Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 42 (1986)

Artikel: "Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem" : die Theologie der württembergischen Templer im Vergleich zur heutigen Israeltheologie

Autor: Kickel, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961138

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 07.07.2025

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

«Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem»

Die Theologie der württembergischen Templer im Vergleich zur heutigen Israeltheologie

von Walter Kickel

Unter christlichen Zionisten verstehen wir im allgemeinen solche Christen, die aus christlichen Motiven für eine Rückkehr der Juden in ihr Land eintreten. Solche christlichen Zionisten gab es seit dem 17. Jahrhundert; in grösserer Zahl traten sie im 19.Jahrhundert vor allem in England hervor. Sie glaubten auf Grund der alttestamentlichen Weissagungen an die baldige Rückkehr der Juden in das Land der Väter, verbunden mit der Bekehrung ganz Israels und der nachfolgenden Wiederkunft Christi[1].

Völlig einmalig war dagegen eine aus dem württembergischen Pietismus hervorgegangene Gruppe, welche aus ähnlichen theologischen Motiven an die Notwendigkeit der Besiedlung des Heiligen Landes durch *Christen* glaubte und diesen Glauben auch — und zwar noch vor Beginn der jüdischen zionistischen Einwanderung — erfolgreich in die Tat umsetzte. Es waren dies die württembergischen «Templer», deren Ziel «die Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem» zur «Rettung der ganzen Menschheit» war[2].

Die Geschichte der Templer ist ähnlich wie die der Wiedertäufer oder der Mormonen voller Merkwürdigkeiten, voller menschlicher Höhen und Tiefen. Sie ist neuerdings von dem israelischen Historiker Alex Carmel sowie von dem deutschen Historiker Paul Sauer erforscht und dargestellt worden[3]. Keine nähere Beachtung hat dagegen bisher die Theologie ihres Gründers *Christoph Hoffmann* gefunden, zumal die heutige Tempelgesellschaft selbst von der ursprünglichen Idee der «Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem» im wörtlichen Sinn und von allen «Jetztzeiterwartungen» abgerückt ist[4]. Hoffmanns Theologie, die meist als «Schwarmgeisterei und leidenschaftlicher Kirchenhass»[5] abgetan wird, enthält aber Elemente, die im Lichte einer neueren christlichen Beschäftigung mit dem Judentum, dem Zionismus und Israel von besonderem Interesse sein könnten. Dies aufzuzeigen ist die Absicht der folgenden Ausführungen.

Dr. Walter Kickel Studienrat, Hasselstrasse 59, D-4044 Kaarst 2.

I. Die Geschichte der Templer

Die Geschichte der Templer beginnt eigentlich mit dem Revolutionsjahr 1848, als der württembergische Theologe Christoph Hoffmann als einziger Vertreter des Pietismus in die Frankfurter Nationalversammlung gewählt wurde. Hoffmann war ein Sohn des Begründers von *Korntal*, der ersten selbständigen Pietistengemeinde in Württemberg und lehrte Philologie und Geschichte an der evangelischen Bildungsanstalt «Auf dem Salon» bei Ludwigsburg. Er war seit 1845 Mitherausgeber der «Süddeutschen Warte», eines pietistischen Wochenblatts, das später zum eigentlichen Organ der Tempelgesellschaft wurde. Durch seine Erfahrungen im Frankfurter Parlament kam Hoffmann zu der Überzeugung, dass eine Besserung der gesellschaftlichen und politischen Zustände nur durch «die Trennung von Kirche und Staat und die Bildung oder Sammlung eines Volkes Gottes» zu erreichen wäre[6]. Der Ausbruch des Krimkrieges, welcher die Orientfrage in den Vordergrund rückte und auf eine Beendigung der türkischen Herrschaft über Palästina hoffen liess, brachte ihn zur Überzeugung, dass die Sammlung des Volkes Gottes «in einem durch die Weissagung bestimmten Platze, nämlich in Jerusalem und Palästina» verwirklicht werden müsse[7]. Er gründete daher 1854 die *«Gesellschaft für Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem»*, die zwei Jahre später auf Betreiben von *Georg David Hardegg*, des engsten Mitarbeiter Hoffmanns, in *«Gesellschaft für Aufrichtung des Tempels»* umbenannt wurde[8].

1856 erwarb die Gesellschaft den Kirschenhardthof bei Marbach, wo sich die leitenden Mitglieder ansiedelten, um ihre «auf die Bibel gestützten sozialen Grundsätze», wie Hoffmann schreibt, in die Tat umzusetzen[9]. 1858 reisten Hoffmann, Hardegg und ein weiteres Mitglied als Kundschafter ins Heilige Land, um die Möglichkeit einer Ansiedlung zu prüfen. Nachdem die Gemeinde auf dem Kirschenhardthof wegen eigenmächtiger Konfirmation von Kindern durch Hoffmann aus der Evangelischen Landeskirche ausgeschlossen wurde, gründeten die Mitglieder 1861 den *«Deutschen Tempel»* als unabhängige Gesellschaft. In den folgenden Jahren wurde der Druck der nicht mehr als 1200-1500 Mitglieder auf die Leitung immer grösser, einen Kolonisationsversuch in Palästina zu wagen, so dass sich Hoffmann und Hardegg 1868 entschlossen, mit ihren Familien nach Palästina auszureisen.

Den beiden Leitern und den ihnen nachfolgenden Templern gelang in den nächsten Jahren ein durchaus respektables Siedlungswerk. Die dauerhafte Ansiedlung von Europäern in dem völlig verwahrlosten und zurückgebliebenen Land war an sich schon eine grossartige Leistung, auch wenn die weitgestreckten Ziele eines christlichen Reiches in Palästina nie ver

wirklicht werden konnten. Hardegg gründete in Haifa, Hoffmann in Jaffa eine Kolonie, von denen sich vor allem die in Haifa unter Hardeggs tatkräftiger Leitung schnell entwickelte.

Während diese Kolonien mehr städtische Siedlungen darstellten, deren Bewohner von Handel, Handwerk und Transportwesen lebten[10], errichteten Templer in der Nähe von Jaffa 1871 die landwirtschaftliche Siedlung *Sarona*. 1878 siedelte Hoffmann, der nach dem Aussscheiden Hardeggs die Gesamtleitung übernommen hatte, mit der Zentrale der Tempelgesellschaft nach Jerusalem über, in der Hoffnung, damit den entscheidenden Schritt zur Sammlung des Volkes Gottes getan zu haben. In den Jahrzehnten danach konsolidierte sich die wirtschaftliche Lage der Kolonien. Einen neuen Aufschwung erfuhr die Siedlungstätigkeit nach dem Besuch Kaiser Wilhelms II in Palästina im Jahre 1898. Die Templer der zweiten Generation gründeten drei weitere landwirtschaftliche Siedlungen: 1902 die Kolonie *Wilhelma* bei Lod, 1906 und 1907 die kleinen Siedlungen *Bethlehem* und *Waldheim* in Galiläa. Bei Ausbruch des 1. Weltkriegs lebten etwa 2200 Templer in diesen sieben Siedlungen und verstreut an verschiedenen anderen Orten des Landes, an Zahl und Bedeutung längst überholt von der jüdischen Einwanderung und Siedlungstätigkeit.

Die Eroberung Palästinas durch die Engländer im Jahre 1917 brachte eine Gefährdung der äusseren Existenz der Templergemeinden, die aber abgewendet werden konnte. Die in Ägypten internierten sowie die nach Deutschland ausgewiesenen Templer konnten 1920 wieder zurückkehren. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erlebten die Templerkolonien sogar ihre höchste wirtschaftliche Blüte. In dem jüdisch-arabischen Konflikt bemühten sich die Templer um eine strikt neutrale Haltung, da sie sowohl von arabischen Arbeitskräften als auch von den wirtschaftlichen Beziehungen zu den Juden abhängig waren[11].

Seit 1932 gerieten die Templer allerdings fortschreitend unter nationalsozialistischen Einfluss. Ein Templer gründete 1932 die *Palästinensische Nationalsozialistische Partei*, der zu Beginn des Krieges 350 Templer angehörten. Trotzdem blieb die Tempelleitung bei der Wahl von 1935 in den Händen eines Nicht-Nationalsozialisten. Die antijüdischen Massnahmen des 3. Reichs in Deutschland brachten die Templer in grösste Schwierigkeiten, da die Juden in Palästina mit einem antideutschen Boykott antworteten. Bei Ausbruch des 2. Weltkriegs wurden alle Templer von der englischen Mandatsregierung interniert. Doch erreichten es die Leiter der Tempelgesellschaft, dass die Internierung in den eigenen landwirtschaftlichen Siedlungen erfolgte, so dass diese weiter arbeiten konn-

ten. Schon 1941 wurde ein grosser Teil der Internierten nach Australien deportiert, andere wurden im Austausch nach Deutschland gebracht. Nach Beendigung des Krieges versuchten die verbliebenen Templer die Kolonien zu retten; als aber 1948 ein Überfall der Haganah auf die Siedlung Waldheim erfolgte, lösten die Engländer die Internierungslager aus Sicherheitsgründen auf und verschifften die Templer bis auf einen kleinen Rest nach Zypern, von wo diese später nach Australien gelangten. Nach der Staatsgründung Israels ging der gesamte Tempelbesitz in die Hände des Staates über, wofür dieser 1962 eine Entschädigung zahlte. 1950 wurden die letzten im Land verbliebenen Templer zur Auswanderung wiederum nach Australien oder nach Deutschland veranlasst[12].

Damit war nicht nur das Ende der Tempelkolonien in Palästina erreicht, sondern auch das völlige Scheitern der ursprünglichen Idee einer «Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem» offensichtlich. Die heutige Tempelgesellschaft mit ihren Zweigen in Australien und Deutschland hat daher das Ziel der Gründergeneration mit ihrer wörtlichen Auffassung der prophetischen Weissagungen aufgegeben und durch das allgemeine Vorhaben der «Schaffung und Ausbreitung christlicher Gesinnung und Gemeinschaft» ersetzt[13].

II. **Die theologische Begründung der Tempelbewegung**

Nun muss das äussere Scheitern einer religiösen Bewegung noch nichts über deren theologische Richtigkeit oder Unrichtigkeit aussagen. Es könnte entweder sein, dass das Scheitern nur auf äussere Gründe zurückzuführen ist, oder dass die theologische Theorie Wahrheiten und Irrtümer vermischt, wobei die latenten Irrtümer im Laufe der Zeit ihre Kraft entwickeln und zum Untergang führen. Das hindert aber nicht daran, dass solche Aussenseiterbewegungen wie die der Templer auf ihrem Wege theologische Wahrheiten entdecken oder wiederentdecken können, die der Schultheologie und der kirchlichen Frömmigkeit verborgen blieben.

Wie begründete Hoffmann also seine Idee der «Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem»? Wir betrachten dazu die Artikel, die Hoffmann in der *«Süddeutschen Warte»* der Jahre 1853 und 1854 veröffentlicht hat. Hoffmann hat hier in immer wieder neuen Ansätzen, in nicht-systematischer Form, seine Gedanken entwickelt. Es lassen sich dabei im wesentlichen drei Argumentationsweisen unterscheiden, die sich allerdings teilweise überschneiden.

1. Die biblische Begründung

In der Nr. 28 der *Warte* von 1853 stellt Hoffmann fest: «Das heilige ßLand soll nach der ausgesprochenen Bestimmung desselben dem heiligen Volk gehören»: Heiliges Land und heiliges Volk sind also durch den Bundesschluss Gottes mit Israel eng miteinander verbunden. Ein solches heiliges Volk sollte das Volk Israel sein, aber da es in Sünde versank und das Land entheiligte, wurde es aus dem Land getrieben. «Dennoch», so fährt Hoffmann fort, «blieb die erste Bestimmung unverändert, dass das heilige Volk das Land erben sollte». Der Bund und die Verbindung Volk — Land bleibt also unverbrüchlich bestehen. Anstelle des ursprünglichen Volkes Israel tritt aber nun das Volk der Christen. Es zu sammeln aus Juden und Heiden war «der Zweck und die Aufgabe Jesu Christi». Hoffmann betont, dass niemand anders zu dem heiligen Volk gehören kann, «als wer aus Christi Blut ein neues Leben empfängt». So gibt es zwar einzelne Glieder des heiligen Volkes, aber das heilige Volk selbst ist noch nicht da. Denn sonst müsste es auch das Land besitzen, das ihm nach der Verheissung gebührt. Gott wartet mit der Landgabe, bis sich dieses heilige Volk gebildet hat. Unser Bestreben, schliesst Hoffmann, muss sich also nicht in erster Linie darauf richten, Palästina zu gewinnen, sondern zuerst ein Volk zu werden, dem dann das heilige Land gegeben werden kann.

Damit hatte sich Hoffmann zwei ungeheure Ziele gesetzt, von denen das erste das anspruchsvollste war: das was die christlichen Kirchen bisher — nach Hoffmanns Meinung — nicht vermocht hatten, ein Volk Gottes zu bilden, das nach dem Willen Gottes lebt und handelt, das möchte er mit seiner Bewegung erreichen. Sein erster Biograph Friedrich Lange bemerkt dazu mit Recht, dass Hoffmanns Bestreben darauf gerichtet war, «das durch die Propheten verheissene, durch Jesum Christum gegründete Reich Gottes auf Erden» zu verwirklichen[14]. Das zweite Ziel einer Besitznahme Palästinas durch ein christliches Volk musste nach der damaligen politischen Lage weniger illusorisch erscheinen, denn der Zusammenbruch des Türkischen Reiches schien bevorzustehen. Theologisch bemerkenswert ist auf jeden Fall, dass Hoffmann die mit dem Bund gegebene Verbindung von Gott — Volk — Land erkennt und an der Unverbrüchlichkeit dieser Verbindung festhält. Da er andererseits die traditionelle Substitutionstheorie — dass die Christenheit in die Rechte des Volkes Israel eintritt — übernimmt, muss er notwendigerweise zu dem Schluss kommen, dass das Hl. Land einem allerdings noch zu bildenden heiligen christlichen Volk gehört. Eine mögliche geistliche Deutung der

Volk- und Landverheissung lehnt Hoffmann in biblischem Realismus völlig ab: Die Abrahamsverheissung gilt für Christen sowohl leiblich wie geistlich, zeitlich und ewig, denn die Bibel macht zwischen beiden keine Unterscheidung[15].

2. Die eschatologisch-heilsgeschichtliche Begründung

In den Nr. 29 und 30 der *Warte* geht Hoffmann von der eschatologischen Hoffnung des Volkes Gottes aus. Diese richtet sich auf «Leben und unsterbliches Wesen», auf die Aufhebung von Tod, Leid und Schmerz, auf die Gemeinschaft mit Gott und ein «paradiesisches Leben der Wonne». Zu diesem Ziel gibt es einen — heilsgeschichtlichen —Weg. Trotz der wachsenden Sünde sandte Gott Retter wie Abraham, Mose und die Propheten und zuletzt Christus, der als erster die Erfüllung brachte. Aber das Ziel der Hoffnung ist noch nicht erreicht, denn die Übel der Gegenwart sind drückend: «Hunger, Sklaverei, die Dienstbarkeit des Arbeiters», die Sorge des Reichen und der Neid der Armen sind schlimmer als der Tod. Der erste Schritt zur Erreichung der eschatologischen Hoffnung ist daher die «Sammlung eines Volkes, das Gottes Eigentum ist». In diesem Volk wird der herrschende Volksgeist der Geist Gottes sein. Es wird nicht «nach den schlechten und von Menschensatzungen verderbten Gesetzen der heutigen Staaten, sondern nach dem untrüglichen Gebot des Herrn seine Zustände ordnen». Hoffmann stellt sich also — durchaus voraufklärerisch — ein theokratisch, durch Religionsgesetze regiertes Volk als Mittel der Rettung vor. Um aber dem Verdacht der Gesetzlichkeit zu entgehen, betont er, «dass alles geschehen kann nicht durchs Gesetz, sondern durch den Glauben, nicht durch einen Vorsatz eines gesetzmässigen Lebens, sondern durch die mächtige Wirkung des Geistes», worunter er allerdings in pietistischer Weise mehr die durch den Glauben gewirkte Heiligung, als die Rechtfertigung versteht. Vom Pietismus wiederum setzt Hoffmann sich ab, indem er den Gemeinschaftscharakter der Heiligung betont: Aufgabe ist nicht nur die Veränderung des einzelnen, sondern «die Bildung eines heiligen Volkes», durch die wir erst auch als einzelne geheiligt werden.

3. Die zeitkritische Begründung

Dass Hoffmann ein durchaus scharfsichtiger Kritiker seiner Zeit war, zeigen zahlreiche Ausführungen in der *Warte*. So konnte er seine Argu-

mentation für die Sammlung des Volkes Gottes auch unmittelbar auf seine Zeit- und Gesellschaftskritik gründen.

In der Nr. 39 der *Warte* von 1853 führt er aus: «Der Schaden, an dem wir leiden, ist verzweifelt böse». Die Gesellschaft ist vom Geist des Christentums verlassen. Die höheren Stände sind dem Gewinn und dem Genussstreben verfallen, die Masse der Arbeiter hofft auf die Revolution, die ländliche Bevölkerung hat das Vertrauen in die Obrigkeit verloren. Dazu kommt die äussere Not. Die kirchlichen Bemühungen, durch Ausübung christlicher Mildtätigkeit die Not zu lindern, sind wirkungslos, da sie nur wenigen helfen können und nicht die Ursachen des gesellschaftlichen Elends angehen. Der Rückzug in eine nur private Frömmigkeit wäre Selbstsucht. Also kann nur Hilfe durch die «Bildung einer Gemeinschaft», eines «kräftigen christlichen Gemeinlebens» erwartet werden. Dies kann aber keine der bestehenden Kirchen oder eine neu zu bildende separierte Kirche leisten. Es muss ein «Volksleben» gebildet werden, ähnlich wie die (Herrenhuter) Brüdergemeinden, die «ein Volk im kleinen, ein Anfang zur Volksbildung» waren. Es gibt also keine andere Rettung, schliesst Hoffmann, als die Sammlung eines Volkes Gottes.

Hier zeigt sich schon die Eigenart, aber auch die Problematik des von Hoffmann verwendeten Volksbegriffs. Im Alten Testament ist Israel «heiliges Volk» (ᶜam kadosch) in einer Verbindung von natürlicher Abstammungsgemeinschaft und Glaubensgemeinschaft. Die neutestamentliche ekklēsia ist die aus allen Völkern herausgerufene Glaubensgemeinschaft, der die Würdenamen Israels zugesprochen werden, Volk Gottes und königliche Priesterschaft zu sein (1. Petr 2,9), sie ist aber keine Abstammungsgemeinschaft. Hoffmann dagegen setzt «Volk Gottes» teils mit Gesellschaft, teils mit Nation in modernem Sinn gleich[17]. Man hat fast den Eindruck, dass er dabei an die Gründung eines christlichen Staates in Palästina denkt, denn er spricht von der «Gründung eines Volkes, das sein eigenes Land, sein eigenes Gesetz, seine eigene Verfassung hat»[18]. Die Bildung einer neuen Nation aus Angehörigen verschiedener Völker war ja an sich nicht unmöglich, wie das Beispiel der Vereinigten Staaten zeigt, aber sie setzte eine Massenbewegung und zwar aus rein christlichen Motiven voraus, und das erwies sich als unrealistisch.

Die Verfassung dieses Volkes Gottes aber sollte theokratisch sein, wie Hoffmann in der Nr. 31 der *Warte* von 1854 ausführt: «Die Verfassung des Volkes Gottes ist Theokratie, das heisst Gottesherrschaft, bei welcher Gottes Wille und Wort als das höchste Grundgesetz gilt». Das einzige Beispiel einer wahren Theokratie in der Geschichte ist nach Hoffmann das Volk Israel bis zur Babylonischen Gefangenschaft. Die gesamte

europäische Geschichte seit Konstantin brachte nur die Errichtung von Schein-Theokratien, in denen menschliche und göttliche Gesetze vermischt waren. Das gilt auch für die Reformation. Einer wahren Theokratie am nächsten kamen noch die englischen Puritaner und die von diesen gegründeten nordamerikanischen Staaten, sowie Oliver Cromwell. Deshalb gilt es heute «eine religiöse, soziale und politische Reform» anzustreben, allerdings nicht wie bei Cromwell durch Gewalt, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes.

«Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem» heisst also die Bildung einer theokratisch regierten christlichen Nation in Palästina, die zum Modell und Ausgangspunkt einer christlichen Weltgesellschaft werden soll.

III. **Christliche Präsenz im Heiligen Land**

Aus dem Gesagten geht hervor, dass für Hoffmann das Schwergewicht auf der Sammlung des Volkes Gottes lag. Die Verbindung mit einem Land, speziell mit dem Heiligen Land und Jerusalem musste daher besonders begründet werden.

Hoffmanns eigentliche theologische Argumentation stützt sich auf die Gültigkeit der biblischen Landverheissung für Christen: «Gehört nun dem Samen Abrahams nach der Verheissung das Land... und sind diejenigen, die Christi Eigentum sind, der Samen Abrahams, so folgt unwidersprechlich, dass sie um Christi willen auch das Anrecht der Verheissung aus jenes Land haben[19]. Hoffmann ist aber bemüht, durch weitere Argumente die Notwendigkeit des Heiligen Landes auch rational verständlich zu machen. Dem Einwand, dass wir überall auf der Erde Christen sein könnten, hält er z.B. entgegen: «aber ein christliches Volk, ein Volk Gottes kann nur auf dem Boden seiner Väter, umgeben von den Denkmalen der göttlichen Taten nachwachsen, kann nur in den Orten, wo Abraham geglaubt, wo David gekämpft und Christus gelitten hat, den Ort und das Ziel seiner Bestimmung erkennen[20]. Dies ist sozusagen ein Traditionsargument: Palästina als Land des religiösen Ursprungs des Christentums, als Land der Erinnerung an die Taten Gottes und der Väter des Glaubens.

Es ist zu fragen, ob Hoffmann nach tatsächlich erfolgter Einwanderung, angesichts der Geringfügigkeit seiner Erfolge im Vergleich zu seinen grossen Plänen, an der Verbindung mit dem Land festgehalten hat. In

seinem 1875 erschienenen Werk *«Occident und Orient, Eine kulturgeschichtliche Betrachtung»*[21] widmet er sich in dem Abschnitt 11 «Der Tempel in Jerusalem» dieser Frage. Hoffmann argumentiert zunächst wieder auf rationaler Ebene und man hat dabei den Eindruck, dass er die Landidee nur noch mit Einschränkungen verteidigt: Die Ordnung des Tempels, schreibt er, «ist an jedem Ort der Erde ausführbar», denn «an und für sich» ist kein Ort der Erde heiliger als jeder andere[22]. Aber wenn die Tempelgesellschaft an allen Orten errichtet werden soll, so darf sie auch in Jerusalem errichtet werden. Jerusalem und Palästina kommt aber noch ein gewisser Vorzug vor anderen Missionsgebieten zu, nämlich «dass die Ausführung des Werkes Christi in diesem Lande ein noch sprechenderes Zeugnis für die Macht des Geistes Christi wäre, als wenn derselbe Zweck in irgendeinem anderen Land verfolgt und erreicht wird»[23]. Der Repräsentanz im Heiligen Land kommt also ein besonderer Zeugnischarakter zu, auch wenn sie sich grundsätzlich nicht von der Siedlung in anderen Teilen der Welt unterscheidet. Doch auch hier fügt Hoffmann der rationalen Begründung eine biblische Argumentation hinzu, durch welche das Heilige Land eine «höhere Bedeutung» bekommt. Er verweist diesmal auf die «Weissagungen» der alttestamentlichen Propheten[24], aus denen deutlich hervorgeht, «dass die Aufrichtung eines Tempels im Geist Jesu Christi in Jerusalem und die damit verbundene Wiederherstellung der Stadt und des Landes die wichtigste Aufgabe der christlichen Tätigkeit und das eigentliche Mittel zur Ausbreitung der christlichen Erkenntnis Gottes über alle Völker der Erde ist»[25]. Denn die Propheten zeigen, dass ein «geistiger Mittelpunkt für die gesamte Völkerwelt», also «ein Tempel» gebildet werden muss. Der Ort dieses geistigen Zentrums könnte auch ein anderer sein, aber Hoffmann ist der Ansicht, dass die Propheten auch hinsichtlich ihrer Ortswahl Vertrauen verdienen. Das beweise auch die geographische und geschichtliche Weltstellung Jerusalems. So werde sich das Wesen des Tempels «da, wo die geistige Bewegung vieler Völker zusammenströmt, grossartiger und vollkommener entfalten, als irgendwo sonst»[26].

Hier begründet Hoffmann etwas, was man christlichen Zionismus im eigentlichen Sinn nennen könnte. Nicht einen christlichen Zionismus, der aus religiösen Motiven die Rückkehr der *Juden* in ihr Land unterstützt, sondern einen Zionismus, der in der Präsenz der *Christen* im Heiligen Land und in dem durch sie bewirkten Wiederaufbau des Landes und der Stadt Jerusalem das Mittel zur Errichtung des Reiches Gottes auf Erden sieht. Hoffmann lehnt daher auch den christlichen Zionismus im üblichen Sinn scharf ab, wenn er von der «verkehrten Liebhaberei vieler Christen,

besonders in England spricht, «welche den Juden ohne allen Grund besondere Vorrechte im Reich Gottes zuschreiben und sie dadurch zum Hochmut und anderen Verkehrtheiten verleiten» (!): Die christlichen Zionisten (hier: die englische Judenmission) machen nach Hoffmanns Urteil den Fehler, dass sie von der christlichen Anschauung «auf die jüdischen nationalen Missverständnisse der Weissagung» zurücksinken[27].

Abschliessend deutet Hoffmann sein Siedlungswerk eschatologisch im Lichte der Johannesoffenbarung und erklärt dadurch gleichzeitig die äussere Geringfügigkeit seines Werks: Die Entfaltung des Christentums vollzieht sich in drei Epochen: die erste ist die Zeit, in der der Tempel in Jerusalem trotz aller Hindernisse doch gebaut wird und «folglich mit Beschränkung auf das Wichtigste und Unentbehrlichste», danach folgt das tausendjährige Reich, in dem Jerusalem «der anerkannte Mittelpunkt aller gebildeten Völker» sein wird, und schliesslich das himmlische Jerusalem. Das Tempelwerk ist die Erfüllung der ersten Stufe, über die weiteren will sich Hoffmann vorläufig keine Gedanken machen[28].

Hoffmann begründet also die Verbindung von «Volk Gottes» und Heiligem Land sowohl mit Vernunftgründen, als auch alttestamentlich mit der Landverheissung und den prophetischen Weissagungen, sowie neutestamentlich-eschatologisch. Es ist bezeichnend, dass die Nachfolgergenerationen der Templer diese allumfassende Begründung nur noch in sehr abgeschwächter Form aufrechterhalten haben. So führt der spätere Tempelvorsteher C. Rohrer nur noch die drei folgenden Gründe an: Zu der Siedlung in Palästina sah sich die Tempelgesellschaft veranlasst, 1. um die ihr in Deutschland versagte «Bewegungsfreiheit» anderswo zu suchen, 2. um der Vorschrift Jesu genüge zu leisten, das Licht des Evangeliums leuchten zu lassen und 3. um durch die Kolonisation einen Tatbeweis für die Lebendigkeit des Glaubens an das Reich Gottes zu liefern[29]. Es ist klar, dass diese Gründe auch durch die Besiedlung eines anderen Landes erfüllt werden könnten; die Loslösung von Palästina, die später durch äussere Gründe notwendig wurde, kündigt sich hier also schon an.

IV. **Das Verhältnis der Templer zum Judentum**

Welche Stellung nahm Hoffmann zum zeitgenössischen Judentum ein, das ja zu seiner Zeit schon die ersten Ansätze zur zionistischen Sammlungsbewegung erkennen liess[30]. Nach der oben angeführten theologischen Begründung könnte es scheinen, dass Hoffmann das jüdische Volk von der Sammlung des Volkes Gottes völlig ausschliesst, da die Verheis-

sungen wegen der Abkehr der Juden vom Messias allein auf die Christen übergegangen sind[31]. Doch der Leitartikel «Die Juden» in der Nr. 28 der *Warte* von 1854 zeigt ein differenzierteres Bild. Hoffmann gründet hier seine Ausführungen auf die These, dass Israel durch sein Gesetz dazu bestimmt ist, «ein Musterbild der menschlichen Gesellschaft zu sein», denn die Menschen überhaupt sind dazu bestimmt, nach dem Willen des Schöpfers zu leben. Aber von allen Völkern zeichnet sich nur Israel durch sein «auf die reine Erkenntnis des Einen lebendigen Gottes gegründetes Gesetz» aus, wobei dieses Gesetz nichts anderes ist, «als ein Sicherungsmittel für die ursprüngliche Lebenskraft des Menschen, eine schützende Mauer um alles Gute, das der Schöpfer in die Natur des Menschen und des geselligen Zusammenlebens gelegt hat». Nun erfüllt allerdings nach Hoffmanns Urteil die jüdische Nation diese Berufung Israels nicht. Die Geschichte des jüdischen Volkes seit 1800 Jahren zeigt, dass es «unter einem Fluch liegt und das Schicksal eines Augestossenen und Verurteilten erleidet». Die Erleichterungen, welche die Emanzipation in den westeuropäischen Ländern dem einzelnen Juden brachte, sind für ihr Leben als Volk noch schädlicher als alle früheren Misshandlungen, denn dadurch werden sie «in den sittlichen und ökonomischen Ruin dieser Länder mit verflochten». Das Exil der Juden ist aber für Hoffmann nicht endgültig, sie können «die alten Rechte Israels wiedererlangen, wieder ein Volk werden, das Land Israels, die heilige Stadt Jerusalem wiederbekommen», aber dazu müsste mit dem jüdischen Volk eine Veränderung vorgehen. Diese Veränderung ist aber nicht, wie man erwarten könnte, die Taufe und die Konversion zu einer christlichen Kirche, auch nicht die Annahme des christlichen Glaubensartikels von der Dreieinigkeit (den Hoffmann später theologisch verwarf), sondern die «Rückkehr zum Geist des Gesetzes Israels». Worauf es ankommt, ist die «wahre Erfüllung des Gesetzes», sowohl für Juden als für Christen, denn Jesus wollte nichts anderes, als das Gesetz des Moses und der Propheten, d.i. den ursprünglichen Willen des Schöpfers erfüllen. Auf dieser Basis der Gesetzeserfüllung gibt es dann eigentlich keinen Unterschied mehr zwischen wiedergeborenen Juden und Christen, beide können sich «zum neuen Israel» miteinander vereinigen. Entsprechend steht Hoffmann der Judenmission und -konversion skeptisch gegenüber, weil er nicht wahrnenhmen kann, dass der Übertritt einzelner Juden zur christlichen Kirche «einen besonderen Segen zur Folge hätte».

Dass Juden sich von dieser Theologie angesprochen fühlen konnten, zeigt u.a. der Leserbrief eines messianischen Juden[32]. Dieser bekennt, dass ihm von allen religiösen Richtungen keine «interessanter und beach-

tenswerter dünkt», als die von Hoffmann. Er stimmt in der Hauptsache den Gedanken Hoffmanns zu, kann aber nicht gutheissen, dass für Nichtjuden Rechte usurpiert werden, «die Nationaleigentum der Nachkommen Abrahams» sind. Hoffmann erwidert darauf, dass niemand dem Stamm Juda sein historisches Vorrecht streitig machen will, aber Juda sei nicht das ganze Israel und wir Christen wollten nur *als ein Teil* dazugehören. So kommt hier also ein wirklicher Dialog zustande, was nicht heisst, dass Hoffmann sich sehr für einen solchen eingesetzt hätte. Es war vielleicht die Tragik der Templer, ihr Siedlungswerk nicht *mit* den zionistischen Juden, sondern *neben* ihnen ausgeführt zu haben[33].

Auch die Stellungnahmen zum Zionismus in der *Warte* lassen dieses Nebeneinander deutlich erkennen. Grundsätzlich erkannte ja schon Hoffmann das Recht der Juden auf Rückkehr in ihr angestammtes Land an[34]. Auch die späteren Templer gönnten es den Juden, sich endlich wieder zu einem Volk zusammenzufinden und begrüssten es als einen Fortschritt, wenn die Völker von den Juden als einem «lästigen Fremdkörper» befreit würden. Sie lehnten aber eine Massenansiedlung in Palästina ab, weil dies nur durch Verdrängung der Araber möglich wäre, befürworteten dagegen, dass sich in Palästina ein geistlicher Mittelpunkt des Judentums bildete[35]. Die Templer lobten auch den Beitrag der Juden zum Aufbau des Landes[36] und erkannten die nahe Verwandtschaft in den Zielen von Templern und Zionisten, nämlich die fortschreitende Entwicklung des Landes. Bezeichnend aber ist, dass sie daraus nicht auf eine mögliche Zusammenarbeit zwischen Templern und Juden schliessen, sondern nur folgern, «dass kein Anlass bestehe, sich gegenseitig zu bekämpfen»[37]. Das Nebeneinander blieb also bestehen.

V. **Die Lehre der Templer und die moderne Israeltheologie**

«Gerade wir in Deutschland dürfen den Heilszusammenhang zwischen dem altbundlichen und neubundlichen Gottesvolk, wie ihn auch der Apostel Paulus sah und bekannte, nicht verleugnen oder verharmlosen». So beschreibt der katholische Theologe *Franz Mussner* in seinem «Traktat über die Juden»[38] die Situation nach Auschwitz, die ein völliges Umdenken in der christlichen Theologie notwendig macht. Wir erkennen an diesem kurzen Satz schon die Nähe zu den theologischen Gedanken Hoffmanns. Auch ihm ging es, wenn auch aus anderen Motiven, um den

rechten Begriff des Gottesvolks und diesen konnte er nur bestimmen in dem Beziehungsgefüge von Altem und Neuem Testament, von Israel und der Christenheit.

Geht man einmal die Grundzüge einer Israeltheologie durch, wie sie z.B. F. Mussner entwirft[39], so zeigt sich deutlich die Affinität der Theologie Hoffmanns zur modernen Israeltheologie, freilich auch deren Grenzen.

1) «Der Christ, der die Bibel ernstnimmt, muss von der Erwählung Israels als Eigentumsvolk JHWHs Kenntnis nehmen», beginnt Mussner seine Ausführungen. Gerade das tat Hoffmann in besonderem Masse. Für ihn war das geschichtliche Israel (bis zur babylonischen Gefangenschaft) das Volk Gottes schlechthin, das einzige je real existierende Volk, in dem Jahwes Wille das anerkannte Gesetz war[40]. So konnte Hoffmann in einer eigenen Schrift die Lösung der sozialen Frage seiner Zeit aus der Geschichte des Volkes Israel ableiten[41].

2) Die Haltung des Neuen Testaments in bezug auf die Erwählung Israels beschreibt Mussner zusammenfassend mit dem Satz: «Die Erwählung bleibt also für immer bestehen; Gott verwirft Israel nicht, das er "zuvor erkannt hat" (Röm 11,2) und deshalb wird am Ende auch "ganz Israel gerettet werden"»[42]. Dass die Erwählung für immer ihre Gültigkeit behält, bekennt auch Hoffmann. Seine ganze Lehre war ja darauf aufgebaut, dass die ursprüngliche Bestimmung, Gottes Eigentumsvolk zu sein, bestehen bleibt. Freilich scheint er der Fortsetzung des Satzes von der Nichtverwerfung Israels zu widersprechen, wenn er schreibt, «dass das jüdische Volk nun seit bald 1800 Jahren unter einem Fluch liegt...» und die Berufung Israels nicht erfüllt[43]. Aber das gleiche gilt für die Kirche: «Die Christenheit ist kein Volk Gottes... und deswegen versinken diese Völker vor unsern Augen in Auflösung und Verderben[44]. Die Verwerfung Israels ist wie die Auflösung der Christenheit nicht endgültig, es soll ja ein neues Volk Gottes gesammelt werden, in dem sich die prophetischen Weissagungen wiedererfüllen. So kann Hoffmann denn auch unter ausdrücklichem Bezug auf Röm 11,26 dem Satz von der Rettung ganz Israels zustimmen, in dem Sinne «dass die Juden endlich durch den Glauben an Christum in den Stamm Abrahams, aus dem sie jetzt ausgerissen sind, auch wieder eingepflanzt werden und die verlorenen Rechte samt den Gläubigen aus den Heiden wieder erlangen»[45]. Dass Hoffmann den «Glauben an Christum» nicht dogmatisch meint, sondern eher im Sinne der Heiligung und der Gesetzeserfüllung und daher eine Konversion der Juden zu einer christlichen Kirche für unnötig hält, haben wir schon

erwähnt. In der Ablehnung der Judenmission trifft er sich daher ebenfalls mit heutigen Israeltheologen[46].

3) «Gewiss verkündigt das neue Testament auch die Kirche als Volk Gottes. Aber der Ausdruck "neues Volk Gottes" findet sich im Neuen Testament nicht. Die Kirche ist nicht das Volk Gottes das an die Stelle des alttestamentlichen Gottesvolkes Israel getreten ist, vielmehr stellt die Kirche, die nach Röm 11,1 nur "Mitteilhaberin an der Wurzel" (Israel und seine Väter) ist, das erweiterte Volk Gottes dar, das zusammen mit Israel das eine Volk Gottes bildet», so wieder Mussner[47]. Hoffmann hat also recht, den Begriff des Volkes Gottes in den Mittelpunkt des christlichen Denkens zu stellen. Freilich spricht er den bestehenden Kirchen die Fähigkeit ab, Volk Gottes zu sein oder zu werden und hält diese nur von einer neuzubildenden Gemeinschaft, eben den Templern, für möglich. Das ist das Sektenhafte an seinem Denken. Andererseits ist Hoffmanns Festhalten an der traditionellen Substitutionslehre nicht ganz so strikt, wie es zunächst erscheint. Denn er kann das Verhältnis von Christenheit und Israel ausdrücklich in Auslegung von Eph 2 und 3 als eine *Mit*teilhabe an den Verheissungen Israels bestimmen: «Darauf antwortet uns der Apostel Paulus..., dass die Heiden Miterben seien (mit den geborenen Israeliten) und mit einverleibt (in den Körper Israels) und mit teilhaftig der Verheissung Gottes, und zwar durch Christus, Eph 3,6»[48]. Er steht also der von Mussner formulierten Erkenntnis sehr nahe, dass die Kirche mit Israel das eine Volk Gottes bildet. Was Hoffmanns Theologie wirklich von der modernen Israeltheologie und auch vom Neuen Testament unterscheidet, ist seine beharrliche These, die Christen müssten nach dem Vorbild Israels nicht nur ein Volk im geistlichen Sinn, sondern auch im nationalen Sinne bilden. Diese für eine weltweite Christenheit «aus den Völkern» unmögliche Forderung war das eigentlich Besondere der ursprünglichen Templeridee. In der Praxis musste sich das so auswirken, dass das nationale Element durch das von den Templern betonte Deutschtum ausgefüllt wurde, und das verhinderte, dass die Templerbewegung zu einer weltweiten christlichen Angelegenheit wurde. Das deutsche Nationalgefühl grenzte die Templer nicht nur von Arabern und Juden in Palästina ab, sondern liess sie auch dem Nationalsozialismus erliegen, was letztlich den Untergang ihres Werkes im Heiligen Lande zur Folge hatte.

4) Über das christliche Verhältnis zum Heiligen Land urteilt Mussner: «Es gibt für die Kirche nach dem Neuen Testament kein irdisches "Verheissungsland" in dem Sinn, wie es ein solches für den Juden gibt. Das darf jedoch die christliche Theologie nicht dazu verführen, auch dem

Juden das "Verheissungsland", das Land der Väter, abzusprechen...»[49]. Letzteres tat Hoffmann auch nicht, wie wir oben gesehen haben. Aber ist Hoffmanns Schlussfolgerung so falsch, wenn er aus der Tatsache, dass die Christenheit Miterbe an den Verheissungen Israels ist, schliesst, dass damit auch die Landverheissung nicht nur im geistlichen Sinn für Christen Gültigkeit besitzt? F.W. Marquardt hat in seiner Schrift «Die Juden und ihr Land»[50] nachgewiesen, dass die Landverheissung durchaus nicht nur im spirituellen, sondern in einem höchst «realen, ja materiellen» Verständnis für das Neue Testament Bedeutung besitzt[51]. Kann man daraus auf ein Mit-Anrecht der Christen auf das Land Israel schliessen? Ich meine ja. Freilich kann die Gestalt eines solchen Heimatrechtes nicht die Form eines christlichen Staats annehmen, das wäre anachronistisch, es kann auch nicht in Konkurrenz zu den Juden oder im blossen Nebeneinander verwirklicht werden. Eine christliche Präsenz im Heiligen Land kann nur in enger Zusammenarbeit mit den Juden auf der Basis der Verbundenheit im gemeinsamen Glauben an den einen Gott Israels gestaltet werden. Diese Bedingung erfüllt heute in geradezu idealer Weise die christliche Siedlung Nes Ammim[52], es wäre aber auch die Aufgabe aller im Land Israel vertretenen Kirchen und christlichen Gruppen, in enger Solidarität mit dem jüdischen Volk ein tätiges Zeichen christlicher Präsenz in dem von Gott verheissenen Land zu setzen.

ANMERKUNGEN

1. S. Willehad Paul Eckert, Streiflichter auf die Geschichte des christlichen Zionismus, in: Martin Stöhr (Hrsg.), Zionismus, Beiträge zur Diskussion, München 1980.
2. Süddeutsche Warte, Nr. 1, 1854.
3. Alex Carmel, Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina 1868 - 1918, Stuttgart 1973.
   Ders., Geschichte Haifas in der türkischen Zeit 1516 - 1918, Wiesbaden 1975.
   Ders., Palästina-Chronik, Bd 1 1853 - 1882, Bd 2 1883 - 1914, Ulm 1978 u. 1983.
   Ders., Christen als Pioniere im Heiligen Land, Basel 1981.
   Paul Sauer, Uns rief das Heilige Land, Die Tempelgesellschaft im Wandel der Zeiten, Stuttgart 1985.
4. Geleitwort des Vorstehers der Tempelgesellschaft Dr. Richard D. Hoffmann, Melbourne 1973 zu Alex Carmel, Die Siedlungen der württembergischen Templer in Palästina, a.a.O. S. XVIII.
5. So Heinrich Hermelink, Geschichte der Evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart, Stuttgart und Tübingen 1949, S. 400.
6. Christoph Hoffmann, Mein Weg nach Jerusalem, Bd 2 Jerusalem 1884, S. 301.

7. A.a.O., S. 330.
8. Hardeggs Lieblingsidee war die Hoffnung auf die Verleihung der «Gaben des Geistes» nach 1. Kor 12. Dies erklärte er als «Stein zum Bau des geistigen Tempels». Die Aufrichtung des Tempels in Jerusalem war also nicht buchstäblich gemeint. S. Gottlob David Sandel, Georg David Hardegg Revolutionär, Mitbegründer und Vorsteher der Deutschen Tempelgesellschaft 1812 - 1879, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken, Bd IX Stuttgart 1963, S. 350-373.
9. Christoph Hoffmann, Mein Weg, a.a.O. S. 399.
10. Templer bauten die ersten befahrbaren Strassen zw. Haifa, Akko und Nazareth, bzw. zwischen Jaffa und Jerusalem und führten einen regelmässigen Wagenverkehr ein.
11. Paul Sauer, a.a.O. S. 209.
12. Heute lebt nur noch eine — hochbetagte — Templerin in Haifa, wo sie dem deutschen Bundespräsidenten bei seinem Israelbesuch im Oktober 1985 vorgestellt wurde.
    Vgl. zum ganzen: 100 Jahre Tempelgesellschaft, Stuttgart 1961; Lukasz Hirszowicz, The third Reich and the Arab East, London - Toronto 1966; H.D. Schmidt, The Nazi Party in Palestine and the Levant 1932-39, in: International Affairs, 28, London 1952, S. 460-469.
13. Süddeutsche Warte Nr. 6, 1972, S. 43, s. Sauer, a.a.O.S., 389.
14. Friedrich Lange, Geschichte des Tempels, Stuttgart 1899, S. 7.
15. Warte Nr. 34, 1853.
16. Warte Nr. 40, 1853.
17. Warte Nr. 34, 1853.
18. Warte Nr. 28, 1855.
19. Warte Nr. 35, 1853.
20. ibd.
21. Stuttgart ^{2}1926.
22. a.a.O. S. 108.
23. a.a.O. S. 110 f.
24. Hoffmann führt an: Jes 2,1-5; 25,5-8; Jer 31; Hes 40-48; Mi 4; Sach 4 u. 8 und Off 11 (!).
25. A.a.O. S. 113.
26. A.a.O. S. 122.
27. A.a.O. S. 120.
28. A.a.O. S. 124.
29. C. Rohrer, Die Tempelgesellschaft, Stuttgart 1920, S. 10.
30. Vgl. die frühzionistische Schrift des Rabbiners Jehuda Alkalay «Schma Isarael» von 1834. Der Schluss einer Ansprache Alkalays wurde von der Warte vom 8. März 1855 unter der Überschrift «Eine Stimme aus Juda» abgedruckt, war Hoffmann also bekannt.
31. Dies stellt Carmel einseitig heraus, Siedlungen a.a.O. S. 260.
32. Er nennt sich einen Sohn Abrahams, der an seinem Judentum festhalten will, aber in Jesus den versprochenen Messias sieht S. Warte Nr. 1, 1855, S. 3-7.
33. S. A. Carmel, Siedlungen, a.a.O. Kap. IV, 3 und Sauer, Uns rief das Heilige Land, a.a.O., S. 131 ff, S. 202 ff, S. 258 ff.
34. Warte vom 11.5.1882, s. Carmel, Siedlungen a.a.O. S. 265.

35. Warte 1922, S. 19, s. Sauer, a.a.O. S. 203 f.
36. Warte 1923, S. 70, s. Sauer, a.a.O. S. 204.
37. Warte 1926, S. 22 f, s. Sauer a.a.O. S. 206.
38. München 1979, S. 15.
39. Das gleiche könnte auch an Clemens Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978 oder Peter von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982 gezeigt werden.
40. Warte Nr. 31, 1854.
41. Chr. Hoffmann, Die Geschichte des Volkes Gottes als Antwort auf die soziale Frage, Stuttgart 1855.
42. Mussner, Traktat a.a.O. S. 21.
43. Warte Nr. 28, 1854.
44. Warte Nr. 2, 1854.
45. Warte Nr. 34, 1853.
46. z.B. Heinz Cremers, Judenmission heute? Neukirchen-Vluyn 1879.
47. Mussner, Traktat a.a.O. S. 23 f.
48. Warte Nr. 10, 1854.
49. Mussner, Traktat a.a.O. S. 31.
50. Hamburg 1979.
51. F.W. Marquardt, a.a.O. S. 94. Vgl. Marquardts Ausführungen zu Lukas: «Da Lukas sowieso die Kirche als die wirkliche Nachfolgerin des erwählten Israel angesehen hat, ist es hochbedeutsam, dass er auch das hartnäckige jüdische Sich-Festbeissen an dieser Stadt, dem Grundpfeiler der Landverheissung, mit übernommen hat. Er hat ihre heilsgeschichtliche Bedeutung für wichtig genug gehalten, um ihr auch in christlichem Verständnis einen eigenen Wert zu lassen. Dabei lag ihm keineswegs nur an dieser Stadt, sondern an dem ganzen jüdischen Land, dem Kernland der Verheissung». a.a.O. S. 90.
52. Simon Schoon, Nes Ammin als Frage an die Kirche, Nes Ammim 1977 (Maschinenschriftlich).