Teilen des pietistischen Flügels des Protestantismus.

2. In der liberalen Theologie

Allen Formen des liberalen Protestantismus zufolge ist das Christentum wesentlich durch die Universalität der Verkündigung Jesu geprägt. Zwar halten alle Vertreter dieser theologischen Richtung daran fest, dass die Verkündigung Jesu dem Gedankengut des zeitgenössischen Judentums verpflichtet sei. Das Besondere seiner Verkündigung bestehe jedoch darin, dass die Rede vom Reich Gottes von allen politisch-partikularen Begrenzungen losgelöst sei. Bei Jesus – und in der Verkündigung der Kirche – sei also die Zugehörigkeit zum Reich Gottes nicht länger an Voraussetzungen wie die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder die Bezugnahme auf ein bestimmtes Land gebunden.

Die natürlichen Gegebenheiten und die Kontexte, in denen Christen leben, hätten so für deren Christsein bzw. ihre Zugehörigkeit zum Reich Gottes keine grundlegende Bedeutung mehr. Solche natürlichen Gegebenheiten und Kontexte – z.B. Familie, Ehe, Beruf, Nation, Staat – stellten jeweils die besondere Gestalt dar, in denen Christinnen und Christen ihre Zugehörigkeit zum Reich Gottes leben. Als »Verpflichtungskontexte« seien sie gleichwertig, keiner von ihnen sei dem Reich Gottes näher als ein anderer. Vor diesem Hintergrund kann weder das Land Israel noch ein jüdischer Staat einen heilsgeschichtlich höheren Rang beanspruchen als jener, der sich für Christen aus ihrer Zugehörigkeit zu anderen Staaten

oder sonstigen sozialen und politischen Zusammenhängen ergebe.

3. Israeltheologien im 20. Jahrhundert

Mit der Gründung des Staates Israel 1948 stand die Theologie vor neuen Herausforderungen. Die traditionellen theologischen Deutungen des Landes, der Landverheißungen und des Exils des jüdischen Volkes mussten angesichts der neuen historischen Situation grundsätzlich bedacht werden. Zusätzlich stellte sich die neue Frage nach der theologischen Bedeutung von Israel als Staat.

Eine Israeltheologie im engeren Sinn, die sich ausdrücklich zur theologischen Sicht auf den Staat Israel äußert, formulieren *Karl Barth* (1886-1968) und einige seiner Schüler. Hatte *Barth* in der »Kirchlichen Dogmatik« zunächst die Ansicht vertreten, die biblischen Verheißungen seien in Jesus Christus aufgehoben, so konnte er nach 1948 den Staat Israel als ein »Zeichen der Erwählung und providentieller Gnade und Treue Gottes zu dem Samen Abrahams« und als ein »eschatologisches Zeichen« deuten. Für *Helmut Gollwitzer* sind das auserwählte Volk und das verheißene Land wieder zusammengekommen. Der Staat Israel sei für Christen theologisch relevant, darum blieben Christen nicht neutral. Sie suchten das Gespräch mit beiden Seiten, Juden und Palästinensern. Messianische Bedeutung habe der Staat Israel jedoch nicht. Unter Berufung auf *Martin Buber* problematisiert *Gollwitzer* den Nationalstaat; unabdingbar sei allerdings Autonomie im Sinn jüdischer Selbstverwaltung. Schließlich warnt er vor einer religiösen Ideologisierung von Landansprüchen und spricht

sich für eine Zweistaatenlösung aus, wobei vom palästinensischen Staat keine Bedrohung für Israel ausgehen dürfe.

Friedrich-Wilhelm Marquardt sieht in der Gründung des Staates Israel eine logische Konsequenz des Zusammenhangs von Volk und Land und würdigt den Staat als »Träger der Verheißung«. Freilich sei dieser lediglich eine Station auf dem Weg Israels, Licht der Völker zu sein, nicht schon das Ziel. Durch den Staat habe das Volk Israel die Chance, Recht und Frieden zu realisieren. Christen sollten auch politisch für den Staat Israel eintreten.

Rolf Rendtorff hebt die Kontinuität des jüdischen Volkes von der biblischen Zeit bis in die Gegenwart und die zentrale Bedeutung des Landes Israel und Jerusalems für das Judentum hervor, ohne weitere theologische Konsequenzen im Blick auf die Rückkehr der Juden und den Staat Israel zu ziehen.

Für *Peter von der Osten-Sacken* können Christen schwerlich einer messianischen Deutung der Staatsgründung folgen. Allerdings ebne Paulus mit seinem Verständnis Jesu Christi als Bekräftigung der Verheißungen Gottes (2. Kor 1,20) und mit der Verheißung der Rettung ganz Israels (Röm 11,26) den Weg, »Israel in seiner staatlichen Existenz als Ort der Bewahrung des Gottesvolkes im Zeichen der Verheißung und in diesem Sinne als Zeichen für die Treue Gottes zu verstehen«.

Für *Bertold Klappert* sind die Rückkehr der Juden in das Land Israel und der Staat Israel Zeichen von Gottes Treue und von der Gültigkeit der Verheißungen Gottes für Israel sowie »Zeichen der ausstehenden Entsprechungen zu dem im Messias Israels erfüllten Bund«.

4. Orientalische Kirchen

In den islamisch dominierten Gesellschaften des Nahen Ostens existiert eine Vielfalt von zum Teil sehr alten Kirchen und Traditionen. Ihr Verhältnis zum Staat Israel ist primär durch den Nahostkonflikt bestimmt. In ihrer traditionellen, an den Kirchenvätern orientierten, orthodoxen Theologie wird »Israel« in der Regel metaphorisch gedeutet und die Verheißungen des Alten Testaments werden als in Jesus Christus erfüllt angesehen.

5. In der römisch-katholischen Kirche

Auch in der römisch-katholischen Kirche haben zunächst einzelne katholische Theologen die Sammlung der Juden im Land Israel und die Gründung des Staates Israel gewürdigt. So sprach *Jacques Maritain* vom Staat Israel als dem einzigen Territorium, von dem mit Sicherheit gesagt werden könne, dass ein Volk ein unbestreitbares Recht darauf habe. Für ihn war die Staatsgründung die Wiedererfüllung einer Verheißung. *Johannes Oesterreicher* sah im Staat Israel ein Fanal und einen Beweis der göttlichen Bundestreue; Gott wünsche immer die Rückkehr des Volkes ins »Land«. Beide Theologen fordern Christen zur Solidarität mit Israel auf. *Kurt Hruby* bezeichnete die Existenz Israels als empirische Tatsache, die keiner weiteren theologischen Anerkennung bedürfe. Alle historischen politischen Formen, die sich das jüdische Volk gegeben habe, seien legitim, auch die Rückkehr in eine Region, die biblisch gesprochen ganz gewiss sein Land sei. Auf die Unauflöslichkeit der Beziehung von Volk und Land Israel verwies *Clemens Thoma*. Er nannte den Staat Israel eine aus humanitären Gründen entstandene profane Realität, hinter der Gottes Führung stehe,

und riet zur Solidarität mit allen Menschen im Nahen Osten. Ein sinnliches Zeichen göttlicher Gnade und hintergründiger göttlicher Führung sah *Franz Mußner* im Land Israel. Es sei weder zu bestätigen noch zu widerlegen, dass der Staat die Erfüllung prophetischer Verheißungen sei.

Die Haltung des Vatikan

Die offizielle Haltung der römisch-katholischen Kirche zum Zionismus war lange von schroffer Ablehnung geprägt. *Theodor Herzl* scheiterte bei dem Versuch, für seinen Plan, den Juden eine nationale Heimstätte im Land Israel zu schaffen, die politische Unterstützung des Heiligen Stuhls zu gewinnen. Papst *Pius XII.* erklärte dazu, die römisch-katholische Kirche könne das jüdische Volk und seine Bestrebungen in Palästina nicht anerkennen, da die Juden »unseren Heiland nicht anerkennen«.

Dem neu gegründeten Staat Israel verweigerte der Vatikan seine Anerkennung. Er sprach sich mehrfach für eine Internationalisierung Jerusalems aus. Über die Verwaltung der Heiligen Stätten, denen das Hauptinteresse der römisch-katholischen Kirche galt, wurden Verträge mit dem Staat Israel ausgehandelt, die aus römisch-katholischer Sicht eine »de facto«-Anerkennung Israels implizierten.

Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) ermöglichte eine grundlegende theologische Neuorientierung ein Umdenken auch in der Israelpolitik. Die Erklärung »Nostra aetate« (1965) betont gegenüber der traditionellen Enterbungslehre, dass die Juden nicht von Gott verworfen und verflucht, sondern nach wie vor erwählt und geliebt seien.

Die Reise ins »Heilige Land«, die Papst *Paul VI.* im Januar 1964 unternahm, markierte im Blick auf die Israelpolitik des Vatikan einen neuen Anfang. Zwar hielt er sich weiter an die vom Vatikan stets vertretene Haltung der Neutralität im israelisch-arabischen Konflikt, doch führte die Begegnung mit dem israelischen Staatsoberhaupt, die mit Rücksicht auf die arabische Seite nicht in (West-) Jerusalem, sondern in Megiddo stattfand, in der Folge zu deutlich intensiveren diplomatischen Kontakten. Der Vatikan forderte nunmehr einen »international garantierten Sonderstatus« für Jerusalem und die Heiligen Stätten statt deren Internationalisierung.

Im Jahr 1970 tauchte der Name des Staates Israel zum ersten Mal in einem offiziellen Schreiben des Vatikan auf. Im Jahr 1972 erwähnte Papst *Paul VI.* erstmals das »palästinensische Volk« und mahnte die Anerkennung seiner legitimen Rechte an. In den Nahost-Friedensverhandlungen bemühte sich der Heilige Stuhl um Vermittlung zwischen den Konfliktparteien. Unmittelbar nach der Unterzeichnung des Oslo-Abkommens wurden 1993 volle diplomatische Beziehungen zwischen dem Vatikanstaat und Israel aufgenommen. Sieben Jahre später erfolgte die offizielle Anerkennung der PLO als Vertretung der Palästinenser durch den Vatikan. Die Pilgerreise des beliebten Papstes *Johannes Paul II.* im Jubiläumsjahr 2000 weckte in Israel die Hoffnung auf engere politisch-diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan. Diese Hoffnung wurde durch den Ausbruch der zweiten »Intifada« im September 2000 zerstört. Trotz einer gewissen Abkühlung in den diplomatischen Beziehungen standen die langjährigen Verhandlungen über steuerliche Fragen und den Umgang mit den heiligen Stätten im Jahr 2012 kurz vor dem Abschluss.

7.2 »Christlicher Zionismus«. Eine notwendige Kritik

Es existieren unterschiedliche Varianten des »christlichen Zionismus«, der seine Wurzeln meist in Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts hat. Im Hintergrund steht die Vorstellung, dass die Welt von Gott in Zeitalter gegliedert worden sei, die zur ewigen Gottesherrschaft hinführten. Heute wird die Auffassung vertreten, dass das gegenwärtige Zeitalter in der Rückkehr aller Juden aus der Zerstreuung in das Land Israel und der Wiederherstellung Israels kulminiert.

»Christliche Zionisten« sehen in der Staatsgründung Israels und der Rückkehr der Juden im Jahr 1967 nach (Ost-)Jerusalem und nach »Judäa und Samaria«, also in die besetzten palästinensischen Gebiete, entscheidende apokalyptische Zeichen für den Beginn der Endzeit und das zweite Kommen Christi. Nach diesem Szenario folgen auf die gegenwärtige Bedrängnis der Kampf zwischen Gut und Böse, die Vernichtung der Ungläubigen und schließlich der endgültige Sieg Christi. Die Erwählten werden dann in seinem ewigen Reich leben. Diese eschatologisch-apokalyptische Haltung ist spezifisch »christlich-zionistisch«.

Mehrheitlich begrüßen die »christlichen Zionisten« die Siedlungstätigkeit, teilweise befürworten sie sogar eine Umsiedlung der arabischen Bevölkerung und eine Groß-Israel-Politik. Damit stehen sie rechten Parteien und dem rechtsnationalen Spektrum in Israel nahe – zumindest sofern diese keine Versöhnungspolitik betreiben und kein Land an Araber zurückgeben wollen. Viele »christliche Zionisten« fördern mit politischer Lobbyarbeit und erheblichen finanziellen Mitteln die

Einwanderung in das Land Israel und den Siedlungsbau in den besetzten Gebieten.

In Deutschland sind christliche Zionisten u.a. vertreten durch *Christen für Israel* und *Christliche Freunde Israels*, dem deutschen Arbeitszweig von *Christian Friends of Israel* in Jerusalem. Die *Nachrichten aus Israel* (NAI) verbreiten eine christlich-zionistische Einstellung publizistisch.

Weltweit wächst die Bewegung des »christlichen Zionismus«, sein Einfluss auf die Politik der USA nimmt zu, vom »nationalen Lager« in Israel wird er in Anspruch genommen. An einem Ausgleich mit den Palästinensern orientierte Gruppen in Israel lehnen ihn ab; viele Palästinenser sehen in ihm neben dem Terrorismus und der anhaltenden Besatzungspolitik eine große Gefährdung eines möglichen Friedens zwischen Israel und den Palästinensern.

In Übereinstimmung mit der entsprechenden Erklärung der Evangelischen Mittelost-Kommission weisen wir die Positionen des »christlichen Zionismus« aus folgenden theologischen Gründen als falsch zurück (Siehe: Israel – Palästina. Eine Positionsbestimmung der Evangelischen Mittelost-Kommission [EMOK], München 2009):

– Judentum und Staat Israel sind für den »christlichen Zionismus« nur Instrumente zur Herbeiführung eschatologischer Geschehnisse. Dem Judentum wird kein eigener Wert zugestanden. Das Recht einer jüdischen Existenz in der Diaspora wird bestritten. Dies ist im Kern judenfeindlich und widerspricht den Grundsätzen des christlich-jüdischen Dialogs, zu dem sich die EKD und ihre Gliedkirchen bekennen.

– Der »christliche Zionismus« ist eine Engführung biblischer Aussagen. Er konstruiert endzeitliche Abläufe, die sich in dieser Weise nur bedingt in der Bibel finden. Jesus hat alle Vorhersagen des Zeitpunktes apokalyptischer Ereignisse verworfen.
– Nach dem »christlichen Zionismus« haben Nichtjuden kein Lebensrecht im Land Israel oder dürfen nur als land- und rechtlose Beisassen dort wohnen. Das verletzt den biblischen Wert der Gerechtigkeit und grundlegende Menschenrechte.
– Damit negiert der »christliche Zionismus« auch das Existenzrecht der Kirchen in dieser Region und ist nicht ökumenisch und geschwisterlich.
– Die Lehren und die Praxis des »christlichen Zionismus« wirken konfliktverschärfend und widersprechen der biblischen Botschaft von Versöhnung und Feindesliebe.

7.3 Kontextuelle Theologie

In den letzten Jahrzehnten entstanden verschiedene Entwürfe kontextueller Theologien palästinensischer Christen, die nicht zuletzt die Differenz zu europäisch geprägten Israeltheologien deutlich werden lassen. Für sie hat oft das christlich-muslimische Gespräch in den jeweiligen nationalen Kontexten Priorität. In der Ökumene bringen sie ihre Differenz zur europäisch geprägten Israeltheologie zum Ausdruck und verweisen auf ihren eigenen Kontext.

Seit den 1980er Jahren entwickelten palästinensische Theologen eine kontextuelle Theologie, in der sich unterschiedli-

che Zugänge zu den Themen Erwählung Israels und biblische Landverheißung erkennen lassen:

Der anglikanische Pfarrer *Naim Stifan Ateek* aus Sabeel, einem ökumenischen theologischen Zentrum in Jerusalem, vertritt eine Position, die die Landverheißung primär als Paradigma für Gottes universales Handeln an allen Völkern versteht. Gott hat jedem Volk sein Land gegeben. In Jesus Christus weitet sich Gottes Zuwendung auf alle Völker aus. So wird die exklusive Erwählung Israels aufgehoben.

Mitri Raheb, ein lutherischer Pfarrer aus Bethlehem, deutet biblische Aussagen über die Erwählung und Landverheißung als kontingenten Zuspruch Gottes an die Schwachen. Sie dürften nicht als Dogma verstanden werden, sondern als subjektive Glaubensaussage derer, die sich auf sie berufen. Als solche sei sie dem Selbstverständnis anderer Völker, etwa dem der Palästinenser und ihrem Landverhältnis, gleichzustellen. Landverheißungen kämen fast ausschließlich in exilischen Texten vor, daher gälten sie primär Staatenlosen, und zwar allen, palästinensischen wie jüdischen.

Dem griechisch-katholischen Theologen *Elias Chacour* zufolge begründet die Erwählung ein Dienstverhältnis und die Landverheißung eine Verwalterschaft mit dem Auftrag, »Licht der Völker« (Jes 42,6; 49,6) zu sein und Recht und Gerechtigkeit zu üben. Gott habe aus Treue zu seinen Verheißungen Israel immer wieder, zuletzt 1948, errettet. Die Landverheißung schließe die Palästinenser mit ein und sei für alle Bewohner des Landes an die Bedingungen eines sanftmütigen Verhaltens (Mt 5,5) gebunden.

Auch *Michel Sabbah*, ein römisch-katholischer Theologe und lateinischer Patriarch von Jerusalem (1988-2008), hält die Landverheißung für wirksam, solange Israel im Einklang mit dem »Gesetz des Bundes« (5. Mose 12-16) lebe.

Die genannten Positionen fließen ein in die im Jahr 2009 von palästinensischen Christen veröffentlichte Erklärung »Die Stunde der Wahrheit: Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen«.

> Die als »*Kairos-Palästina-Dokument*« bekannt gewordene Erklärung versteht die biblischen Begriffe Verheißung, Land, Erwählung und Volk Gottes als für die ganze Menschheit gültig. So heißt es unter Absatz 2-3 der Erklärung: »Wir glauben, dass unser Land einen universellen Auftrag hat. In dieser Universalität erweitert sich die Bedeutung der Verheißungen, des Landes, der Erwählung und des Volkes Gottes und schließt die ganze Menschheit ein – angefangen bei allen Völkern, die in diesem Land wohnen.« Zur Frage der »Heiligkeit« des Landes heißt es: »Unser Land ist wie alle Länder auf der Welt Gottes Land. Es ist heilig, weil Gott darin gegenwärtig ist, denn Gott allein ist heilig und Gott allein heiligt« (2-3-1).

7.4 Erklärungen der EKD und der GEKE

Das palästinensische Dokument »Die Stunde der Wahrheit« universalisiert die biblischen Aussagen über das Land und stellt die Frage nach einer möglichen Bedeutung der Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 für den christlichen Glauben oder deren theologische Reflexion nicht.

Einschlägige Studien der EKD und der »Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa« (GEKE)[4] sowie entsprechende Erklärungen und Verlautbarungen der einzelnen Gliedkirchen haben einer solchen »Universalisierung aller biblischen Aussagen über das Land«[5] widersprochen und dabei etwa auf die aufgrund des biblischen Zeugnisses gewonnene Erkenntnis hingewiesen,

> »dass Gott sich selbst unauflöslich an das jüdische Volk gebunden hat, Bund und Land aber zusammengehören. Auch wo ausdrücklich das verheißene Heil für die ganze Welt in den Blick genommen ist, hält die Bibel an der Besonderheit der Erwählung Israels fest.« (EKD-Studie »Christen und Juden III«, 2000)[6]

Vor dem Hintergrund der hier benannten Einsicht in die bleibende Erwählung Israels und auf der Grundlage des Bewusstseins einer nicht allein historischen, sondern auch theologischen Verbundenheit von Kirche und Israel, spüren die Studien und Verlautbarungen der aktuellen Bedeutung der Landverheißungen nach und erörtern die Frage nach der Bedeutung des Staates Israel auch für Christen.

[4] Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Leuenberger Texte 6, Frankfurt a.M. 2001; http://geke_neu.jalb-server.net/daten/File/Upload/doc-162-1.pdf (30.06.2012).

[5] Christen und Juden I-III, Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000, Gütersloh 2002, S. 194; http://www.ekd.de/download/christen_und_juden_I-III.pdf (30.06.2012).

[6] Ebenda, S. 194.; vgl. dazu auch: »Ebenso sind alle Deutungen, die diese Verheißungen im Licht des christlichen Glaubens als überholt ansehen, abzulehnen.«, in: Kirche und Israel, a.a.O. S. 76.

Einen Auftakt und zugleich ersten Höhepunkt bildete hier der »Synodenbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« der Evangelischen Kirche im Rheinland aus dem Jahr 1980 und die dort formulierte

> »Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind«.[7]

Die Hauptversammlung des Reformierten Bundes formulierte in »Leitsätze[n] für die Begegnung von Christen und Juden« (1990) noch weitergehend:

> »Wir erkennen, daß untrennbar mit der Erwählung die Landverheißung verbunden ist. ... In unserer Zeit sehen wir in der Rückkehr von Juden ins Land Israel eine Bestätigung der Treue Gottes.«[8]

Die beiden hier zitierten Positionen werden im Blick auf ihre theologischen Aussagen bis heute kontrovers diskutiert. Einmütig formulieren die Erklärungen der EKD und der GEKE jedoch den Konsens, dass das Existenzrecht des Staates Israel »völkerrechtlich unumstritten ist« und dass dieser als solcher »keiner theologischen Legitimation bedarf«. Einmütig und wiederholt formuliert ist auch die Verpflichtung, »für das Le-

[7] Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland. Synodalbeschluß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, 11. Januar 1980, 2.3.

[8] Moderamen des Reformierten Bundes. Wir und die Juden – Israel und die Kirche. Leitsätze in der Begegnung von Juden und Christen, 12. Mai 1990, Leitsatz VI – Israel: Volk, Land, Staat.

bensrecht des jüdischen Volkes im Lande der Väter« einzutreten.

> Dies geschieht der EKD-Studie II aus dem Jahr 1991 zufolge nicht zuletzt im Wissen darum, dass »das verheißene Land zur vollen Verwirklichung jüdischer Existenz notwendig ist«[9], wie es die *talmudische* Diskussion beispielhaft festhält. Den hier zum Ausdruck gebrachten Respekt vor jüdischem Selbstverständnis bringt diese EKD-Studie zum Ausdruck, wenn sie formuliert: »Wenn Christen für das Lebensrecht des jüdischen Volkes im Land der Väter eintreten, respektieren sie, dass die Verbindung von Volk und Land für das Judentum unabdingbar ist.«[10]

> In der Studie »Christen und Juden III« aus dem Jahr 2000 wird überdies festgehalten, dass die Existenz des Staates Israel es »Christen unmöglich« macht, »von Israel so zu sprechen, als handle es sich dabei nur um eine Größe der Vergangenheit. Der moderne jüdische Staat fordert Christen dazu heraus, über ihr Verhältnis zum jüdischen Volk nachzudenken.«[11]

Die wiederholt zugesicherte und von den Kirchen immer wieder auch eingeforderte Solidarität mit dem Staat Israel (vgl. schon EKD-Studie I) verbindet sich mit der beispielsweise von dem Lehrdokument der GEKE »Kirche und Israel« ausdrücklich festgehaltenen Zusicherung:

[9] Christen und Juden I-III, S. 102.

[10] Ebenda, S. 103.

[11] Ebenda, S. 188.

»Die Kirchen treten allen Tendenzen entgegen, die zionistische Bewegung, die zur Gründung des Staates Israel führte, als rassistisch zu diffamieren. Die Kirchen unterstützen alle Bemühungen des Staates Israel und seiner Nachbarn, insbesondere des palästinensischen Volkes, in gegenseitiger Achtung einen sicheren, dauerhaften und gerechten Frieden zu finden und zu bewahren.«[12]

Ob der Staat Israel theologisch gesprochen »aus christlicher Sicht einen besonderen Stellenwert« habe, wird in den protestantischen Kirchen bis heute unterschiedlich beantwortet. Das Spektrum spannt sich von der Einschätzung Israels als eines normalen, säkularen Staates über die Kennzeichnung des Staates Israel als Ausdruck der Treue Gottes bis zur Deutung dieses Staates als Zeichen der *beginnenden* Endzeit.

Von den biblischen Texten her sind – das hält die EKD-Studie III aus dem Jahr 2000 fest – »weder die Grenzen des verheißenen Landes noch eine bestimmte Organisationsform für das Wohnen im Land eindeutig zu beschreiben«. Dem Lehrdokument »Kirche und Israel« zufolge ist »jede direkte politische Inanspruchnahme der biblischen Landverheißungen zurückzuweisen«. Die EKD-Studie III betont: »Zwischen dem Land als Gnadengabe Gottes und dem säkularen Staat Israel ist in jedem Fall sorgfältig zu differenzieren«, und sie verweist darauf, dass dem »gerade religiöse Juden in der Mehrheit« zustimmen. Eine »religiöse Überhöhung des Staates Israel« lehnt die Studie als »theologisch unzulässig ab«.

[12] Kirche und Israel, a.a.O. S. 76.

Die bleibende Herausforderung und Verpflichtung für Christen heute bringt das Lehrdokument »Kirche und Israel« zum Ausdruck, wenn es formuliert:

> »Die Kirche ist aus geschichtlichen und theologischen Gründen mit Israel in Solidarität verbunden. Dies gilt auch dann, wenn Kirchen zum arabisch-israelischen Konflikt und zu aktuellen politischen Entscheidungen der Regierung des Staates Israel kritisch Stellung nehmen.«[13]

[13] Ebenda, S. 75f.

8. Evangelisches Staatsverständnis und der Staat Israel

Die Frage nach unserem Verhältnis zum Staat Israel betrifft auch das Verständnis vom Staat überhaupt. Daher sind an dieser Stelle einige grundsätzliche Erwägungen zum evangelischen Staatsverständnis unverzichtbar. Ihnen voran geht eine Skizze zu Geschichte und Gegenwart des »Staates Israel«.

8.1 Israel als Staatswesen. Geschichte und Gegenwart

Die der biblischen Überlieferung zufolge mit David und Salomo einsetzende Geschichte Israels als eines Königreiches setzt sich in Gestalt des Nordreiches Israel und des Südreiches Juda fort. Das Nordreich Israel wird 722 v.Chr. durch die Assyrer vernichtet. Die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier setzt dem Königreich Juda im Jahr 586 v.Chr. sein endgültiges Ende. Auch wenn die Rückkehr aus dem babylonischen Exil nicht zur Gründung eines selbstständigen Staates führt, kann das jüdische Gemeinwesen zunächst unter persischer Herrschaft seine religiösen und inneren Angelegenheiten im Wesentlichen selbst regeln. Esra 7,12 und 2. Makk 11,24-25 weisen darauf hin, dass die *Tora* von nichtjüdischen Souveränen als das für Juden im Land Israel verbindliche Gesetz verstanden wird. Ungeachtet kurzer Phasen politischer Autonomie, beispielsweise zur Zeit der Makkabäer, während der Herrschaft des vom Rom eingesetzten Königs *Herodes d.J.* (37-4 v.Chr.) oder im Zusammenhang der zwei großen jüdischen

Aufstände gegen die römische Fremdherrschaft (66-73 und 132-135 n.Chr.) war die jüdische Gemeinschaft im Land Israel über Jahrhunderte immer neu unterschiedlichen Formen von Fremdherrschaft unterworfen.

> Außerhalb des Landes Israel sind in nachchristlicher Zeit nur zwei Beispiele jüdischer Staatsbildung bekannt. Diese beiden »jüdischen Staaten« wurden von zum Judentum konvertierten Stämmen getragen: das vom 4. bis zum 6. Jahrhundert etwa 150 Jahre bestehende *Himjar-Reich* in Südarabien, das aus rabbinischer Sicht allerdings wohl der Heterodoxie verdächtig war, und das *Khaganat der Chazaren am nördlichen Kaukasus zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer*, das nach *Jehuda Ha-Levi* als »jüdischer Staat« vom 8. Jahrhundert möglicherweise bis in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts bestand.

Auch deshalb sieht sich der Hauptstrang des rabbinischen Judentums seit *talmudischer* Zeit in einer Exilsituation ohne Aussicht auf Veränderung. Weil das Land Israel als Ort jüdischer Eigenstaatlichkeit auf nicht absehbare Zeit verloren ist, bekommt es für die Rabbinen (wie bereits dargelegt) eine besondere theologische Bedeutung.

Der heutige Staat Israel ist ein säkularer Staat nach westlichem Muster. Er beruht auf dem Prinzip der Gewaltenteilung und ist als parlamentarische Demokratie organisiert.

Die Unabhängigkeitserklärung Israels vom 14. Mai 1948 garantiert Bürgerrechte, wie sie in Demokratien üblich sind:

»Der Staat Israel ... wird auf den Grundlagen der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens, im Geiste der Lehren der Propheten Israels aufgebaut werden. Er wird völlige gesellschaftliche und politische Gleichberechtigung allen seinen Bürgern gewährleisten ohne Unterschied des Glaubens, der Rasse und des Geschlechts. Er wird Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Freiheit der Sprache, der Erziehung und der Kultur verbürgen. Er wird die heiligen Stätten aller Religionen schützen und den Grundsätzen der Vereinten Nationen Treue wahren.«

Aus der Unabhängigkeitserklärung leitete der Oberste Gerichtshof (Abb. 10) des Staates Israel Grundrechte für alle Staatsbürger ab, wie das Recht auf Meinungs- und Bewegungsfreiheit oder den Gleichheitsgrundsatz. Der Gerichtshof kann von allen israelischen Staatsbürgern angerufen werden.

Die Besonderheit Israels gegenüber anderen modernen Demokratien liegt darin, dass dieser Staat sich nicht nur als »demokratisch«, sondern auch als »jüdisch« definiert. Der »jüdische Staat« garantiert allen Jüdinnen und Juden das Recht auf Einwanderung, der *Sabbat* ist der wöchentliche Feiertag, in staatlichen Einrichtungen wie der Armee wird eine *koschere* Küche unterhalten, das Personenstandswesen wird nicht staatlich, sondern – alten osmanischen Rechtsprinzipien folgend – durch das *Rabbinat* geregelt. An dieser Selbstdefinition hängt nach Auffassung der Mehrheit der israelischen Juden die Existenz des Staates Israel als Staat des jüdischen Volkes. Diskutiert wird, inwieweit *halachische* Regelungen etwa zur Frage der Sabbatheiligung neben demokratischen Grundsätzen bestehen können. Auch in solchen Konflikten hat sich der Oberste Gerichtshof als Garant der demokratischen Rechte erwiesen.

Der Begriff »Staat des jüdischen Volkes« führt zu der Frage, wie der Staat Israel auch der Staat seiner nicht-jüdischen Bürger sein könne, die immerhin ca. 20 Prozent der Bevölkerung ausmachen. Palästinensische Israeli beklagen die schlechteren Zugangsmöglichkeiten zu Ausbildung und Beruf, weil sie aus Sicherheitsgründen vom Wehr- und Sicherheitsdienst ausgeschlossen sind.

8.2 Zu Funktion und Legitimität eines Staates nach evangelischem Verständnis

Die theologische Haltung zum Staat ist im Protestantismus traditionell geprägt von der Spannung zwischen Nähe und Distanz. Diese ambivalente Haltung findet sich bereits in den biblischen Quellen, in denen sowohl die Anerkennung von Obrigkeit und Herrschaft, aber gleichzeitig eine Distanzierung vom totalen Herrschaftsanspruch des Staates zum Ausdruck kommt. Um einen Standpunkt zu gewinnen, orientieren wir uns zunächst an den Überlieferungen im Neuen Testament.

> Dass Jesus von Nazareth an der Wiederherstellung eines unabhängigen jüdischen Staates interessiert gewesen wäre, lassen die Evangelien nicht erkennen; zu Jesu Haltung zur römischen Herrschaft im Land Israel lässt sich kaum etwas sagen. Jesus lebte und wirkte in Galiläa im Herrschaftsgebiet des *Herodes Antipas*, eines weithin autonom regierenden Kleinfürsten, der in den Evangelien gelegentlich als »König« bezeichnet wird. Lediglich in Lk 13,31-33 gibt es einen Hinweis auf einen Konflikt zwischen Jesus und Herodes; die Szene dient jedoch vor allem dazu, heilsgeschichtlich auf Jesu

Tod in Jerusalem (und nicht in Galiläa) zu verweisen. Erst in der Passionsüberlieferung spielt die gegen Jesus gerichtete Behauptung eine Rolle, er beanspruche, »König der Juden« zu sein; das könnte ein Indiz dafür sein, dass Jesu Rede von der kommenden »Königsherrschaft Gottes« politisch gedeutet wurde. Vielleicht könnte das auch erklären, warum das Matthäusevangelium fast durchgängig den Begriff »Himmelreich« verwendet.

In der frühen christlichen Gemeinde ist, soweit die Quellen erkennen lassen, eine direkte Auseinandersetzung mit der römischen Staatsmacht nicht zu erkennen. Paulus setzt in Röm 13 voraus, dass das Handeln der Staatsmacht ethischen Maßstäben gerecht wird und dass deshalb »jedermann« ihren Anweisungen nachkommen soll, da sie ja das Gute belohnt und das Böse bestraft. Zugleich wird allerdings in Aussagen wie Phil 3,20 deutlich, dass Paulus das Leben der Christen nicht auf eine staatlich oder gesellschaftlich organisierte Perspektive hin ausgerichtet sieht: »Unser Bürgerrecht ist im Himmel ...«

Im weiteren Verlauf des 1. Jahrhunderts ändert sich das Verhältnis zum »Staat«, wohl auch angesichts der Verfolgungen nach dem Brand Roms 64 n.Chr. Christen leisten nicht offen Widerstand, widersetzen sich aber den zunehmenden religiösen Ansprüchen der Staatsmacht bzw. Herrscher. Aussagen darüber, dass Christus »unser Friede« ist (Eph 2,14) und dass Jesu Geburt »Friede auf Erden« bedeutet (Lk 2,14), können als gegen die römische Friedens- und Herrschaftsideologie gerichtet gelesen werden. In der Versuchungsgeschichte heißt es in Lk 4,6, dass der Teufel über »alle Macht und Herrlichkeit gebietet, denn mir ist sie übergeben, und ich gebe sie, wem ich will«.

> Offen gegen die römische Macht polemisiert die Johannesoffenbarung, die sich vor allem gegen den Kaiserkult stellt. Die Johannesoffenbarung erwartet das baldige Ende der gegenwärtigen staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen (Offb 18), aber sie lässt nicht erkennen, dass Christen womöglich anstelle Gottes oder Christi gewaltsam gegen die bestehenden Verhältnisse kämpfen sollen oder wollen.

Es ist wichtig, festzustellen, dass das Christentum nicht notwendig an eine Staatsform gebunden ist. Da der Vielzahl von historischen Ausprägungen des Staates eine Vielfalt religiöser und ideologischer Interpretationen entspricht, gibt es keine einheitliche evangelische Staatsethik, wohl aber grundlegende Beschreibungen der Aufgabe und der Grenzen öffentlicher Machtausübung.

Die in der Reformation lutherischer Prägung entstandene *Zwei-Reiche-Lehre* unterscheidet bei der Herrschaft Gottes ein geistliches und ein weltliches Regiment. Die Obrigkeit, gebunden an die als Naturrecht verstandenen Gebote Gottes, kann zur Wahrung von Recht und Frieden auch zum Mittel der Gewalt greifen. Christen sind wegen ihrer Verantwortung für den Nächsten gehalten, ihr Gehorsam zu leisten. Das geistliche Regiment ist frei von Gewaltausübung und dient der freien Verkündigung des Evangeliums. Diese Unterscheidung sichert zum einen die Freiheit in Fragen des Glaubens vor staatlichen Eingriffen, zum anderen schützt sie die staatliche Autorität vor klerikaler Bevormundung (CA 28[14]). Im Laufe

[14] Augsburger Bekenntnis (lateinisch: Confessio Augustana = CA) von 1530, Artikel 28: Von der Gewalt (Vollmacht) der Bischöfe.

der Geschichte ist der bei aller Unterschiedenheit gegebene Zusammenhang der beiden »Reiche« immer wieder aufgelöst worden, zum Beispiel in die Bereiche einer staatlichen »Eigengesetzlichkeit« und einer »Religion der Innerlichkeit« (*Friedrich Naumann*). So konnte unter Berufung auf die *Zwei-Reiche-Lehre* auch Unrecht der Obrigkeit hingenommen oder legitimiert und Loyalität gefordert werden, wo Widerspruch erforderlich gewesen wäre.

Zu allen Zeiten hat es in den reformatorischen Kirchen obrigkeits- oder staatskritische Strömungen gegeben. Nach Jahrhunderten der relativen Nähe oder sogar Identifikation der evangelischen Kirche in Deutschland mit der Monarchie wandte sich die *Bekennende Kirche* zu Beginn der nationalsozialistischen Diktatur mit der 5. These der *Barmer Theologischen Erklärung* von 1934 ausdrücklich gegen einen totalitären Herrschaftsanspruch des Staates.

Aufgrund der Erfahrungen mit den totalitären Systemen des Nationalsozialismus und des Sozialismus in der DDR wird heute in der theologischen Haltung zum Staat die öffentliche Verantwortung der Kirche betont: »Theologische Ethik hat somit eine kritische Funktion gegenüber jeder Idealisierung des Staates und jeder Staatsideologie« (*Martin Honecker*).

Das moderne Phänomen des Territorialstaates als Zentralgewalt mit der Kompetenz zur Verwaltung, zur Rechtsetzung und zur Ausübung geordneter Macht und mit der Pflicht zur Fürsorge für seine Bürger ist erst in der frühen Neuzeit entstanden.

Der moderne Staat ist verbunden mit dem in der Aufklärung begonnenen Prozess der Säkularisierung: Die Autorität des Staates wird nicht mehr aus einer göttlichen Ordnung heraus begründet, sondern aus seiner Fähigkeit, seinen Staatszweck angemessen zu erfüllen.

Die Legitimität des Staates ist aus heutiger evangelischer Sicht gebunden daran, dass er sich auf den Erhalt von Gerechtigkeit und Frieden ausrichtet und dass er sich in seinen Gesetzen und Haltungen am biblischen Bild des Menschen auch dann messen lassen kann, wenn das offizielle Selbstverständnis des Staates sich nicht von dieser Grundlage her definiert.

Die reformierte Tradition, die sich zuerst in den von einer starken Bürgerschaft regierten Städten und Kantonen der Schweiz entwickelte, trägt Bürgerethos und demokratische Strukturen in der presbyterial-synodalen Ordnung als Elemente für das Verständnis des Staates bei.

Nach evangelischem Verständnis ist Staatszweck einerseits die Bewahrung des Friedens und andererseits die Aufrichtung von Gerechtigkeit. Die Kriterien Freiheit – Gerechtigkeit – Frieden gelten für die Ausübung jeglicher politischer Macht und für alle Staatlichkeit. Insofern sind jede staatliche Verfassung und alles staatliche Handeln dann legitim, wenn diese Werte situationsgemäß so weit wie möglich gewährleistet werden.

Auch wenn die Evangelische Kirche in Deutschland das Modell des demokratischen Verfassungs- und Sozialstaates als die gelungenste Gestalt der Organisation öffentlicher Machtaus-

übung ansieht, gelten die genannten Kriterien für jeden Staat und für jegliches politische Handeln.

9. Israel – Zeichen der Treue Gottes?

Wir haben gesehen, dass die Bedeutung des Landes »Israel« und der Stadt »Jerusalem« für den christlichen Glauben im Laufe der Geschichte ganz verschieden bestimmt worden ist. Daran anknüpfend ist nun abschließend zu fragen, welche Einschätzung am Beginn des 21. Jahrhunderts schrift- und zeitgemäß erscheint.

9.1 »Heiliges Land« – »Gelobtes Land«

Die Kritik an der Rede vom »Heiligen Land« wirkt in der Gegenwart fort. Sie kam in der Zeit der Aufklärung auf und hinterließ Spuren nicht nur in der christlichen Theologie, sondern auch im Reform-Judentum des 19. Jahrhunderts selbst. »Ja, Dir geliebtes Stuttgart, unserem Jerusalem, wünschen wir Heil!«, schließt die Predigt zur Einweihung der Stuttgarter Synagoge im Jahr 1861.[15] Unter rationalistisch geprägten Juden wie Christen galt: Irdischen Gegebenheiten wie einem Land oder einer Stadt kann nicht die Qualität besonderer Gottesnähe zukommen. So emanzipierte sich die Hoffnung auf ein erlöstes Leben von ihrer alten Bindung an bestimmte Orte, z.B. an »den Zion«, und konnte auf alle Orte übertragen werden, wo Menschen guten Willens leben.

[15] Siegfried Däschler-Seiler, Auf dem Weg in die bürgerliche Gesellschaft: Joseph Maier und die jüdische Volksschule im Königreich Württemberg, Stuttgart 1997, S. 299.

Mit der Kritik an der »Heiligsprechung« welthafter Gegebenheiten vertritt die liberale Theologie ein Anliegen, das sich schon in der reformatorischen Theologie findet. Auch in deren Verständnis ist »Heiligkeit« eine Kategorie, die nicht irdischen Orten zusteht, sondern nur Gott: Gott allein ist heilig. Dinge können nur insofern heilig genannt werden, als sie Mittel der Gegenwart Gottes sind, der sich durch diese Mittel dem Menschen schenkt. Das trifft in erster Linie auf Wort und Sakrament zu, die sogenannten »Heilsmittel«, die durchaus mit Bedacht als »Heilige« Schrift oder »Heiliges« Abendmahl bezeichnet werden. Gott vergegenwärtigt sich selbst durch sie und schafft eine »Gemeinschaft der Heiligen«, wo und wann sein Geist Glauben weckt. »Heilig« sind dann auch diejenigen, die sich um Wort und Sakrament versammeln, dem Zuspruch der Güte Gottes vertrauen und danach leben. Dabei ist die Selbstmitteilung Gottes nicht auf bestimmte Orte begrenzt oder konzentriert. Jesus Christus kann überall gegenwärtig werden, wo er verkündigt wird, »auff dem Felde, inn der Kirchen, oder auff dem meer«, wie Martin Luther sagt. Damit scheint die Rede vom »Heiligen Land« zunächst theologisch obsolet geworden zu sein.

Sicher sind nach reformatorischem Verständnis Orte nicht substanziell näher bei Gott, weder Stein noch Wasser an sich sind heilig. Wenn das Land Israel dennoch »heilig« genannt wird, ist damit nicht gemeint, dass Gott dort in besonderer Weise oder unmittelbar gegenwärtig wäre. Sondern wie Rituale eine tragende Funktion für den Glauben haben, so auch Räume und Zeiten. Davon zeugen unter anderem Kirchenräume und Wallfahrtsorte. Gott kann sich an jedem Ort vergegenwärtigen. Doch die Orte, die in den Erzählungen vom grundlegenden

Wirken Gottes aufgerufen werden, sind Orientierungspunkte des Glaubens und gewinnen daher für den Glauben eine besondere Bedeutung.

Der Glaube hat es mit Gott zu tun, wo immer das Wort gepredigt und das Sakrament empfangen wird. Dabei lässt er sich durch die jeder Verkündigung zugrunde liegenden biblischen Texte verweisen auf die Geschichte der Erzväter und Erzmütter des Alten Testaments, des Volkes Israel und die konkrete Geschichte Jesu von Nazareth. In der Menschwerdung, der Inkarnation seines Sohnes Jesus Christus, wurde Gott an konkretem Ort und zu konkreter Zeit gegenwärtig. Jesus war Galiläer, er war Jude, litt unter dem römischen Statthalter Pontius Pilatus, wurde vor den Toren Jerusalems gekreuzigt und begegnete als Auferstandener auf dem Weg nach Emmaus, in Jerusalem und am See Genezareth. Diese realen Orte seines Wirkens auf Erden stehen den Glaubenden vor Augen.

So verstanden ist das Land Israel als der Ort von religiöser Bedeutung im Blick, an dem sich die Geschichte der Selbstmitteilung Gottes ereignete: Es sind das Gespräch und die Begegnung Gottes mit Menschen, die dem Land eine Besonderheit verleihen und es auszeichnen.

Seine Orte sind Haftpunkte für Glaubensgeschichte und -geschichten. Von daher kann der Besuch dieses Landes durchaus für viele Christinnen und Christen eine Stärkung ihres Glaubens darstellen. Für sie liegt die »Heiligkeit« nicht im Land selbst oder in einer besonderen Gottesgegenwart, sondern in seiner Deutung und seiner Bedeutung für den Glauben. Im Vertrauen auf den einen Gott, der sich unwiderruflich an alle

seine Verheißungen bindet, können Christinnen und Christen auch heute von dem Land Israel als dem »gelobten Land« sprechen.

Wenn allein die Glaubensbeziehung die Heiligkeit des Landes begründet, dann wird ein toleranter und respektvoller Umgang mit anderen Deutungen des Landes erleichtert. Dann kann anerkannt werden, dass auch andere Konfessionen und Religionen ihre Beziehung zu dem Land und seinen Orten haben. Dies stellt die eigene Überzeugung nicht in Frage.

9.2 Die Rede vom Staat Israel als »Zeichen der Treue Gottes«

Eine religiöse Deutung des gegenwärtigen Staates Israel wird häufig mit den alttestamentlichen Verheißungen und der Beschreibung des davidischen Reiches in den Geschichtsbüchern des Alten Testamentes begründet. Daher fragen wir abschließend nach einer heute vertretbaren und tragfähigen Interpretation der biblischen Landverheißungen.

Wiederholt ist von Zusagen Gottes an sein Volk die Rede, ihm ein Land zu geben. Seine Ausmaße bleiben unbestimmt. Abraham gegenüber heißt es an einer Stelle: »All das Land, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen geben für alle Zeit« (1. Mose 13,15). Jakob wird das Land, auf dem er liegt, versprochen (1. Mose 28,13). Die Deutung dieses Versprechens muss den agrarischen Kontext der Entstehungszeit berücksichtigen. Die Menschen lebten vom Ertrag ihres Ackers, sodass die Verheißung von Landbesitz bedeutet, dass

Gott die Lebensgrundlagen sicherstellen wird. Dem heutigen Stand der Forschung nach sind die Landverheißungen in einer Phase der Landlosigkeit entfaltet worden – während des Exils im 6. Jh. v.Chr. Das Bild vom verheißenen Land wird hier zu einem Hoffnungsbild, das gegen die politische Realität daran festhält, dass Gott seinem Volk treu bleibt, Lebensgrundlage und Leben in Sicherheit zusagt.

Das Konzept des verheißenen Landes ist dabei zwar für die Identität des Volkes Israel zentral, aber nicht zwingend mit dem Leben im Land Israel selbst verbunden.

Das Zentrum auch der Landverheißung ist somit das Versprechen Gottes, sein Volk zu bewahren. Insofern geht die Erwählung des Volkes den Verheißungen des Landes voran. Es gilt daher: Die biblischen Beschreibungen der Grenzen des Landes oder gar die Landnahmeerzählungen können keinesfalls als Kartografie für die Politik der Gegenwart dienen. Die Rede von »Verheißung« und »Erfüllung« ist immer eine Auslegung geschichtlicher Erfahrungen im Rückblick. Kein biblischer Text gibt einen »göttlichen Fahrplan« für politisches Handeln an die Hand: Die biblischen Texte deuten die Vergangenheit auf das darin erfahrene bzw. geglaubte Handeln Gottes hin und sind Quelle und Ausdruck der Hoffnung auf das bewahrende und erlösende Handeln Gottes in der Zukunft; sie begründen oder legitimieren jedoch weder die Existenz noch die Grenzen des Staates Israel.

Das unaufgebbare Interesse der Christen am Wohlergehen des jüdischen Volkes in sicheren Grenzen entspringt der Einsicht, dass Gottes Verheißung, sein Volk zu bewahren, nicht hinfäl-

lig ist, dass das Volk Israel weiterhin Gottes erwähltes Volk ist und das gegenwärtige Judentum in Kontinuität zum biblischen Israel steht.

Die Anteilnahme der evangelischen Kirchen am Ergehen des Staates Israel ist auch begründet in dem Bewusstsein jahrhundertelangen Unrechts von Christen an Juden und der Schuld der *Schoah*. Der gegenwärtige Staat Israel wird aus diesem Grund immer auch Gegenstand des politischen Engagements und der Fürsprache von Christen sein, damit Juden und Jüdinnen eine Zukunft haben und in Sicherheit und Frieden leben können.

Für viele Juden und Jüdinnen gründet die Bindung an das Land Israel in den Erzählungen der Bibel, insofern hat das Land Israel für viele Juden auch eine religiöse Bedeutung, auch wenn die meisten Bürger des Staates Israel ihr Staatswesen nicht unmittelbar als Erfüllung der biblischen Landverheißungen verstehen. Die Vielfalt der religiösen Deutungen des Landes im Judentum können Christen wahrnehmen und achten. Diese Deutungen müssen jedoch nicht als christliche Glaubenssätze angeeignet werden.

Die Rückkehr von Jüdinnen und Juden in das Land Israel und dem folgend die Gründung des Staates im Jahr 1948 sind damit für Christen kein unmittelbar religiöses Ereignis. Wohl aber sind sie Grund zur Mitfreude am Überleben des von Gott erwählten jüdischen Volkes und Grund zur Dankbarkeit Gott gegenüber, der sein Volk bewahrt hat und bis heute bewahrt. Auch die Gründung des Staates kann als ein Mittel erscheinen, um unter den Bedingungen der unerlösten

Welt und angesichts der realen Konflikte im Nahen Osten Jüdinnen und Juden ein Leben im Land Israel in Recht und Frieden zu ermöglichen. In diesem Sinn kann die Gründung des Staates Israel als ein »Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk« gedeutet werden.

Wo Christen sich zu einem besonderen Einsatz für den gegenwärtigen Staat Israel berufen wissen, sind sie zugleich zu verantwortungsvoller und gegebenenfalls kritischer Begleitung seiner Politik verpflichtet.

Hierfür gelten als Kriterien die allgemeinen Grundlagen einer christlichen Staatsethik, nach der das Handeln eines Staates dem Frieden und dem Wohlergehen aller Bewohner des Staatsgebietes verpflichtet ist. Der Staat hat die »heiligen« Stätten auf seinem Territorium und die Beziehung der Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften zu diesen Orten zu achten.

Wie in einem Brennglas bündeln sich in Land und Staat Israel und im Nahostkonflikt politische, religiöse, nationale und soziale Konflikte mit Wurzeln tief in der Geschichte. Signale der Hoffnung und Anlässe zur Verzweiflung, Gewalt und Versöhnungsbereitschaft, Irdisches und Himmlisches lassen sich nicht säuberlich trennen, sondern bilden ein unentwirrbares Knäuel und eine lebenslange Herausforderung.

Die Aufgaben sind vielfältig: Israelfeindlichen Haltungen ist zu widersprechen, einer Überhöhung des Staates ist entgegenzutreten. Mit den verschiedenen Konfliktparteien ist das Gespräch aufrechtzuerhalten und – wann immer nötig – Un-

recht zu benennen. Die widersprüchlichen Sichtweisen sind auszuhalten, Versöhnungsbereitschaft ist zu stärken, die Fürbitte zu pflegen.

Die Segenswünsche des 122. und des 128. Psalms gelten bis heute:

»Wünschet Jerusalem Glück!
Es möge wohlgehen denen, die dich lieben!
Es möge Friede sein in deinen Mauern
und Glück in deinen Palästen!
Um meiner Brüder und Freunde willen
will ich dir Frieden wünschen.
Um des Hauses des HERRN willen, unseres Gottes,
will ich dein Bestes suchen.«
Psalm 122, 6-9

» ... und siehst Kinder deiner Kinder.
Friede sei über Israel!«
Psalm 128,6

Glossar

Achtzehnbittengebet (auch Achtzehngebet)

hebr.: *Schemone Esre* oder *Amida* (Gebet im Stehen). Dieses Grundgebet des jüdischen Gottesdienstes, auch *Hatefilla*, das Gebet, genannt, umfasst – anders als der Name besagt – wochentags 19, am Sabbat 7 Bitten, die u.a. die Allmacht Gottes, seine Heiligkeit und die Freude über den *Sabbat* thematisieren und eine Danksagung sowie die Bitte um Frieden beinhalten.

Am / Am Israel

Das hebr. Wort *am*, Volk, begegnet vor allem als ethnische Bezeichnung für eine größere Menschengruppe, einen Stämmeverband oder ein Volk, vor allem in Verbindung mit dem Namen »Israel«. Heute wird diese Wendung im Hebräischen zur Bezeichnung des jüdischen Volkes gebraucht. Sie umfasst auch die Juden in der *Diaspora*. Im Unterschied dazu bezeichnet man die Bürger des Staates Israel, zu denen auch Nichtjuden gehören, als *esrache Israel*.

apokalyptisch

von griech. *apokalypsis*, »Offenbarung«, zumeist künftiger Dinge, v.a. des krisenhaften Weltendes und der Erlösung. Auch Bezeichnung für Literatur entsprechenden Inhalts.

Arez

hebr.: »Erde«, »Land« (in Genitivverbindung *erez*). In der Bibel die ganze Erde (1. Mose 11,1), auch »Erde« im Gegensatz zum Himmel (Pred 5,1) oder das »Land« (vgl. 2. Mose 3,8.17; 5. Mose 11,25). Das Wort wird auch gebraucht, um ein Territorium (z.B. 2. Sam 24,8) oder politische Größen (5. Mose 1,5 u.ö.) zu bezeichnen: »Land Assur« (Mi 5,5: *erez aschur*); »Land Israel« (1. Sam 13,19: *erez Israel*); das Siedlungsgebiet des Volkes Israel wird oft absolut als »das Land« (*ha-arez*) bezeichnet (1. Mose 12,7.10 u.ö.). Die Wendung »Land, in dem Milch und Honig fließt« (vgl. 2. Mose 3,8.17) hebt den besonderen Charakter dieses Landes hervor. Oft wird es als »Land des Herrn« verstanden (vgl. Hos 9,3); so erklären sich auch weitere Beinamen: »Land der Lieblichkeit«, »Land der Wonne« (Mal 3,12), »gutes«, »köstliches«, »herrliches Land« (2. Mose 3,8 u.ö.; Jer 3,19; Ps 106,24; Dan 11,16.41).

assimiliertes Judentum

Ab ca. 1870 Bezeichnung für Juden, die im Zuge ihrer rechtlichen Gleichstellung seit der Aufklärung in Mittel- und Westeuropa ihre Lebensweise an die der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft anglichen. Heute wird anstelle von »Assimilation« meist von »Akkulturation« gesprochen.

Bar-Kochba

aram.: »Sternensohn« nach dem messianisch gedeuteten Vers 4. Mose 24,17; Beiname des Anführers des zweiten jüdischen Krieges gegen Rom 132-135 n.Chr.; zur Abwehr seines messianischen Anspruchs im *Talmud* polemisch *Simon Bar-Kosiba* (»Lügensohn«) genannt.

Bekennende Kirche

Bewegung evangelischer Christen, die sich ab 1934 durch bekenntnisgemäße Organisationsformen der nationalsozialistischen Gleichschaltung entzog.

Chaldäisches Land

südliches Mesopotamien im ersten Jahrtausend v.Chr.

Chassiden

Pl. des hebr. *Chassid*, »Frommer«. Chassidische Bewegungen gab es im Judentum des 2. Jh. v.Chr. (Asidäer), im mittelalterlichen Deutschland (*Chassidei Aschkenas* – »Die Frommen Deutschlands«) und als mystische Bewegung, deren Ursprünge ab 1750 in Osteuropa liegen (*Chassidim*).

Chiliasmus / chiliastische Erwartungen

von griech. *chilioi*, »tausend«. Eine ursprünglich aus der jüdischen Apokalyptik stammende Vorstellung einer tausend Jahre umfassenden Zeitspanne unmittelbar vor dem letzten Gericht und dem Ende der Welt. Andere Bezeichnung: Millenarismus, von latein. *mille*, »tausend«.

Deuterojesaja

Jesaja 40-55, vom ersten Teil des Jesajabuches unterschiedener Teil, der seit der Mitte des 6. Jh. v.Chr. in Babylonien entstanden ist und dem exilierten Volk Israel Trost und die Hoffnung auf Rückkehr zuspricht.

deuteronomistische Literatur / Theologie

Als Deuteronomistisches Geschichtswerk wird in der alttestamentlichen Wissenschaft üblicherweise eine den biblischen Büchern 5. Mose bis 2. Kön zugrundeliegende Komposition bezeichnet. Sie gilt als Werk eines Verfassers bzw. mehrerer Redaktoren in der Zeit des babylonischen Exils (nach 560 v.Chr.), die bei ihrer Arbeit zum Teil älteres Quellenmaterial verwendet haben. Zu den Aussagezielen gehört einerseits die geschichtstheologische Begründung von Landgabe (Josuazeit) und Landverlust (Ende der Königszeit), andererseits die Andeutung eines über das Exil hinausweisenden Hoffnungshorizontes (u.a. die Nathanverheißung für David).

Diaspora

griech.: »Zerstreuung«, »Zertrennung«. Bezeichnung für kulturell-nationale und religiöse Minderheiten fern ihrer Herkunftsregion. Im Judentum negativ konnotiert im Gegensatz zur heilvollen Sammlung des Volkes im »gelobten Land«.

Episkopat

Bischofsamt, vom griech. *episkopos* (Aufseher), Bischof.

Erez Israel

s.u. *Arez*

Eschatologie / eschatologisch

Eschatologie, von griech. *eschaton* (das Letzte) und *logos* (Wort, Rede, Lehre): »Lehre von den letzten Dingen«. Der Begriff bezeichnet die verschiedenen Glaubensüberzeugungen und Vorstellungen vom Ende der Welt.

Ha-arez

s.u. *Arez*

Hadith

bezeichnet im islamisch-religiösen Gebrauch die Überlieferungen über Muhammads Anweisungen, Empfehlungen, Verbote und religiös-moralische Warnungen, die im Koran als solche nicht enthalten sind.

Halacha

hebr.: »Gehen, Wandeln«. Dieser Begriff des rabbinischen Judentums bezeichnet: 1) religionsgesetzliche Einzelnormen, 2) eine Literaturgattung in *Talmud* und *Midrasch*, die Rechtsnormen zum Gegenstand hat, 3) das traditionelle jüdische Rechtssystem in seiner Gesamtheit.

Heterodoxie

Ketzerei, von griech. *hetera doxa*, »andere Lehre«.

Intifada

arab.: »Aufstand«, »Aufruhr«. Bezeichnung für zwei Aufstände der Palästinenser gegen die israelische Besetzung des Westjordanlandes und des Gazastreifens. 1. Intifada 1987-1993 (Rückgang der Gewalt ab 1991). 2. (*Al-Aqsa*-)Intifada 2000-2005.

JHWH

biblisch offenbarter Name Gottes (vgl. 2. Mose 3,14f.). Aus Ehrfurcht wird der Name von Juden nicht ausgesprochen, sondern zumeist durch *Adonaj* (Herr) oder *Haschem* (der Name) ersetzt.

Jischuv

hebr.: »Ansiedlung«. Bezeichnung für das vorstaatliche jüdische Gemeinwesen in Palästina: alter (vorzionistischer) *Jischuv* bis 1880 (1880 ca. 25.000 Menschen), neuer zionistischer *Jischuv* 1881-1948 (1948 ca. 600.000 Menschen).

Kanaan / kanaanäisch

historischer Begriff, der im 2. Jahrtausend das ägyptische Herrschaftsgebiet östlich des Mittelmeeres und westlich des Jordangrabens zwischen Gaza und Byblos bezeichnet. Im Alten Testament nicht einheitlich gebraucht, kann Kanaan das Abraham und seinen Nachkommen verheißene Land (z.B. 1. Mose 13,12) oder Teile dieses Gebietes (z.B. 4. Mose 35,10.14) meinen.

koscher

von hebr. *kascher* »tauglich«, »passend«, »rituell rein«. Bezieht sich auf die vorschriftsmäßige Herstellung von *Tora*-Rollen, *Mikwen*, Laubhütten usw., vor allem aber auf die Speisevorschriften.

Mazzen

von hebr. *mazza*, pl. *mazzot*. Ungesäuertes Brot für das Pessachfest.

Messias, messianisch

ist eine gräzisierte Form des hebr. *maschiach* (Gesalbter), in griech. Übersetzung *christos* (lat. *christus*) – ein Titel, der im Neuen Testament Jesus von Nazareth beigelegt wird. In der Hebräischen Bibel gelten zunächst die Könige, dann auch die Hohenpriester als »Gesalbte«. Im frühen Judentum war die Hoffnung auf einen zukünftigen gerechten König aus der Dynastie Davids (»Davidssohn«) verbreitet. Diese »messianische« Hoffnung führte in der nachbiblischen Geschichte des Judentums immer wieder zu Aufbrüchen (z.B. im Bar-Kochba-Aufstand). Seit dem Mittelalter waren »messianische« Aufbrüche periodisch von Rückwanderungsbewegungen von Juden aus der Diaspora in das Land Israel begleitet.

Mischna

hebr.: »Lernen, Wiederholung«. Die *Mischna* ist der erste Teil der mündlichen Lehre des *Talmud*. Sie wurde in hebräischer Sprache am Ende des 2. Jh.

n.Chr. von dem rabbinischen Lehrer *Jehuda Ha-Nasi* in Galiläa redigiert.

Nachala

hebr.: »Erbteil«. Ein Landstück im Land Israel, das einer israelitischen Großfamilie durch Erbe, Verlosung oder Zuteilung als dauernder Besitzanteil am Boden zufiel, wobei Gott der alleinige Herr über Grund und Boden blieb (3. Mose 25,23). Als *nachala* wird auch das dem Volk Israel insgesamt zur Verfügung stehende Land bezeichnet (5. Mose 4,21).

Neturei Karta

aram.: »Wächter der Stadt«. Orthodox-jüdische und radikal-antizionistische Gruppierung, die in radikaler Gegnerschaft zum Staat Israel steht.

Palästina

1. Nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands 135 n.Chr. vereinigten die Römer die Provinzen Syria und Judäa und nannten die neue Provinz »Syria Palaestina«. Sie griffen dabei auf die Bezeichnung Philistaea, Philisterland, zurück, die sich auf das Siedlungsgebiet eines Seefahrervolks von 1200-400 v.Chr. in der südlichen Küstenebene des Landes Kanaan / Israel bezog.

2. Wissenschaftliche Bezeichnung für das Land Kanaan / Land Israel in christl. Theologie und bibl. Archäologie bzw. allgemein in der Geographie und Geschichtswissenschaft. In diesem Sinn wurde dieser

Begriff bis in die Mitte des 20. Jh. auch von Juden verwendet.

3. 1922-1948 Name des britischen Mandatsgebiets, das anfangs auch Transjordanien und die Golanhöhen einschloss.

4. Heute Bezeichnung für den von den Palästinensern erstrebten Nationalstaat, wobei manchmal offen bleibt, ob an eine Zwei-Staaten-Lösung oder an einen binationalen Staat mit arabischer Bevölkerungsmehrheit gedacht ist.

Pentateuch

wörtlich: »Fünfbuch«. Seit dem 2. Jh. n.Chr. verwendete griech. Bezeichnung für die fünf Bücher Mose, hebr. *Tora* (Weisung) oder *Chumasch* (von *chamesch*, fünf).

Pessach

erstes der drei biblischen Wallfahrts- bzw. Erntefeste (Beginn der Gerstenernte). *Pessach* bzw. *Passah* wird sieben Tage lang zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gefeiert.

Pharisäer / pharisäisch

von hebr. *parusch*, »abgesondert«. Gruppe im Frühjudentum (2. Jh. v.Chr. bis 1. Jh. n.Chr.) des Landes Israel, die für die hingebungsvolle und gewissenhafte Einhaltung der Gebote der *Tora* (rituelle Reinheit von Kleidung und Speisen und Einhaltung des Sab-

bats) eintrat. Dazu überlieferten und entwickelten sie eine mündliche Aktualisierung der *Tora*, die von den Rabbinen weitergepflegt, strukturiert und kanonisiert wurde (*Mischna*).

Psalmen Salomos

frühjüdische Texte in Handschriften der *Septuaginta* (griechisches Altes Testament), die dem König Salomo zugeschrieben wurden, historisch aber im 1. Jh. v.Chr. entstanden sind.

Pogrom

russisch: »Verwüstung«. Von Gruppen ausgehende antijüdische Gewaltaktionen im zaristischen Russland, heute allgemein gebraucht für Angriffe auf ethnische oder religiöse Minderheiten.

Proselyten

griech.: »Hinzugekommene«. In der Bibel zunächst Fremde (hebr. *Ger*) mit Rechtsstatus, dann Bezeichnung für zum Judentum Konvertierte.

»Protokolle der Weisen von Zion«

Bei diesem Text handelt es sich um eine im zaristischen Russland aus verschiedenen Vorlagen zusammengefügte Hetzschrift, die die Existenz einer jüdischen Weltverschwörung belegen soll. Die Version, die schließlich weltweit verbreitet wurde, erschien im Jahr 1905.

Die »Protokolle« erheben den Anspruch, Aufzeichnungen einer angeblichen Konferenz der Führer des Weltjudentums zu sein. Die konstruierten Ausführungen der Konferenzteilnehmer sollen belegen, dass sich die Juden insgeheim weltweit verschworen hätten mit dem einzigen Ziel, die Weltherrschaft anzutreten und alle anderen Völker zu versklaven. Um dieses Ziel zu erreichen, scheuten sie keine Mittel, sondern verbreiteten Krankheiten und stifteten Revolutionen und Kriege an. Sie propagierten Freiheiten und Rechte (Wahlrecht, Demokratie, Emanzipation), um die Menschen gegen die bestehenden politischen und religiösen Autoritäten aufzuwiegeln. Auf diese Weise schädigten sie die Autorität des Staates und der Kirchen. Ebenso steckten sie auch hinter dem Liberalismus, dem Sozialismus, dem Kommunismus, hinter der Presse und hinter den Banken.

Bereits 1921 konnte Philip Graves, Korrespondent der Times in Konstantinopel, nachweisen, dass es sich bei den vermeintlich geheimen »Protokollen« um eine Fälschung handelt. Die Tatsache wurde 1934/35 durch ein Schweizer Gericht bestätigt.

Schawuot

Wochenfest, Pl. von hebr. *Schawua*, »Woche«. Das zweite biblische Wallfahrtsfest, ursprünglich ein Erntefest, das sieben Wochen nach *Pessach* gefeiert wird, erinnert im nachbiblischen rabbinischen Judentum an die Gabe der *Tora* am Sinai.

Seleukiden

makedonisch-griechische Dynastie in der Nachfolge *Alexanders des Großen* in Teilen seines Reiches (von Kleinasien bis Indien) von 312-64 v.Chr., zurückgehend auf *Alexanders* General *Seleukos*.

Schoah

hebr.: »Katastrophe«. Bezeichnung für die Vernichtung des europäischen Judentums durch Nationalsozialisten und ihre Helfer zwischen 1933 und 1945, gleichbedeutend mit *Holocaust*, jedoch diesem Begriff, der in der Bibel ein Opfer (»Ganzopfer«) für Gott bedeutet, vorzuziehen.

Talmud

hebr.: »Lernen, Lehre«. Sammlung der rabbinischen Kommentare (genannt auch *Gemara*) zur *Mischna*. Der gedruckte *Talmud*-Text besteht aus *Mischna* und *Gemara*. Überliefert sind zwei verschiedene *Talmudim*, jeweils benannt nach den Zentren des Studiums: der wichtigere babylonische *Talmud* (Redaktion ca. 638 n.Chr.) und der palästinensische oder Jerusalemer *Talmud* (Redaktion ca. 429 n. Chr.), auch *Talmud* des Landes Israel (*Talmud Erez Israel*) genannt.

Templerbewegung

Tempelgesellschaft (Deutscher Tempel), pietistisch-württembergische Bewegung, gegr. 1854 von Ch. Hoffmann und G. D. Hardegg. Nach Konflikten mit der evangelischen Kirche wanderten die Anfüh-

rer und 750 Mitglieder 1868-1875 nach Palästina aus und gründeten dort zunächst vier, später drei weitere Siedlungen und bauten eine moderne Infrastruktur auf. Vor, während bzw. nach dem Zweiten Weltkrieg wanderten die Templer nach Deutschland zurück bzw. wurden durch die Briten interniert und nach Australien deportiert.

Tenach, Tanach

Kunstwort aus den Anfangsbuchstaben der hebr. Bezeichnungen der drei Teile des Kanons der Hebräischen Bibel: *Tora*, *Neviim* (Propheten), *Ketuvim* (Schriften).

Tora

Dieser hebr. Begriff bezeichnet 1) im engeren Sinne die fünf Bücher Mose als »schriftliche Lehre«, 2) die schriftliche Lehre (*Pentateuch*) zusammen mit der mündlichen Lehre (*Talmud*) als die doppelte *Tora* im Sinne des rabbinischen Judentums. 3) Daneben ist *Tora* der Inbegriff der Lehre des rabbinischen Judentums und schließt rechtliche Weisungen bis in die Gegenwart ein.

Literaturhinweise

Böhme, Jörn; Sterzing, Christian (Hrsg.): Kleine Geschichte des israelisch-palästinensischen Konfliktes. 5., aktualisierte Aufl., Schwalbach/Ts.: Wochenschau-Verlag, 2012.

Breuer, Raphael: Das Buch Josua übersetzt und erklärt: Mit einem neuen Kommentar hrsg. von Matthias Morgenstern. Münster: Lit-Verlag, 2012/2013 (in Vorbereitung).

Deines, Roland: Die Bedeutung des Landes Israel in christlicher Perspektive. Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums, 62, 1-4 (2006), S. 309-330.

Haag, Herbert: Das Land der Bibel: Geographie, Geschichte, Archäologie. Nachaufl., Stuttgart: kbw, 2012.

Ebner, Martin (Hrsg.) u.a.: Heiliges Land. Jahrbuch für Biblische Theologie 23, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.

Israel – Palästina: Eine Positionsbestimmung der Evangelischen Mittelost-Kommission (EMOK). Hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover, 2009.

Kickel, Walter: Das gelobte Land: Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht. München: Kösel, 1984.

Krämer, Gudrun: Geschichte Palästinas: Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israel. 5. Aufl., München: Beck, 2006.

Kriener, Tobias: Biblische Landverheißung und politische Realitäten: 10 Thesen, in: Kreuzer, Siegfried; Ueberschär, Frank (Hrsg.): Gemeinsame Bibel – Gemeinsame Sendung: 25 Jahre Rheinischer Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2006, S. 110-111.

Küchler, Max: Jerusalem: Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Orte und Landschaften der Bibel IV 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Mårtensson, Ulrika: Bund und Land in muslimischer Rezeption: Biblische Kategorien in Tabaris Geschichtswerk. Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums, 62, 1-4 (2006), S. 289-308.

Schreiner, Stefan: Palästina – das Land Israels nach dem Koran, in: ders.: Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung. Hrsg. v. Friedmann Eißler u. Matthias Morgenstern, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, S. 282ff.
Schreiner, Stefan: Die »Bindung Isaaks« – Die Aqeda in jüdischer und islamischer Überlieferung, in: ders.: Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung. Hrsg. v. Friedmann Eißler u. Matthias Morgenstern, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, S. 46-67.
Schwier, Helmut: Kirche und Israel: Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Hrsg. i.A. des Exekutivausschusses der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Leuenberger Texte 6. 2. Aufl., Frankfurt/M., 2001.
Vieweger, Dieter: Streit um das Heilige Land: Was jeder vom israelisch-palästinensischen Konflikt wissen sollte. 3., überarbeitete und aktualisierte Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2011.
Vieweger, Dieter: Archäologie der biblischen Welt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012.

Quellen des Glossars:

Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Hrsg. von Hans Dieter Betz u.a., 8 Bände und Registerband. 4. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998-2007.
Morgenstern, Matthias (Hrsg.): Kampf um den Staat: Religion und Nationalismus in Israel. Schriftenreihe des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten (DIAK), Frankfurt/M., 1990, S. 254ff. (Glossar).
Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Neues Lexikon des Judentums. 2. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.
Was jeder vom Judentum wissen muss. Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD hrsg. von Christina Kayales und Astrid Fiehland-van der Vegt. 9., vollst. überarb. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005, S. 193-198.

Gemeinsamer Ausschuss »Kirche und Judentum«
der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD),
der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK)
und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche
Deutschlands (VELKD)

Mitglieder
Vizepräses Petra Bosse-Huber, Düsseldorf
Kirchenrat Dr. Ernst Michael Dörrfuß, Bad Urach (Vorsitzender)
Bischof Dr. Markus Dröge, Berlin
Pastorin Astrid Fiehland-van der Vegt, Hamburg
Pfarrerin Katja Kriener, Köln
Pastorin Hanna Lehming, Hamburg
Professor Dr. Andreas Lindemann, Bielefeld
Professor Dr. Matthias Morgenstern, Tübingen
Pastor i.R. Wolfgang Raupach-Rudnick, Hannover
Professor Dr. Notger Slenczka, Berlin
Studiendirektorin Vera Utzschneider, Neuendettelsau
Pfarrer Dr. Michael Volkmann, Bad Boll

Ständige Gäste
Oberkirchenrat Dr. Martin Heimbucher, Hannover
Oberkirchenrätin Christine Jahn, Hannover

Geschäftsführung
Vizepräsident Dr. Thies Gundlach, Hannover

Erläuterungen zu den Fotos des vierfarbigen Bildteils

Abb. 1: United Palestine Appeal
Titelbild des Jahrbuches 1937 des »United Palestine Appeal« in New York. Die Illustration erschien aus Anlass einer Spendenaktion, der »Night of Stars«. Sie ist typisch für das damalige zionistische Verständnis und zeigt fast alle wichtigen zionistischen Symbole: der männliche und der weibliche Pionier verweisen auf die Rückkehr zur Landarbeit, die Hebräische Universität auf die kulturelle Renaissance, ein Tora studierender Jude auf die religiöse Kontinuität. Die Vergangenheit ist repräsentiert in dem Propheten, der seine Arme segnend ausbreitet, und die Zukunft in dem Jungen, der ein Lamm streichelt. Das Lamm weist auf die biblische Verheißung von Sicherheit und Frieden, wie der Vers aus Jeremia oben auf dem Bild: »Und Jakob wird zurückkehren … und niemand ihn schrecken« (Jer 30,10; 46,27).

Abb. 2: Jerusalem – Tempelberg
Der Tempelberg in Jerusalem ist ein Hügel im Südostteil der Jerusalemer Altstadt, oberhalb des Kidrontales. An seinem Gipfel befindet sich ein künstliches Plateau. Ursprünglich standen hier der Salomonische Tempel und der nachfolgende Herodianische Tempel. Heute befinden sich dort der Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee.

Abb. 3: Grabkapelle auf dem Gelände des Heiligen Grabes zu Görlitz
Die Grabkapelle auf dem Gelände des Heiligen Grabes zu Görlitz ist eine verkleinerte Kopie der Heilig-Grab-Kapelle, die im Hochmittelalter in Jerusalem existiert hatte und heute

verschwunden ist. Mit dem Bau der Anlage ist im Jahr 1480 begonnen worden; in diesem Jahr hat der Rat der Stadt Görlitz einen Bauantrag für eine steinerne Kreuzkapelle an den Bischof von Meißen gestellt. Im Jahr 1504 wurde die Kapelle in einer Messe durch den Bischof von Meißen geweiht.

Abb. 4: Jerusalem – Westmauer
Die Westmauer im jüdischen Viertel von Jerusalem wird auch als Klagemauer bezeichnet. Dabei handelt es sich um die frühere Westmauer des Plateaus, auf dem der zweite Jerusalemer Tempel gestanden hat. Dieser Tempel konnte, nachdem der erste, unter Salomo gebaute, im Jahr 586 v.Chr. von den Babyloniern zerstört worden war, von 515 v.Chr. an errichtet werden. Er ist vor allem unter Herodes dem Großen prachtvoll ausgeschmückt worden.

Abb. 5: Jerusalem – Grabeskirche
Die Grabeskirche wird auch als Auferstehungskirche bezeichnet. Sie ist nicht nur Sitz des griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem und des katholischen Erzpriesters der Basilika des Heiligen Grabes, sondern bietet auch Platz für den Franziskaner-Orden, die Armenisch Apostolische Kirche, die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien, die Kopten und die Äthiopisch-Orthodoxe Tewahedo-Kirche.

Abb. 6: Bethlehem (Westbank) – Geburtskirche
Die Geburtskirche und der Pilgerweg in Bethlehem wurden während der Sitzung des UNESCO-Welterbekomitees im Juli 2012 in die »Liste des Welterbes« aufgenommen. Die Geburtskirche wurde gleichzeitig in die »Liste des gefährdeten Welterbes« aufgenommen.

Abb. 7: Jerusalem – Alte Templerkirche
Die Alte Templerkirche in der »Deutschen Kolonie« in Jerusalem. Diese »Kolonie« wurde im Jahr 1873 von Mitgliedern der deutschen Templergesellschaft als landwirtschaftliche Siedlung gegründet. Damals lag das Areal noch außerhalb des Stadtgebietes. Die Templergemeinde bestand dort bis zum Jahr 1950. Die Kirche wird heute armenisch genutzt.

Abb. 8: Jerusalem – Felsendom
Blick vom Turm der Evangelischen Erlöserkirche auf den Felsendom. Er befindet sich auf dem Tempelberg im südöstlichen Teil der Altstadt von Jerusalem. Der Felsendom ist der älteste islamische Sakralbau. Der Bau wurde während der Regierungszeit des Kalifen Abd al-Malik errichtet; er wurde um das Jahr 692 fertiggestellt.

Abb. 9: Jerusalem – Al-Aqsa-Moschee
Die Al-Aqsa-Moschee auf dem Tempelberg in der Jerusalemer Altstadt gilt als drittwichtigste Moschee des Islam. Sie wurde während des Kalifats Abd al-Maliks begonnen und um das Jahr 705 unter dessen Sohn Kalif al-Walid I. fertiggestellt.

Abb. 10: Jerusalem – Oberster Gerichtshof
Das Gebäude des Obersten Gerichtshofes liegt zwischen der Knesset, mit der es durch einen direkten Gang verbunden ist, und dem Wohnsitz des Premierministers. Es symbolisiert damit die Verbindung zwischen Legislative und Exekutive. Das Oberste Gericht ist zum einen als Rechtsmittelinstanz-Gericht tätig und zum anderen in erster Instanz als Hoher Gerichtshof, insbesondere für die Normenkontrolle von Gesetzen.

Gütersloher Verlagshaus

ISBN 978-3-579-05966-2 WG 1544

9 783579 059662 01

€ 6,99 [D]
€ 7,20 [A]

www.gtvh.de