

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Band: 62 (2006)

Artikel: Die Bedeutung des Landes Israel in christlicher Perspektive
Autor: Deines, Roland
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961620>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

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

Die Bedeutung des Landes Israel in christlicher Perspektive

von *Roland Deines**

1. Christliche Pluralität im Hinblick auf das Land

Der Titel des Vortrags impliziert zu Unrecht die Vorstellung, als ob es so etwas wie *eine* oder gar *die* christliche Perspektive zur Bedeutung des Landes Israel gibt. Das ist angesichts der konfessionellen und geographischen Zersplitterung des Christentums weder gegeben noch zu erwarten. Differierende historische Erfahrungen haben entsprechende Haltungen zum jüdischen Volk und zum Land Israel geprägt. Die daraus resultierende Komplexität kann im Folgenden lediglich durch den Hinweis auf exemplarische Haltungen unterschiedlicher christlicher Strömungen vorgestellt werden. Zu unterscheiden sind ferner kirchliche Stellungnahmen, die offiziellen Charakter haben, theologische Aussagen von Einzelpersonen aus den unterschiedlichsten kirchlichen und theologischen ‚Lagern‘ (die sehr einflussreich sein können) sowie Zeugnisse der Gemeindefrömmigkeit, wobei die Vielfalt nahezu grenzenlos ist. Eine einheitliche, verschiedene Gemeinden, Länder, Kirchenbünde etc. umgreifende Lehre des Verhältnisses von Christen zum „Land Israel“ gibt es nicht und hat es nie gegeben. Eine sogenannte „Israelogie“ (die nicht nur das „Land Israel“ umfasst, sondern „Israel“ in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der als untrennbar gesehenen Verbindung von Volk, Land, Erwählung und Verheissung) gehört bis heute nur innerhalb des so-

* Dr. *Roland Deines*, Department of Theology and Religious Studies, The University of Nottingham, University Park, Nottingham NG7 2RD, United Kingdom. – Dieser Beitrag wurde in Teilen vorgetragen auf der Tagung „Israel – Land der Gegenwart, der Geschichte, der Verheissung für Juden, Christen und Muslime. Erwägungen zu Religion und Politik angesichts der Bedeutung des Landes für Juden, Christen und Muslime“, veranstaltet von der Evangelisch-Jüdischen Gesprächskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes am 12. September 2005 in Bern.

genannten Dispensationalismus¹ zur Standard-Dogmatik dazu. Vom christlich-jüdischen Dialog geprägte Theologen wie Paul M. van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt haben in ihren dogmatischen Entwürfen jedoch

¹ Das evangelikale, charismatische und pfingstkirchliche Verhältnis zu Israel und die in diesen Kreisen weit verbreitete Solidarität mit dem Staat Israel ist ohne den Dispensationalismus nicht zu verstehen, auch wenn viele Christen in diesen Kreisen selbst gar nicht wissen, dass sie eine dispensationalistisch geprägte Dogmatik haben. Arnold G. Fruchtenbaum, einflussreicher Vertreter einer dispensationalistischen Israelologie (und regelmässiger Gastdozent am Gießener Institut für Israelologie, siehe unten), gibt als Definition – unter Aufnahme einer Formulierung von C. C. RYRIE, *Dispensationalism Today*, Chicago 1965, S. 31 – an: „Dispensationalism is that system of theology which [. . .] ‘views the world as a household run by God. In this household-world God is dispensing or administering its affairs according to His own will and in various stages of revelation in the process of time. These various stages mark off the distinguishably different economies in the outworking of His total purpose, and these economies are the dispensations.’ In this system there are usually, but not always, seven such dispensations“ (A. G. FRUCHTENBAUM, *Israelology: The Missing Link in Systematic Theology*, Tustin/California 1996 [1989], S. 3; zu einer ausführlicheren Definition siehe ebenda S. 318–331). In der dispensationalistischen Zeitalter-Lehre rangiert die Kirche lediglich als „a parenthesis in the working of God with the Jews in the Old Testament, and the Jews in the millennium“ (P. E. Prosser, *Dispensationalist Eschatology and Its Influence on American and British Religious Movements*, Lewiston et al. 1999 [= Texts and Studies in Religion 82], S. 74). Begründer dieser Lehre ist John Nelson Darby (1800–1882), dessen Ideen von Cyrus I. Scofield (1843–1921, die erste Ausgabe der Scofield-Bible erschien 1909) aufgenommen und verbreitet wurden. Das Endgeschehen im Zusammenhang mit der Parusie Christi findet nach diesem Schema in Israel statt (was auch dem neutestamentlichen Befund entspricht), wobei von einer eigenstaatlichen Existenz der Juden in ihrem Land ausgegangen wird (als Erfüllung der prophetischen Verheissungen, die vom Ende des Exils sprechen: Davon weiss das Neue Testament nichts). Die prophetischen Verheissungen werden also exklusiv und wörtlich auf die Juden und das Land bezogen, weshalb der Dispensationalismus inkommensurabel mit jeder Form einer Substitutionstheologie ist (P. E. Prosser, *Dispensationalist Eschatology*, S. 76, vgl. auch E. SAUER, *Der Triumph des Gekreuzigten. Ein Gang durch die neutestamentliche Offenbarungsgeschichte*, Wuppertal⁸ 1962 [= Biblische Studien und Zeitfragen 4/5], S. 172). Das erklärt das starke Interesse an Israel seit 1948 (P. E. Prosser, *Dispensationalist Eschatology*, S. 79–80.82–84 und öfter). Das der FTA Gießen angegliederte „Institut für Israelologie“ (getragen von der Fritz May-Stiftung; www.israelogie.de) vertritt eine dispensationalistische Israelologie mit wissenschaftlichem Anspruch. International führend ist das Dallas Theological Seminary in Texas, dessen Gründer Lewis Sperry Chafer (1871–1952) mit einer achtbändigen *Systematic Theology* (1947) auch deren Theologie massgeblich prägte und noch prägt. Weitere wichtige Vertreter sind die (deutschen) Brüdergemeinden (Bibelschule Wiedenest als Ausbildungsstätte) und hier wiederum als Autoren Erich Sauer (1898–1959, von 1937–1959 Studienleiter in Wiedenest, vgl. H. AFFLERBACH, *Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers*, Wit-

auch dem Land und Staat Israel eigene Abschnitte gewidmet.² Das Thema gewinnt also an Bedeutung.

Eine schon etwas ältere Bestandsaufnahme der theologischen Bedeutung der Neugründung des Staates Israel und damit verbunden auch des Heiligen Landes nennt drei hauptsächliche Positionen, die von christlicher Seite aus eingenommen werden.³

1. Die erste, bis heute weit verbreitet, erkennt dem modernen Staat Israel (und damit auch dem „Land Israel“ als eigenes theologisches Konzept) keinerlei theologische Bedeutung zu. Das ist die Konsequenz der sogenannten Substitutionstheorie: Wenn die Kirche das neue Israel ist und entsprechend alle auf Israel (als Volk und Land) bezogenen Verheissungen spiritualisiert und d. h. hier in gewisser Weise ent-weltlicht werden, dann ist eine Beschäftigung mit Israel und dem jüdischen Volk zumindest aus theologischen Gründen nicht nötig. Es ist allerdings zu bemerken, dass diese Position im Abnehmen begriffen ist (sie findet sich in Teilen der lutherischen Tradition und besonders unter orthodoxen Kirchen), da die „bleibende Erwählung Israels“ von immer mehr Kirchen als gültige Lehraussage übernommen wird. Eine geistliche Deutung der Landaussagen und der biblischen Bezeichnung „Israel“ wird allerdings – aus verständlichen Kreisen – in Kreisen der palä-

ten 2006 [= TVG Systematisch-Theologische Monographien 16]) und Ernst Schrupp (gestorben 2005). Als prominentester internationaler Vertreter, der auch im deutschen Sprachraum durch Vorträge und Übersetzungen präsent ist, kann der Judenchrist Arnold G. Fruchtenbaum gelten. Ein weiterer – einstmals sehr einflussreicher Vertreter – ist der apokalyptische Bestseller-Autor Hal Lindsay, dessen Homepage einen eindrucksvollen Einblick in diese (bis jetzt noch) typisch amerikanische Vermischung von Religion, Politik und Israel ermöglicht (www.hallindsayoracle.com). Vgl. als Überblicke H. STADELMANN, Dispensationalismus, in: H. BURKHARDT/U. SWARAT (ed.), *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*. Band I, Wuppertal, Zürich 1992, S. 449–450; T.P. WEBER, *On the Road to Armageddon: How Evangelicals became Israel's Best Friend*, Grand Rapids/Michigan 2004; G. GRONAUER, Der Staat Israel in der pietistisch-evangelikalen Endzeitfrömmigkeit nach 1945, in: G. LITZ/H. MUNZERT/R. LIEBENBERG (ed.), *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Contributions to European Church History. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*, Leiden, Boston 2005 (= *Studies in the History of Christian Tradition* 124), S. 797–810.

² Vgl. U. GRÄBE, The Significance of the Land for a „Theology after Auschwitz“ in the European/North American Context and the Response of Palestinian Christians, in: *Al-Liqa' Journal* 9–10 (1997), S. 34–51 (über www.ctbi.org.uk als download verfügbar).

³ P. HELDT/M. LOWE, Theological Significance of the Rebirth of the State of Israel: Different Christian Attitudes, in: *Immanuel* 22/23 (1989), S. 133–145; vgl. M. AUMANN, *Juden, Christen, Israel. Nach 2000 Jahren Verfolgung und Feindschaft – ein Neuanfang*, Gießen 2005, S. 213–215.

stinensischen (Befreiungs-)theologie⁴ mit Nachdruck vertreten, wobei der Nachdruck auf einem engen Konnex von Land, Freiheit und Gerechtigkeit liegt: Nur wo das ermöglicht wird, kann sozusagen das biblische Etikett „Israel“ in Anspruch genommen werden, und zwar in jedem Volk und in jedem Land. Überall, wo Gerechtigkeit herrscht und Frieden möglich ist, da kann ein Land zu „Israel“ werden. Die Stossrichtung ist klar: Der politische Staat Israel ist deutlich zu unterscheiden vom biblischen „Israel“.

2. Stellt diese Position in ihren unterschiedlichen Ausprägungen das eine Extrem dar, so ist das andere in den Kreisen und Kirchen zu suchen, die in Israel einen „Zeiger an Gottes Weltuhr“⁵ und darum die Neugründung des Staates Israel als direkte Erfüllung biblischer Prophetie sehen. Hier wird in bezug auf das Land meist eine Maximalposition vertreten: Das jüdische Volk hat ein von Gott gegebenes Recht auf das ganze Land in den verheissenen Grenzen (wobei die verschiedenen Grenzverzeichnisse durchaus in Betracht gezogen werden), allerdings ist der Landbesitz wie schon in biblischer Zeit abhängig vom geistlichen Zustand des Volkes Israel, d. h. ein deuteronomistisches Geschichtskonzept wird hier fortgeführt. Aktuelle Ereignisse dienen als Gradmesser, ohne dass man sich über die hermeneutischen Probleme einer theologischen Geschichtsdeutung der Gegenwart Gedanken zu machen scheint. Entsprechend dieser Konzeption wurde etwa der Rückzug aus Gaza von manchen als Hinweis auf den Unglauben des jüdischen Volkes gesehen, denn „Gott ist gegen die Rückgabe der von Israel seit 1967 befreiten Gebiete“.⁶ Dass diese Position äusserst problematisch ist, sei hier nur ange-

⁴ Vgl. A. GOETZE, Israel in der Theologie christlicher Palästinenser, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 121 (1996), S. 62–64. Grundlegend: N. S. ATEEK, *Justice, and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll / New York 1989, vgl. auch N. ATEEK, Gottes Verheißungen für die arabischen Völker, in: A. FALK *et al.*, *Begegnung auf dem Ölberg. Die Referate einer jüdisch-arabisch-christlichen Begegnungswoche unter dem prophetischen Wort in Jerusalem (August 1975)*, Heilbronn 1976 (= Paulus-Paperback 8); N. ATEEK, An Arab-Israeli's Theological Reflections on the State of Israel After 40 Years, in: *Immanuel* 22/23 (1989), S. 102–113; M. RAHEB, *Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh 1994 (= Gütersloher Taschenbücher 1307); U. GRÄBE, *Kontextuelle palästinensische Theologie. Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch*, Erlangen 1999 (= Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge 9).

⁵ E. SAUER, *Der Triumph des Gekreuzigten*, S. 160.

⁶ F. MAY, *Israel heute – ein lebendiges Wunder*, Aßlar 1990 [³1991], S. 131, vgl. F. MAY, in: *IDEA Spektrum* 5/1997, S. 21–22: Für May ist es eindeutig, dass „nach dem »Völkerrecht Gottes« [...] die »Berge Israels« [...] von seinem auserwählten Volk Israel für immer in Besitz genommen und besiedelt werden“ müssen. Siedlungspolitik ist in dieser Sicht der einzige Weg, Gott gehorsam zu sein, vgl. dazu

merkt, massen sich doch Christen an, über den geistlichen Zustand des Judentums zu urteilen und daraus politische Folgerungen abzuleiten. Problematischer noch: Die Sympathie und Unterstützung Israels wird in gewisser Weise davon abhängig gemacht, ob es diesen Massstäben genügt.⁷ So wurde in diesen Kreisen zur Zeit der Abfassung dieses Beitrages intensiv diskutiert, ob man nach dem Gaza-Rückzug weiterhin die Politik Scharons unterstützen könne, da dieser doch eindeutig gegen Gottes Auftrag der Landnahme verstossen habe.⁸ Man kann sich vorstellen, dass diese Form von Philojudaismus sehr leicht in Antijudaismus umschlagen kann, wenn das real existierende Israel sich nicht so verhält, wie es sich nach der Exegese dieser christlichen „Israelfreunde“ verhalten sollte.⁹ Es muss allerdings auch hier gesagt werden, dass dieser christlich-fundamentalistische Zionismus vielerlei Variationen aufweist und in der Öffentlichkeit zu den aktivsten Unterstützern Israels gehört. Diese Förderung geschieht durch politischen und publizistischen Lobbyismus, durch „Solidaritätsreisen“, bei denen bewusst auch Hotels und touristische Angebote in den besetzten Gebieten unterstützt werden, vereinzelt auch durch das eigene Siedeln in diesen Gebieten und wohl auch durch finanzielle Zuwendungen. Die christliche Botschaft in Jerusalem¹⁰ ist für diese Position repräsentativ, das internationale Laubhüttenfest jedes Jahr im Herbst publizistischer und propagandistischer Höhepunkt, bei

auch J. GERLOFF, *Jerusalem – die Stadt des großen Königs. Theologisches und Politisches aus dem Tagebuch eines Korrespondenten*, Holzgerlingen 2001; J. GERLOFF, *Jüdische Siedlungen – Kriegsverbrechen oder Erfüllung biblischer Prophetie?*, Holzgerlingen 2002. Die beiden Bändchen bestehen weitgehend aus Artikeln, die Johannes Gerloff für den „Israelreport“ des von der „Konferenz evangelikaler Publizisten“ (KEP) herausgegebenen Informationshefts *pro. Christliches Medienmagazin* schrieb (und noch immer schreibt). Er betreibt ausserdem die Internetseite www.israelnetz.de.

⁷ Vgl. <http://print.icej.de/archiv/biblischer-zionismus.html>.

⁸ Vgl. den Bericht über das von der christlichen Botschaft in Jerusalem (siehe unten Anm. 10) veranstaltete Laubhüttenfest 2004 von G. BALTES, *Israelfreunde vor neuen Herausforderungen. Wie weit geht die Freundschaft?*, in: *Israelreport* 5/2004 (siehe Anm. 4), S. 6–7. Ähnlich auch H. REUSCH, *Ein Land wird geteilt. Wie „grenzenlos“ ist Israel?*, ohne Ort ³2003 (das 48-seitige Heft kann unter anderem über www.feigenbaum.de bezogen werden), S. 47: Alle, die Israel zu einer Rückgabe oder Teilung des Landes raten oder drängen „machen [. . .] sich reif zum Gericht“.

⁹ Vgl. M. KLOKE, *Mobilmachung im Millenniumsfieber. Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland*, in: *Israel & Palästina* 59 April 2000 (ed. vom Deutsch-Israelischen Arbeitskreis für Frieden im Nahen Osten; vgl. www.dak.org/), S. 25–28.

¹⁰ Die „International Christian Embassy Jerusalem“ wurde 1980 von Dr. Johann Lückhoff gegründet, sein Nachfolger seit 2000 ist Malcolm Hedding. Website: www.icej.org.il; der deutschsprachige Zweig ist unter www.icej.de zu finden.

dem jeweils hochrangige israelische Politiker als Gastredner auftreten. Dieses Engagement für Israel wird von der israelischen Politik also ausdrücklich anerkannt und gewürdigt, auch wenn sich viele der Ambivalenz bewusst sind.¹¹

3. Eine Mittelposition zwischen den genannten Extremen versteht die Rückkehr des Volkes in sein Land als Hinweis auf Gottes Treue zu seinem eigenen Volk und damit als „Zeichen“ (wobei genau diese Terminologie hermeneutisch strittig ist) für dessen bleibende Erwählung. In bezug auf das Land gibt es keine so klare Festlegung wie beim christlichen Zionismus, insbesondere wird hier nicht mit Grenzverzeichnissen usw. operiert.¹² Die politische Gestalt und geographische Dimension der Rückkehr ins eigene Land wird theologisch – wenn überhaupt – als Ausdruck von Gottes Treue zu seinem Volk gedeutet, aber nicht im Sinne einer Erfüllung der prophetischen Rückkehr-Verheissungen. Im Vordergrund steht das Eintreten für eine gesicherte Staatlichkeit Israels, zumeist verbunden mit dem Hinweis auf die politischen Rechte auch des palästinischen Volkes. Viele reformierte Kirchentraditionen können dieser Mittelposition zugerechnet werden, desgleichen die Mehrheit der seit den siebziger Jahren erlassenen kirchlich-protestantischen offiziellen Dokumente zum Verhältnis von Christentum und Judentum.

Der Unterschied zwischen den genannten Positionen zeigt sich ganz konkret daran, dass der Abzug bzw. die Abkoppelung der besetzten Gebiete bei Vertretern der Substitutionstheorie bzw. bei der Mittelposition kein besonderes Echo und schon gar kein besonderes theologisches Nachdenken ausgelöst hat. Demgegenüber wird in Kreisen der christlichen Zionisten intensiv darüber diskutiert, ob der Rückzug theologisch legitim ist oder ob Israel damit gegen Gottes Gebot verstösst, indem es freiwillig Land zurückgibt, das ihm Gott als ewigen Besitz doch zugesagt hat. „Darf Israel die Siedlungen im Gazastreifen aufgeben?“ ist hier eine entscheidende Frage.¹³

4. Eine vierte Position, die meines Erachtens zu Unrecht bei offiziellen Konsultationen in der Regel übergangen wird, ist die des Judenchristentums.¹⁴ Es ist ein Grenzphänomen, weil es seinem eigenen Selbstverständnis

¹¹ Vgl. M. AUMANN, *Juden, Christen, Israel*, S. 220.

¹² Vgl. aber F.-W. MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*, 3 Bände, Gütersloh 1993, 1994, 1996, dort Band II, S. 187–285; P.M. VAN BUREN, *A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part II: A Theology of the People of Israel*, New York 1983 (Nachdruck Lanham 1995), S. 184–209.

¹³ Vgl. *edi/Gesandt zu Israel* 34/4, August 2005, S. 10–11.

¹⁴ Hier ist positiv auf die Studie *Kirche und Israel* der Leuenberger Kirchengemeinschaft zu verweisen (H. SCHWIER [ed.], *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reforma-*

nach sowohl jüdisch als auch christlich ist, während bis heute sich sowohl das Judentum wie das Christentum schwer damit tun, dieses Selbstverständnis als legitim zu akzeptieren. Sieht man mit Hinblick auf die Bedeutung des Landes einmal das Liederbuch der messianischen Gemeinden Israels genauer durch, dann zeigt sich zwar, dass wie in anderen Gesangbüchern auch sehr viele Bibeltex-te gesungen werden, in denen von Jerusalem, vom Land und vom Zion die Rede ist. Wenn man solche Texte in Israel singt, dann haben diese geographischen Bezeichnungen einen realeren Bezug als etwa in einer Berner Kirchengemeinde: Aber auch für die judenchristliche Tradition gilt, dass das Land als besonderes Heils- oder Glaubensgut nicht benannt wird.¹⁵ Baruch Maoz, Leiter der messianischen Gemeinde in Rishon LeZion, fasste seine Position einmal so zusammen:

„Die Endzeit sollte niemals als Richtschnur für menschliches Handeln verwendet werden. Endzeitliche Voraussagen sollen ermutigen, warnen und motivieren, nicht aber unsere Handlungsweise vorgeben. Viele haben sich zu sehr auf endzeitliche Texte gestützt und dabei die Gebote Gottes vernachlässigt und missbraucht, die uns in unseren Beziehungen untereinander leiten sollen“.¹⁶

Ähnlich wie in der palästinensischen Befreiungstheologie ist es die Frage nach der Gerechtigkeit, die hier leitend ist, d. h. hier scheinen Verständigungen möglich.¹⁷ Diesen Äusserungen von israelischen messianischen Juden stehen jedoch andere gegenüber, die eine Aufgabe von biblisch verheissenem Land zugunsten eines Palästinenserstaates radikal ablehnen.¹⁸

torischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Frankfurt a. M. 2004 [= Leuenberger Texte 6]), die das Judenchristentum in Vergangenheit und Gegenwart ausdrücklich in die Überlegungen miteinbezieht, wenngleich es personell bei den Gesprächen nicht vertreten war.

¹⁵ Vgl. *זמרת הארץ לישוע*/Songbook for Messianic Worship, presented by the Peniel Fellowship, Tiberias/Israel 1998. Als Beispiele kann auf Lied 155 (zu Hanukka) und 85 (eine Art Credo-Lied, in dem das Evangelium zusammengefasst ist) verwiesen werden.

¹⁶ B. MAOZ, Der Nahostkonflikt aus politischer und christlicher Sicht, in: A. MEYER (ed.), *Das biblische Land – Israel zwischen göttlicher Verheißung und menschlicher Untreue*, Bettingen 1999, S. 33–49, dort S. 49.

¹⁷ Ein Beispiel dafür ist die Arbeit des christlichen Palästinensers Salim J. Munayer, der die jüdisch-palästinensische Versöhnungsarbeit Musalaha gründete, in der auch judenchristliche Gemeinden beteiligt sind, vgl. S. J. MUNAYER (ed.), *Dem Frieden nachjagen. Menschen im Nahen Osten auf dem Weg zur Versöhnung*, Bettingen 2000.

¹⁸ Zu nennen sind hier unter anderem David Jaffin, Ludwig Schneider und Alice Naumoff, die alle durch Publikationen und Vorträge in deutschsprachigen Kirchen und Gemeinden ein grosses Publikum erreichen. Vgl. dazu auch M. KLOKE, Mobil-machung im Millenniumsfieber.

2. Eine gemeinsame Voraussetzung

Trotz der angedeuteten Unterschiede und Vielfalt lässt sich meines Erachtens eine allen christlichen Traditionen gemeinsame Feststellung hinsichtlich des „Landes Israel“ machen, die für die Fragestellung dieser Tagung grundsätzlich wichtig ist: Weder gab es noch gibt es eine genuin christliche Beanspruchung des Landes im Sinne eines „heiligen Landes“ mit entsprechenden politischen Implikationen. Für den Satz „Das Wohnen im Lande Israel wiegt alle Gebote in der Tora auf“ und die damit verbundene Landtheologie innerhalb der rabbinischen Überlieferung¹⁹ gibt es kein christliches Äquivalent. Es wurde also, mit anderen Worten, nie versucht, eine Art Kirchenstaat auf dem Boden des Heiligen Landes zu errichten mit der Begründung, dieses Land gehöre aus religiös-theologischen Gründen den Christen, sei ihnen von Gott gegeben und müsste darum auch – aus Gehorsam gegenüber Gott – von ihnen ‚in Besitz genommen werden‘ oder ähnlich.

Einige Erläuterungen dazu: Es gibt zwar seit den Tagen von Jesus und Paulus ein durchgehendes Interesse an Jerusalem und dem Land Israel in der christlichen Tradition,²⁰ aber dies ist nicht an Landbesitz im Sinne politischer Herrschaft orientiert. Georg Strecker hat meines Erachtens Recht, wenn er schreibt: „Eine theologische Bewertung des ‚Landes‘ ist für das Urchristentum nicht bezeugt“²¹ und, so lässt sich anschliessen: auch nicht für die christliche Tradition bis zum 20. Jahrhundert. So ist die Zugehörigkeit Pa-

¹⁹ Vgl. dazu V. STOLLE, Der Staat Israel und die christliche Endzeiterwartung, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 16 (1992), S. 67–82, dort S. 76–77; H. LICHTENBERGER, „Im Lande Israel zu wohnen wiegt alle Gebote der Tora auf“, in: R. FELDMEIER/U. HECKEL (ed.), *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Tübingen 1994 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 70), S. 92–107; W. KRAUS, ›Eretz Jisrael‹. Die territoriale Dimension in der jüdischen Tradition als Anfrage an die christliche Theologie, in: M. KARRER/W. KRAUS/O. MERK (ed.), *Kirche und Volk Gottes. Festschrift für Jürgen Roloff zum 70. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 19–41, dort S. 30–36.

²⁰ Vgl. G. STRECKER, Das Land Israel in frühchristlicher Zeit, in: G. STRECKER (ed.), *Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität*, Göttingen 1983 (= Göttinger Theologische Arbeiten 25), S. 195–199.

²¹ G. STRECKER, Das Land Israel in frühchristlicher Zeit, S. 195. Grundlegend dafür war die grosse Arbeit von W. D. DAVIES, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, Los Angeles 1974, vgl. besonders S. 161–376; siehe ausserdem F.-L. HOSSFELD, Die Metaphorisierung der Beziehung Israels zum Land im Frühjudentum und im Christentum, in: F. HAHN et al. (ed.), *Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Bodenheim 1993 (= Bonner Biblische Beiträge 90), S. 13–33.

lästinas zum römisch-byzantinischen Reich meines Wissens nicht aus politischem Interesse religiös überhöht worden. Die Bedeutung des Landes lag (und liegt) hingegen in seiner Zeugenfunktion für das Evangelium. Die biblischen Orte und ihre geographische Konkretheit dienten der Erinnerung des Inkarnationsgeschehens, sie waren und sind gleichsam ein Vademecum gegen den die christliche Theologie immer wieder bedrohenden Dokerismus seit der Gnosis. Vor diesem Hintergrund ist das christliche Pilgerwesen zu verstehen, das spätestens seit dem 4. Jahrhundert das sichtbarste und wirkungsmächtigste Element der christlichen Beanspruchung des Landes Israel darstellt – und zwar für viele christliche Traditionen bis heute.²² Daher richtete sich das christliche Besitzinteresse seit dem Aufkommen des Pilgerwesens auf den ungehinderten Zugang zu ausgewählten sogenannten „heiligen Stätten“ der biblischen Geschichte und der Möglichkeit gottesdienstlicher Feiern an diesen Orten (womit das Interesse an entsprechenden Memorialbauten verbunden ist).²³ Es ist dies also ein eher pragmatisches und partielles Interesse am Land, das nicht von einer umfassenden ‚Land-Theologie‘ motiviert wird. Zu Konflikten kam (und kommt es bis heute) immer dann, wenn dieser ungehinderte Zugang verwehrt wird. Das war einer der Auslöser für die Kreuzzüge²⁴ und ist bis heute einer der Konfliktpunkte zwischen (in

²² Vgl. dazu die „Handreichung“ des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken für eine „Reise ins Heilige Land“ vom August 1983 (= R. RENDTORFF/H. H. HENRIX [ed.], *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: *Dokumente von 1945–1985*, Paderborn, München 1988 [2001], S. 288–303, dort S. 303): „Nicht die einzelnen Stätten als solche, zu denen man reisen kann, sind dinghafte Träger von Heiligkeit. Aber der Auftrag zur Heiligung von Mensch und Welt hat von hier seinen Ausgang genommen. Das Heilige Land trägt seinen Namen vom Auftrag und von der Zusage solcher Heiligung her: ‚Ihr sollt (könnt) heilig sein, denn heilig bin ICH euer Gott‘ (Lev. 19,2).“ In der Fortsetzung wird dann der mit dem Land verbundene Verheissungscharakter betont, der Juden und Christen gilt und auch eine Hoffnung für die Zukunft hat (siehe auch S. 296–297: „Der Christ und der Staat Israel“). Vgl. ferner W. KRAUS/H. H. HENRIX (ed.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band II: *Dokumente von 1986–2000*, Paderborn, Gütersloh 2001, S. 466; ausserdem A. D. MARCUS, *Tempelberg und Klagemauer. Die Rolle der biblischen Stätten im Nahost-Konflikt*, Wien, Frankfurt/M. 2001.

²³ Gerade im Bereich der Pilgerliteratur finden sich Hinweise, die davor warnen, die Bedeutung des Heiligen Landes als Ort besonderer religiöser Erfahrungen zu überhöhen, vgl. die Hinweise auf Hieronymus und Gregor von Nyssa bei Vinzenz Mora, OSB (Dormitio-Abtei, Jerusalem): V. MORA, Christliches Gedächtnis, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 1/1996, S. 25–29.

²⁴ Vgl. C. AUFFARTH, Jerusalem zwischen apokalyptischer Gewalt und ewigem Frieden – Religiöse Motive der Kreuzfahrer, in: A. WIECZOREK/M. FANSA/H. MELLER (ed.), *Saladin und die Kreuzfahrer* [Begleitband zur Sonderausstellung], Mannheim,

erster Linie: katholischen und orthodoxen) christlichen Gemeinden und dem Staat Israel, greifbar insbesondere in Jerusalem, wo in allen politischen Beratungen der Zugang zu den Heiligen Stätten für Christen und Muslime (unter den Voraussetzungen einer jüdischen Hoheit über Jerusalem) bzw. für Juden und Christen (unter den Voraussetzungen einer muslimischen Verwaltung der Altstadt) eine wichtige Rolle spielt. Gleichwohl gilt, dass die christliche Position, anders als die jüdische und muslimische, keine das ganze Land umfassende, religiös motivierte ‚Lehre‘ (Dogmatik, Halacha) besitzt.

Dieser Konsens wird nun allerdings von zwei unterschiedlichen Seiten in Frage gestellt: vom Dispensationalismus einerseits (wobei in erster Linie von Juden eine bestimmte Haltung zum Land erwartet wird, die jedoch christlicherseits anzuerkennen und zu unterstützen ist) und von verschiedenen Neuansätzen innerhalb der neutestamentlichen Theologie, wobei Fragestellungen und Herausforderungen des jüdisch-christlichen Dialogs bei einzelnen Exegeten eine Rolle spielen.²⁵ In beiden Fällen ist ein starkes, auf die

Mainz am Rhein 2005 (= Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen 17; Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Oldenburg 37), S. 37–45; J. RILEY-SMITH, Gründung und Verwaltung der lateinischen Siedlungen in der Levante, in: A. WIECZOREK/M. FANSA/H. MELLER (ed.), *Saladin und die Kreuzfahrer*, S. 47–59: Eine religiös motivierte Inbesitznahme ist nirgends erkennbar.

²⁵ Einige Hinweise müssen hier genügen. In jüngster Zeit hat sich vor allem der lutherische Theologe Wolfgang Kraus für eine Neubesinnung des Landes Israel im Rahmen einer biblischen Theologie eingesetzt (W. KRAUS, ‚Eretz Jisrael‘; W. KRAUS, Das ‚Heilige Land‘ als Thema einer Biblischen Theologie, in: W. KRAUS/K.-W. NIEBUHR [ed.], *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie, mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, Tübingen 2003 [= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 162], S. 251–274). In der Jesus-Forschung gibt es da Ansätze zu einer Neubesinnung auf das Land, wo Jesus mit einer starken Restaurationserwartung (wie sie unter anderem hinter Apg 1,6; Lk 24,21 erkennbar ist) verbunden wird: Die zwölf Jünger als Repräsentanten der zwölf Stämme stehen hier für eine Neuaufrichtung auch der territorialen Dimension des davidischen Reiches (Jesus als Sohn Davids), die sogenannte Tempelreinigung ist der Beginn der messianischen Inbesitznahme des ganzen Landes; die zelotischen und politischen Nebentöne in der Anklage gegen Jesus und seine Hinrichtung durch die Römer können ebenfalls damit verbunden werden. Ein weiterer Aspekt wird aus der frühchristlichen Geschichte und Mission gewonnen, wo möglicherweise ebenfalls eschatologische Landkonzepte im Hintergrund standen, womit zumindest indirekt ein Einfluss dieses Denkens auch auf Jesus möglich erscheint (vgl. M. BOCKMUEHL, Antioch and James the Just, in: B. CHILTON/C.A. EVANS [ed.], *James the Just and Christian Origins*, Leiden, Boston, Köln 1999 [= *Novum Testamentum. Supplements* 98], S. 155–198; unter dem Titel „James, Israel and Antioch“ auch in: M. BOCKMUEHL, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics*, London, New York 2000 [= Grand Rapids/Michigan 2003], S. 49–83).

Gegenwart bezogenes ‚dogmatisches‘ Interesse an der versuchten Wiedergewinnung einer religiösen Geographie sichtbar. Das sollte bei der Bewertung dieser Arbeiten und ihrer Ergebnisse immerhin berücksichtigt werden. Mehrheitlich ist es jedoch weiterhin die Funktion des Landes als „fünftes Evangelium“, die ihm in der christlichen Tradition und Frömmigkeit seine einzigartige Bedeutung verleiht.

Im „overpromised land“ beanspruchen die Christen also *keine* Verheissung für sich, was das Wohnen und Regieren im Land angeht. Wo Christen in der Gegenwart meinen, zum Land Israel und dem Staat Israel theologisch Stellung beziehen zu müssen, da tun sie es ausschliesslich im Hinblick auf das jüdische Verhältnis zum Land.²⁶

3. Die Schwierigkeiten einer christlichen Stellungnahme zu einer jüdischen Frage

Es ist deutlich geworden, dass nur da, wo theologisch von einer bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes ausgegangen wird (oder, wie es der Dispensationalismus formulieren würde: von einer zukünftigen Aufgabe des Volkes Israel im Heilsplan Gottes), auch das Thema von Land und Staat Israel theologischen Rang bekommt. Die Aussage von der „bleibenden Erwählung Israels“ findet sich seit Beginn der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts in einer zunehmenden Anzahl kirchlicher Stellungnahmen zum christlich-jüdischen Verhältnis.²⁷ Das ist bekannt und braucht nicht im Detail wiederholt zu werden. Ich beschränke mich darum auf die damit verbundene Stellung zum Land:²⁸

²⁶ Ich übergehe hier die sozial-ethisch motivierten Verlautbarungen, in denen zu einem gerechten Verhalten gegenüber den Palästinensern aufgefordert wird. Sie sind nicht durch eine besondere Landtheologie motiviert, sondern Bestandteil des weltweiten kirchlichen Engagements für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

²⁷ Vgl. D. GÖRRIG, *Die Wurzel trägt. Israels „bleibende Erwählung“ und die „Mission“ der Kirche*, Frankfurt am Main 2004.

²⁸ Zitiert nach den Wiederabdrucken in R. RENDTORFF/H. H. HENRIX (ed.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band I und W. KRAUS/H. H. HENRIX (ed.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band II. Vgl. dazu auch die Zusammenstellungen bei J. EHMANN, Solidarität mit dem Staat Israel? Der Staat Israel in evangelischen und ökumenischen Dokumenten und Verlautbarungen, in: *Kirche und Israel* 7 (1992), S. 149–160; V. STOLLE, Der Staat Israel und die christliche Endzeiterwartung, S. 73–76.

- Die „Niederländische Reformierte Kirche“ erliess am 16. Juni 1970 eine Handreichung zum Thema „Israel: Volk, Land und Staat“ (R. RENDTORFF/H. H. HENRIX [ed.], *Die Kirchen und das Judentum*. Band I, S. 461–478): Darin wird ausdrücklich gefragt, ob „der Staat Israel für Christen eine besondere Glaubensdimension hat“ (S. 462). In der Antwort wird festgehalten, dass für Israel das Land immer ein wesentliches Element der Erwählung des Volkes gewesen und geblieben ist – nicht als Selbstzweck, sondern als Zeichen für die Völker. Jesus selbst tritt als Glied des jüdischen Volkes auf und bekennt sich zu dessen Bund und Erwählung. Trotz der mehrheitlichen jüdischen Ablehnung Jesu bleibe die Erwählung des Volkes bestehen (S. 468, vgl. S. 473) und damit auch das Band zwischen jüdischem Volk und Land Israel. Diese Beziehung zwischen Volk und Land sieht das Dokument auch im Neuen Testament insbesondere im Hinblick auf die eschatologische Zukunft und die Wiederkehr von Christus vorausgesetzt (S. 469). Die „Wiedervereinigung von Volk und Land“ ist daher auch von Christen als ein Hinweis „auf die besondere Bedeutung dieses Volkes mitten unter den anderen Völkern und auf die bewahrende Treue Gottes“ zu deuten und dankbar und freudig anzuerkennen. Einschränkend wird darauf hingewiesen, dass „die Verheißung Gottes [. . .] der bleibenden Verbundenheit von Volk und Land“ gilt, „aber nicht in gleicher Weise der von Volk und Staat“ (S. 474). Gleichwohl wird die relative Notwendigkeit der jetzigen Staatsform aus pragmatischen Gründen anerkannt und zugleich für theologisch notwendig betrachtet: Weil die „Bejahung der eigenen Staatsform [. . .] auf dem bleibenden Band mit dem Land kraft der Verheißung gegründet ist, also letzten Endes auf Glaubensgründen beruht, kann dies in der christlichen Gemeinde keine Sache freibleibender Diskussion sein. Sonst würde man sich auf einen Weg begeben, auf dem das Neue Testament vom Alten, Gott von der Geschichte und sein Gebot von seiner Gnade gelöst zu werden drohen; damit würde der Glaube spiritualisiert oder ethisiert werden“ (S. 475). Die Ambivalenz des Staates wird deutlich gesehen und benannt, gleichwohl wird – theologisch begründet – diesem Staat ein Sondercharakter in der Staatenwelt zugebilligt, was – soweit ich die Texte gelesen habe – sonst nie der Fall ist. „Auf Grund der Stellung, die eigens das jüdische Volk von Gott her einnimmt, hat auch der Staat Israel eine eigenartige Dimension“ (S. 476). Das Dokument enthält meines Erachtens Ansätze, die für ein dezidiert *theologisches* Verständnis des Staates Israel hilfreich weitergeführt werden könnten. Diese sind aber in den folgenden Erklärungen nicht nur nicht aufgenommen, sondern sogar wieder abgeschwächt, indem sie weitgehend auf die politische Frage reduziert worden sind.
- So wird in der EKD-Studie „Christen und Juden“ vom Mai 1975 (= Christen und Juden I, R. RENDTORFF/H. H. HENRIX [ed.], *Die Kirchen und das Judentum*. Band I, S. 558–578) in einem eigenen Abschnitt zu „Der Staat Israel“ (S. 573–574, nach: „Die beiden Formen jüdischer Existenz“ [S. 572–573], wo es um das Leben im Land bzw. der Diaspora geht) festgehalten: „Juden haben stets im Land Israel und in der Diaspora gelebt; volle Verwirklichung jüdischen Lebens steht jedoch zu allen Zeiten mit dem Land in Verbindung“ (S. 572). Die religiöse Bedeutung des Landes und damit des Staates Israel „für viele Juden“ (diese Einschränkung ist meines Erachtens wichtig) wird ebenso berücksichtigt, wie dass sich der Staat Israel durch seine Namensgebung und seine Gründungsurkunde „ausdrücklich in die biblische Tradition des Judentums und damit in den Zusammenhang der Geschichte des erwählten Volkes“ stellt(e). Dies sei „auch für Christen von Bedeutung“.

Allerdings beschränkt sich dies ausdrücklich auf die christliche Verpflichtung, „den völkerrechtlich gültigen Beschluß der Vereinten Nationen von 1947 anzuerkennen und zu unterstützen, der den Juden ein gesichertes Leben in einem eigenen Staat ermöglichen soll“. Eine Unterstützung der geschichtstheologischen Legitimation wird dagegen vermieden.²⁹

- In den „Überlegungen zum Problem Kirche-Israel“ des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds vom Mai 1977 (R. RENDTORFF/H.H. HENRIX [ed.], *Die Kirchen und das Judentum*. Band I, S. 493–498) wird im Vorwort „die Sammlung vieler Juden in Teilen des verheißenen Landes des Alten Bundes“ als Anlass genommen, über die „Probleme[. . .] des Nahen Ostens“ nachzudenken. Die „religionsgeschichtliche Verbundenheit mit dem Judentum“ erfordere eine Stellungnahme zu diesen Fragen. Der umfangreichste der insgesamt sieben Punkte ist der sechste, mit „Zionismus – Staat Israel“ überschriebene (S. 496–497). Da heisst es unter anderem: „Wir erachten es als Aufgabe der christlichen Kirchen und aller Christen für das Lebensrecht des uns besonders verbundenen jüdischen Volkes und seines Staates einzutreten und Israel in seiner zunehmenden Isolierung beizustehen.“ Daneben steht das Eintreten für die Palästinenser. Die theologische Frage wird nur gestreift: „Manche Christen und viele Juden sehen in der Staatsgründung Israels die Erfüllung biblischer Verheißungen.“ Eine klare Stellungnahme wird hier wie in allen gleichzeitigen Veröffentlichungen vermieden. Der letzte Punkt widmet sich der Frage Jerusalems (Punkt 7). Hier wird, in gut protestantischer Tradition, darauf hingewiesen, dass der Glaube nicht an „sogenannte ‚heilige Stätten‘ gebunden“ ist. Darüber hinaus wird dann aber, sozusagen unter Aufnahme der gesamtchristlichen Tradition, die Bedeutung der Memorial- und Pilgerstätten der Stadt hervorgehoben. Auch hier überwiegt das pragmatische Interesse, während die theologische Anfrage wie bei Punkt 6 in der Schwebe bleibt.
- Auch die Leitsätze der Kommission des reformierten Bundes zum Thema „Wir und die Juden – Israel und die Kirche“, vorgelegt zur Hauptversammlung des Reformierten Bundes vom 27. bis 29. September 1984 (R. RENDTORFF/H.H. HENRIX [ed.], *Die Kirchen und das Judentum*. Band I, S. 616–620), folgen diesem Duktus. So heisst es in Leitsatz VI (S. 619): „Dankbar preisen wir die Treue Gottes, der sein Volk erwählt hat. Wir erkennen, daß die Landverheißung untrennbar mit der Erwählung verbunden ist. Diese Verheißung ist vom Volk Israel festgehalten worden im Land und in der Diaspora, im Festkalender und in der Liturgie. Aufgenommen vom politischen Zionismus, hat dies zur Gründung und Entwicklung des Staates Israel geführt. In unserer Zeit sehen wir in der Rückkehr von Juden ins Land eine Bestätigung der Treue Gottes. In dem allen werden die irdisch-geschichtlichen Dimensionen der Verheißungen Gottes den Christen und allen Völkern nachhaltig vor Augen und ins Bewußtsein gerückt [es folgen als Zitat Jer 23,3; Sach 2,(8)12]. Weil wir als Christen in einem besonderen Zusammenhang mit dem jüdischen Volk stehen, müssen wir – eingedenk unserer Schuld – für das Leben dieses Volkes eintreten. Wir begleiten voll Spannung und Sorge das Leben von Juden im Land Israel und den Weg des Staates Israel. Wir widersprechen allen antijüdischen Bestrebungen, die das Lebensrecht Israels problematisieren. Wir sind aufgerufen, mit

²⁹ Nach V. STOLLE, *Der Staat Israel und die christliche Endzeiterwartung*, S. 74 (mit Anm. 15) sogar ausdrücklich verneint, doch finde ich das von ihm hierfür genannte Zitat in der Dokumenten-Sammlung nicht.

unseren Gebeten und in politischer Verantwortung dem Staat Israel, seiner Lebensgestalt und seiner Entwicklung, besonders in seinen Gefährdungen und Bedrohungen, zugewandt zu sein.“ Auch diese weitergehende Auseinandersetzung mit der Landfrage vermeidet es, eine christlich-theologische Bewertung des Staates Israel bzw. des jüdischen Anspruches auf das Land zu geben.

- Diese Reihe liesse sich fortsetzen, aber fast alle Dokumente weichen der eigentlich theologischen Frage nach der Stellung des Landes für die christliche Dogmatik, insbesondere die Eschatologie, aus. Festzuhalten ist jedoch, dass sich durch die Betonung der bleibenden Erwählung Israels die Frage des Landes mit einer inneren Notwendigkeit stellte. Wer die Erwählung Israels als bleibend anerkennt und darin einen Ausdruck von Gottes Heilshandeln sieht, kann am Land als Teil dieser Erwählung und als Gottes Heilsgabe in diesem Bund nicht vorbeisehen. Die genaue Bestimmung ist jedoch mit einer Reihe von Schwierigkeiten verbunden, die zum Teil auch deutlich gesehen werden.

Die in den Dokumenten der ‚mittleren‘ Phase³⁰ erkennbare Zurückhaltung im Hinblick auf eine theologische Bestimmung des geographischen Aspekts des Staates Israel ist in den jüngeren Verlautbarungen erkannt und ausdrücklich benannt worden. So hat sich die Lutherische europäische Kommission Kirche und Judentum (LEKKUJ) zwischen 1991 und 1995 in fünf Tagungen mit der Frage nach der „theologischen Bedeutung des Landes Israel für den christlichen Glauben“ beschäftigt,³¹ und zwar ausgehend von der Erklärung der Lutherischen europäischen Kommission Kirche und Judentum, in der es hiess: „Wir glauben, daß Gott in seiner Treue Israel durch die Geschichte geführt und es durch die jüdische Glaubensstradition als Volk bewahrt hat. Wir sehen in der Heimkehr in das Land der Väter ein Zeichen der Bundestreue Gottes“ (S. 462).

³⁰ Ich meine, dass sich drei Phasen der kirchlichen Stellung zu Israel unterscheiden lassen, die sehr stark von den politisch-historischen Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts geprägt sind: eine frühe Phase von 1948 bis Anfang der siebziger Jahre, in dem das Geschehen der Schoah und das ‚an ein Wunder grenzende‘ Überleben Israels in den Kriegen von 1948 bis 1967 im Vordergrund stand; dann die mittlere Phase, eingeleitet durch den Yom-Kippur-Krieg 1973 und den damit verbundenen Wechsel in der israelischen Politik und damit einhergehend der Beginn der Besiedlungspolitik in den eroberten Gebieten. Der Ton in dieser Phase ist kühler, die Haltung zum jüdischen Volk wird getrennt von der Solidarität mit dem Staat Israel; erst mit dem ersten Golfkrieg und der damit verbundenen existentiellen Bedrohung Israels als einer Nation änderte sich die Haltung wieder, zumal durch die Kriege in Ex-Jugoslawien auch in Europa die Bedrohung durch den militanten Islam stärker wahrgenommen wurde und so Israels schwierige geo-politische Lage eher verstanden wurde.

³¹ Vgl. den Arbeitsbericht in W. KRAUS/H.H. HENRIX (ed.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band II, S. 462–469.

Übereinstimmung bestand in der Kommission über die Bedeutung Israels als „Schauplatz“ der biblischen Geschichte und damit verbunden als Ort der vertieften Erinnerung, d. h. die Bedeutung als Memorial- und Pilgerstätte wurde noch einmal betont. Strittig blieb jedoch – weshalb am Ende der fünfjährigen Beratung auch keine Erklärung, sondern ‚nur‘ ein Arbeitsbericht stand –, ob das Land darüber hinaus „theologische Bedeutung“ habe. Eine Seite lehnte eine theologische Bedeutung des Landes rundweg ab, weil der christliche Glaube nur „an das Wort Gottes gebunden [sei] und an keinen wie auch immer gearteten historischen Ort“. Zur Begründung wurde dabei auf die relative Unwichtigkeit der Landverheissung im Neuen Testament verwiesen. Dieser Position wurde jedoch entgegengehalten, dass die Offenbarung Gottes zwar durch das Wort geschehe, sich aber immer ganz konkret verlebliche in einzelnen Personen und so auch im Volk Israel und dem ihm verheissenen und gegebenen Land. Ein möglicher ‚lutherischer‘ Ausgleichsversuch wurde unternommen, indem Kategorien der Abendmahlslehre auf das Land übertragen wurden: So wie das Verheissungswort und der Glaube die Elemente von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi transformieren, so transformiert der Glaube auch das Land Israel in ein heiliges Land: „Wie für Israel durch die Heilsgabe der Verheißungen und Gebote das Land geheiligt wird, so wird dieses Land für Christen auch durch die Heilsgabe des Glaubens an Jesus Christus im Vollzug des Glaubens zum heiligen Land.“ Es folgt noch eine weitere Reihe von meines Erachtens problematischen Sätzen, die alle versuchen, eine höhere Bedeutung des Landes für die christliche Tradition zu fundieren, deren Notwendigkeit nicht einsichtig ist. Theologisch und historisch nötig ist nichts dazu, dem Land einen besonderen Heiligkeitscharakter zuzuschreiben. Dieses Bemühen erscheint mir als ein wenig hilfreiches Unterfangen, sich jüdischem Denken im Hinblick auf das Land allzu eng anzunähern (wobei ich nicht sicher bin, ob das jüdische Verständnis damit angemessen getroffen ist).

Damit läutet dieses Dokument eine neue Runde ein, bei der offenbar die Erfahrungen des ersten Golfkrieges im Hintergrund stehen (siehe oben Anm. 30). Es wird versucht, dem Land Israel eine stärkere theologische Bedeutung zu geben im Bemühen um eine intensivere Solidarität mit dem *Volk* Israel im *Staat* Israel. Das geht auch aus den anschliessenden Bemerkungen zum Verhältnis „Christen und der Staat Israel“ hervor. Dabei wird zwar die Gefahr gesehen, dass theologische Positionen politisch instrumentalisiert werden, aber die Trennung zwischen theologischen und politischen Fragestellungen wird als „nur begrenzt glaubwürdig“ dargestellt. Auch hier zeigt sich: Es stehen am Ende mehr offene Fragen als Antworten.

Das trifft auch für die neue Studie der EKD, *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, ed. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2000, zu, in der ebenfalls ein ausführlicher Abschnitt (4.6.) über „Israel – Land und Staat“ enthalten ist (S. 81–88). Der erste Punkt (4.6.1.) formuliert die Frage „Warum geht uns das Thema an?“ und gibt als Antwort:

„Die Existenz des Staates Israel, der in seiner Gründungsurkunde und mit seinem Namen ausdrücklich an biblische Traditionen anknüpft, macht es Christen unmöglich, von Israel so zu sprechen, als handle es sich dabei um eine Größe der Vergangenheit.“

Es ist also zunächst eine heuristische Funktion, die der Staat Israel für Christen haben soll, indem er daran erinnert, dass es „Israel“ (gemeint ist als Volk und Religionsgemeinschaft) *noch* gibt. Das ist nicht gerade eine gewichtige Antwort. Und so heisst es weiter: „Der moderne jüdische Staat fordert Christen dazu heraus, über ihr Verhältnis zum jüdischen Volk nachzudenken.“ Auch das ist noch sehr allgemein formuliert, und auch dazu (wie zur ersten Antwort) bedürfte es des Staates Israel nicht. Der Grund für die erkennbare Zurückhaltung in diesen Passagen wird deutlich am zweiten Abschnitt: „Für arabische Christen allerdings stellen Existenz und Politik des Staates Israel das größte Hindernis auf dem Weg zu einer theologischen Neuorientierung im Blick auf das Judentum dar.“ Hier ist plötzlich von „Existenz *und* Politik“ die Rede, erkennbar aus dem Bemühen formuliert, es allen recht zu machen.³² Einer eigentlich theologischen Argumentation wird ausgewichen, und man bekennt sich ausdrücklich dazu. Der letzte Satz von „4.6.1 Warum geht uns das Thema an?“ lautet: „Umstritten ist, ob es für Christen theologische Gründe gibt, für den Staat Israel besonders einzutreten, und welche Bedeutung für sie das Land der Verheißung hat.“³³ Es folgt entsprechend

³² Mit derselben Schwierigkeit kämpft auch die oben Anm. 4 erwähnte Studie der Leuenberger Kirchengemeinschaft, die in ihrem 3. Teil „Die Kirche in Israels Gegenwart“ unter 1.1.3 plötzlich den Sprachgebrauch im Hinblick auf „Israel“ von einem theologischen hin zum politischen, auf den Staat Israel bezogenen, verändert (immerhin angedeutet in der Einleitung S. 13). Das ist der einzige Punkt, wo der Staat überhaupt erwähnt wird. Auch hier findet sich der Hinweis, dass eine mögliche theologische Bedeutung der Staatsgründung Israels unter Christen kontrovers ist, eindeutig wird jedoch „jede direkte politische Inanspruchnahme der biblischen Landverheißungen“ zurückgewiesen (S. 75).

³³ Vgl. als dispensationalistische Gegenposition dazu E. SCHRUPP, *Israel in der Endzeit. Heilsgeschichte und Zeitgeschehen*, Wuppertal, Zürich 1991 (³1992 als R.-Brockhaus Taschenbuch): S. 48–62. Hier heisst es unmissverständlich: „Wir erleben Israels Rückkehr in sein Land als ein »Endzeitzeichen ersten Ranges«, als Zeichen für die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes“ (S. 49; in diesen Kreisen wird der

„4.6.2. Widerstreitende theologische Positionen“, bei der verschiedene kirchliche Stellungnahmen zum Thema Staat Israel kurz vorgestellt werden. Unter anderem wird auf den Beschluss der Hauptversammlung des Reformierten Bundes 1990 hingewiesen, wo aus dem „besonderen Zusammenhang“ heraus, in dem Christen mit dem jüdischen Volk stehen, formuliert wurde, dass Christen „voll Hoffnung und Sorge das Leben der Juden im Land Israel und den Weg des Staates Israel“ begleiten. Einschränkend heisst es aber auch dazu in den Erläuterungen:

„Dies bedeutet nicht, daß wir in der Existenz des Staates Israel unmittelbar die endzeitliche Erfüllung der Verheißungen erkennen könnten. Es bedeutet aber ausdrücklich, daß wir denen widersprechen, die Israel als Volk, Israel als Land und Israel als Staat aus den Fragen des Glaubens und der Theologie fernhalten möchten.“

Diesen Formulierungen ist anzumerken: Das Problem wird gesehen, aber keine Lösung gefunden. Israel ist mehr als nur einfach ein weiterer Staat auf der Landkarte, aber er ist nun eben auch nicht so ohne weiteres der Vorbote des endzeitlichen Reiches Gottes in dieser Welt. Die theologische Schwierigkeit liegt darin, inwieweit einzelnen historischen Ereignissen eine heils- bzw. offenbarungsgeschichtliche Dignität zuerkannt werden kann bzw. soll. Ist dies, wenn überhaupt, nur bzw. wenigstens im Hinblick auf die Geschichte Israels möglich bzw. nötig? Oder gilt dies auch für die Geschichte Polens, Deutschlands, der Vereinigten Staaten?³⁴

Beschluss der Rheinischen Landessynode von 1980, besonders These 4, wonach 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“ [zitiert S. 78] sehr positiv rezipiert). Als weiteres bestätigendes ‚Zeichen‘ gilt die Fruchtbarmachung der Wüste durch jüdische Besiedlung: „Hier erfüllen sich prophetische Aussagen“ (S. 56). Ebenfalls in vollem Wortlaut abgedruckt ist die Unabhängigkeitserklärung Israels vom 14. 5. 1948 (S. 57–61), bei der besonders der Passus über die Propheten für diese Kreise wichtig ist: „Der Staat Israel wird der jüdischen Einwanderung und der Sammlung der Juden im Exil offenstehen. Er wird sich der Entwicklung des Landes zum Wohle aller seiner Bewohner widmen. Er wird auf Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden im Sinne der Visionen der Propheten Israels gestützt sein.“ Obligatorisch in dieser Literatur ist jeweils auch ein Abschnitt über „Die Frage nach Israels Grenzen“ (S. 61–62). Hauptbelege dafür sind Gen 15,18; Jos 1,4; Ez 47,15–20, vgl. dazu auch E. SCHRUPP, *Israel und das Reich des Islam. Zeitgeschehen im Licht biblischer Heilsgeschichte. Endzeitliche Perspektiven*, Wuppertal, Zürich 1992 (²1992 als R.-Brockhaus Taschenbuch 475): S. 21–27 und öfter. Nach Schrupp ist das heutige Israel jedoch ‚heilsgeschichtlich‘ nicht verpflichtet, dieses Gebiet schon jetzt zu erobern.

³⁴ Die Diskussion um die theologische Würdigung der Wiedervereinigung Deutschlands als einem Geschenk Gottes, wie sie vor allem von konservativen und evangelikalen Kreisen vertreten wird, zeigt, wie schwierig es ist, einzelne historische Ereignisse in Gottes ‚Plan‘ zu verorten.

Punkt 4.6.3. behandelt darum die Folgerungen aus dem Theologumenon des ungekündigten Bundes für „das Land der Verheißung“. Hier wird betont, dass Gottes Bund mit Israel, wie er durch Abraham und Mose Gestalt gewonnen hat, und die Landgabe in einem unauflösbaren Zusammenhang stehen. Das wird bestätigt durch die prophetische Botschaft, die den menschlichen Bundesbruch mit dem Exil bedroht und nach dessen Eintritt die Wiederannahme durch Gott mit der Rückkehrverheissung verbindet. Darum kann auf eine „theologische Deutung der Rückkehr der Juden ins Land und der Gründung eines Staates, der den Namen Israel trägt“, nicht verzichtet werden (S. 86). Der Einwand, dass das Land im Neuen Testament keine Rolle spiele, wird ausdrücklich zurückgewiesen, weil die jüdische Bibel (das christliche Alte Testament) für Christen seinen eigenen theologischen Wert auch dort habe, wo das Neue Testament nicht ausdrücklich Bezug darauf nimmt.³⁵

Der Abschnitt über Israel endet (4.6.4.) mit Konsequenzen: Darin wird einerseits festgehalten, dass einer „Verabsolutierung des Landes“, wie sie von nationalreligiösen Kräften in Israel, „aber auch von manchen christlichen Zionisten betrieben wird“, aus dem Geist der Propheten Israels zu widersprechen ist. Andererseits wird denen eine Absage erteilt, die „behaupten, dass geschichtliche Ereignisse – besonders wenn sie das jüdische Volk betreffen – für den christlichen Glauben nicht relevant seien“ (S. 87–88). Ausdrücklich wird die Rückkehr ins Land mit der Verheissung eines neuen Himmels und einer neuen Erde verbunden: „Dass Israel in Frieden leben soll nach seiner Verheißung wird dadurch ebenso Teil des christlichen Glaubens wie die Utopie von einer Welt, in der sich die Wölfe bei den Lämmern lagern.“

Hier müsste eine gründliche Diskussion meines Erachtens ansetzen, denn hier wird deutlich, dass es letztlich hermeneutische Fragen sind, die vor einer Stellungnahme jedweder Art geklärt werden müssen. Im Grunde geht es um die alte Frage nach dem Verhältnis von Gottes Geschichte in, mit und unter den Bedingungen der (profanen) Menschheitsgeschichte bzw. um die Relation von Heils- und Weltgeschichte und die Erkenntnismöglichkeit dieser besonderen Heilsgeschichte. Damit verbunden ist die übergreifende systematisch-theologische Fragestellung, inwieweit es theologisch überhaupt sinnvoll bzw. legitim ist, dass eine Religionsgemeinschaft eine andere in ihren

³⁵ Vgl. dazu W. KRAUS, Das ‚Heilige Land‘ als Thema einer Biblischen Theologie, S. 272–274 unter Aufnahme von U. LUZ, Ein Traum auf dem Weg zu einer Biblischen Theologie der ganzen Bibel. Ein Brief an Peter Stuhlmacher, in: J. ÅDNA *et al.* (ed.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1997, S. 279–287, dort S. 285.

spezifischen Interessen unterstützt. Anders gesagt: *Kann* die Kirche (und erst dann die Frage: *soll* sie auch, was sie kann?) von dem ihr gegebenen Auftrag her Israels Beanspruchung des Landes aufgrund der Israel gegebenen Verheissungen theologisch unterstützen? Es geht also zunächst und zuvorderst nicht um eine politische Solidarität mit dem Staat Israel, sondern um die *theologische* Frage nach der Angemessenheit eines solchen Eingreifens und Bewertens in die Belange einer anderen Religionsgemeinschaft. Zumal in diesem Fall die Bejahung des religiösen Anspruchs des Judentums einhergeht mit der Ablehnung des gleichfalls religiös motivierten Anspruchs des Islams auf das Land Israel.

4. Epilog: das hermeneutische Problem

Für eine christliche Position zu den religiösen und den damit untrennbar verbundenen politischen Besitzansprüchen im Heiligen Land ist es unerlässlich, zuerst aufgrund der eigenen normativen Tradition zu klären, was zu dieser Frage gegebenenfalls ausgesagt werden kann und muss. Das ist grundlegend, aber doch in manchen Kreisen weit weniger selbstverständlich, als man annehmen sollte. Gerade sogenannte ‚bibeltreue‘ Kreise kennen in bezug auf das Land und Israel einen Umgang mit der Bibel, als ob es das Neue Testament nicht gäbe (was in „Kirche und Juden III“ ganz ähnlich behauptet wird, siehe oben zu 4.6.3.). Dieser auf bestimmte prophetische Partien bezogene partielle Fundamentalismus (andere alttestamentliche Texte werden mit grösster Selbstverständlichkeit, jedoch zumeist ohne jede hermeneutische Absicherung, hinsichtlich ihrer Gegenwartsrelevanz relativiert) bildet die Basis des sogenannten christlichen Zionismus. Gleichwohl muss sich auch eine solche Position, wenn sie sich als „christlich“ bezeichnet, am Neuen Testament messen lassen. Aber auch die von einzelnen Vertretern des christlich-jüdischen Dialogs vertretene Landtheologie wäre daraufhin zu überprüfen, ob sie den bisherigen Konsens im Hinblick auf die relative Bedeutungslosigkeit des Landes für Jesus und das frühe Christentum zu Recht in Frage stellt oder ob hier nicht zu stark (vermeintlichen) jüdischen Erwartungen entsprochen wird. Eine Lektüre und Beanspruchung des Alten Testaments ohne den neutestamentlichen Verstehenshorizont und an diesem vorbei, d. h. an Christus vorbei, kann dagegen nicht als *christliche* Stellungnahme zu diesem Thema gelten. Ohne ins Detail gehen zu können, sind meines Erachtens folgende Punkte im Auge zu behalten, wenn man zu einer neutestamentlich begründbaren christlich-theologischen Position gelangen will:

1. Das Christusergebnis ist für die neutestamentlichen Autoren der Brenn- und Zielpunkt der biblischen Prophetie. Es kann darum aus christlicher Perspektive keine Erfüllung alttestamentlicher Verheissungen an diesem Zielpunkt vorbei geben. Es ist das Prisma, in dem alle Strahlen gebündelt und gebrochen werden. Und wenn einzelne Strahlen durch dieses Prisma hindurch nicht ausgefiltert, sondern durchgeleitet werden, dann sind sie dennoch verwandelt und können nicht betrachtet werden *etsi Christus non daretur*. Das gilt auch für den theologischen Umgang mit den Landverheissungen (vgl. etwa die Aufnahme von Gen 12ff. in Hebr 11,8–16).
2. Dass diese Perspektive eine christliche ist, habe ich hervorgehoben. Dass jüdische Theologie und jüdischer Glaube mit den Verheissungen anders umgehen und sie anders deuten, ist ebenfalls deutlich und legitim. Aber es ist meines Erachtens nicht hilfreich und theologisch auch nicht angemessen, wenn christliche Zionisten einerseits oder Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs andererseits im Gespräch mit Israel diese dezidiert neutestamentliche Sichtweise ausser Betracht lassen. Dann bestätigen sie nur, was Israel schon weiss. Aber sie bringen in den Dialog (und in den politischen Konflikt, der ja gerade mit der religiösen Geographie argumentiert) nicht ein, was ihnen als Glaubensgut und heilsgeschichtlicher Erkenntnis aufgetragen und anvertraut ist.
3. In der eschatologischen Erwartung nähert sich christliche Hoffnung am stärksten dem Thema des Landes wieder an, indem darin auch aus neutestamentlicher Perspektive Jerusalem im Mittelpunkt stehen wird.³⁶ Jerusalem wird nach Lk 21,24 von den Heiden zertreten, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sein werden. Verbunden ist damit bei allen drei Synoptikern das Gleichnis vom Feigenbaum: Wenn er wieder grünt, dann beginnen diese Ereignisse sich zu erfüllen (Mk 13,28–32 parr. Mt 24,32–36; Lk 21,29–33, vgl. Lk 13,6–9). Der Feigenbaum kann hier als Metapher für Israel als Gottesvolk gesehen werden (vgl. Hos 9,10; Joel 1,7, immer in Verbindung mit dem Weinstock, vgl. Jes 5,1–7), so dass es durchaus legitim ist, die Errichtung des jüdischen Staates Israel als ein Geschehen zu interpretieren, das die Erfüllung der Zeiten als Teil auch der christlichen Hoffnung näher bringt. Und in diesem Kontext *kann* auch die Rückkehr Israels in das verheissene Land eine neue Bedeutung bekommen. Aber das ist ein Rahmen, den das Neue Testament bestimmt. Und darin besitzen genaue geographische Grenzziehungen keine Bedeutung. Ob ganz Jerusalem in israelischer Hand ist oder nur ein Teil

³⁶ Vgl. die oben unter 3. erwähnte Handreichung der Niederländischen Reformierten Kirche vom 16. Juni 1970.

oder ob Jerusalem wie zur Zeit Jesu unter einer fremden Herrschaft steht, ist unerheblich. Wenn Juden in Judäa und Samaria, auf den Bergen Israels, unter palästinensischer statt unter israelischer Herrschaft leben, hält das die Verheissungen Gottes nicht auf, noch werden dieselben dadurch beschleunigt, dass Israel die Gebiete annektiert – das muss dem christlichen Zionismus gegenüber, aber auch im Hinblick auf manche problematischen Sätze bei Friedrich-Wilhelm Marquardt oder Karl van Buren klar und eindeutig akzentuiert werden.

4. Eine solche Haltung steht nicht im Widerspruch zur Respektierung des jüdischen Glaubensgehorsams als *jüdischer* Ausdruck der Treue zu Gott im Hinblick auf das dem Volk Israel verheissene Land. Dass jüdischer Glaube das ganze Land und die Herrschaft darüber als (Auf-)Gabe Gottes und Zeichen der Erwählung begreift, ist als legitime *jüdische* Position zu würdigen und auch gegenüber Angriffen zu verteidigen (wobei die Varianz jüdischer Stellungnahmen zur Landfrage nicht übersehen werden sollte). Geklärt werden muss dann aber, inwieweit diese Respektierung einer fremden Glaubenstradition auch gegenüber dem Islam und seinem religiös begründeten Anspruch auf das Land gilt und wie gegebenenfalls auf eine doppelte Beanspruchung zu reagieren ist.
5. Diese Respektierung schliesst jedoch eine anderslautende *christliche* Position gerade nicht aus, sondern ein. Christen zeigen ihre Liebe gegenüber Israel am besten darin, dass sie von ihren, in Jesus Christus gegründeten und durch den Heiligen Geist ermöglichten Einsichten in die Geschichte Israels von den Anfängen bis in die Gegenwart her *berichten*. Weil es derselbe Gott ist, den Juden und Christen – wenngleich aufgrund unterschiedlicher Offenbarungserfahrungen unterschiedlich – verehren, darum hat die christliche Erkenntnis dieses einen Gottes und seines Wortes dieselbe Dignität und denselben Anspruch, in einem gegenseitigen Gespräch gehört zu werden.
6. Dabei gilt festzuhalten, dass dieses gegenseitige Hören nur freiwillig geschehen kann. Israel braucht nicht auf das Hören, was Christen mit dem Gott Israels erfahren und von ihm verstanden haben. Umgekehrt sind Christen nicht verpflichtet, jüdische Gotteserfahrung und -erkenntnis unterschiedslos für den eigenen Glauben als normativ anzuerkennen. Für beide Seiten gilt jedoch, dass die intensive Beschäftigung mit den Erfahrungen und Erkenntnissen des je anderen für das eigene Erfahren und Erkennen wichtig werden kann, so dass dieses Aufeinanderhören ausdrücklich zu fördern ist.
7. Eine christliche Position zur Landfrage im Hinblick auf den geopolitischen Konflikt kann und soll meines Erachtens nicht mehr als die beiden

anderen grossen Religionen, die sich ebenfalls auf Abraham berufen, daran erinnern, es ihrem Stammvater gleichzutun: Er glaubte an die Verheissung, dass Gott ihm dieses Land geben würde. Aber er begnügte sich, als Fremdling in diesem Land zu leben, den Frieden zu suchen, sein Recht vernünftig und pragmatisch einzuhandeln und auf die Anwendung von Gewalt um des Landes willen zu verzichten.³⁷ Die Bereitschaft, um des Friedens und der Liebe willen im Vertrauen auf Gottes unbegrenzte Möglichkeiten nachzugeben – auch da, wo man vermeintlich im Recht ist, ist der genuine Beitrag, den das Neue Testament in diesem Konflikt beitragen kann (vgl. nur Mt 5,5.40–41). Von Abraham lernen heisst in diesem Fall, nachgeben lernen um des Friedens willen. Wir würden klein von Gott denken, wenn wir seine Verheissungen für sein Volk abhängig machten von bestimmten geopolitischen Entscheidungen. Dagegen spricht nicht nur die biblische Vätergeschichte, sondern auch das Zeugnis des Neuen Testaments.

³⁷ Vgl. unter anderem Gen 13,1–18; 23; 26,12–33. Das Verhältnis der Erzväter zur Landverheissung und zum Land bietet Modelle des Zusammenlebens und der Konfliktvermeidung, deren Potential noch lange nicht ausgeschöpft ist.