

Vierter Teil | Skizzierung einer katholischen Theologie des Landes

Die theologische Analyse des Landes unter Einbezug kulturwissenschaftlicher Theorien in den Kapiteln 7 (*spatial turn*) und 8 (ANT) hat eine große neue Spannweite an Perspektiven zur Landthematik für die katholische Theologie ermöglicht. Anhand des *spatial turns* kann das Land als Raum beschrieben werden – als ein Raum, der von Akteur:innen immer wieder neu produziert wird, wodurch das Konzept Land selbst weiterentwickelt wird. Bei der Frage nach Land und Staat Israel treffen unterschiedliche Raumkonzeptionen aufeinander. Gleichzeitig wird der Raum selbst zu einer Analysekategorie. Mit Hilfe der ANT kann das Land wiederum selbst als ein Akteur aufgezeigt werden. Methodisch setzt die ANT auf Deskriptionen – so können beispielsweise vier bedeutende Assoziationslinien (Bund, Volk/jüdische Identität, Staat und Palästinenser:innen) genauer herausgearbeitet werden.

In einem weiteren Schritt wird nun ein explizit katholisch ekklesiologischer Blick (Kapitel 9) auf die Fragestellung nach der theologischen Positionierung zum Konzept »Land Israel« in der Rezeption von NA geworfen. Die Ekklesiologie, verstanden als »Brücke für das jüdisch-christliche Verhältnis«¹, bietet sich, so Rutishauser, als theologische Verortung einer katholischen Theologie des Landes an. Ausgangspunkt dafür ist die katholische Bundestheologie: Nachdem die Frage nach dem Land als einem Element des Bundes bereits bearbeitet wurde (Kapitel 2.2), zeigt sich, dass in bisherigen katholischen Bundestheologien jüdische Bundesdeutungen nicht bzw. nur sehr selten miteinbezogen wurden. So konstituiert die Frage nach dem Land eine theologische Leerstelle innerhalb der katholischen Theologie. Anschließend daran wird *erstens* die Metapher »Israel als Zeichen«, die in bisherigen christlich theologischen (katholischen und evangelischen) Arbeiten als mögliche Zugangsweise zu einer Theologie des Landes verwendet wurde, analysiert. *Zweitens* wird mit der *Theology of Belonging* von Pawlikowski ein weiteres Modell aus der katholischen Theologie unter dem Blickwinkel des *spatial turns* und der ANT

1 Rutishauser, Theologische Gedanken, 149.

neu diskutiert. Das Kapitel führt zu einer ersten Annäherung an eine mögliche katholische Theologie des Landes.

In weiterer Folge wird im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialoges eine doppelte Frage der *Anerkennung* (Kapitel 10) aufgeworfen: Einerseits wird dabei konkret nach einer *Anerkennung des Landes* als *Glaubensinhalt* des Judentums gefragt, andererseits aber die viel grundlegendere Frage nach der *Anerkennung einer anderen Religionsgemeinschaft* als gleichberechtigter *Dialogpartner* gestellt. Dafür wird insbesondere der Anerkennungsbegriff nach *Axel Honneth* theologisch aufgegriffen. Das Kapitel wird zu einem vertieften Verständnis, was »Anerkennung« im Dialog bedeuten kann, beitragen. Anschließend werden im Fazit dieser Arbeit Kriterien entwickelt, wie heute in der fast 60jährigen Rezeption von NA, verantwortet in einem jüdisch-christlichen Dialog aus katholisch-theologischer Perspektive über das Land gesprochen werden kann, und welche theologischen Konsequenzen dies für die katholische Kirche und Theologie hat.

9. Ein katholisch ekklesiologischer Blickwinkel

9.1 Die Bundestheologie als Bestandteil der katholischen Ekklesiologie

9.1.1 Das leitende semiotische Konzept: Der Bund

Eine Reihe an katholischen Dokumenten und Verlautbarungen in der Rezeption von NA heben die gewichtige Bedeutung des Topos *ungekündigter Bund* hervor. Bereits NA 4 betont, dass Bund, Gesetz, Gottesdienst und Verheißungen dem Volk Israel gehören. Die Analyse in Kapitel 2.2 hat gezeigt, dass der Topos des *ungekündigten Bundes* ein bedeutender Faktor für den Zugang der katholischen Kirche zum jüdisch-christlichen Dialog geworden ist. Erstmals von *Johannes Paul II.* bei seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland sowie die Rabbinerkonferenz im Jahr 1980 verkündet, wird er wiederholt aufgegriffen: beispielsweise im Katechismus der Katholischen Kirche ab 1993 (»[...] (d)er Alte Bund ist nie widerrufen worden.«¹), im Schreiben »Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel«², sowie von G&C³. Theologisch bestehen dabei einige Leerstellen:

- Jüdische Deutungen des Bundes bleiben fast gänzlich unberücksichtigt. Damit wird auch keine Verknüpfung zwischen Bund und Land hergestellt, obwohl im Schreiben »Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel« dennoch erste Anknüpfungspunkte aufgezeigt werden (Kapitel 2.2). Der Topos des *ungekündigten Bundes* erlangt für den Dialog sowie für die katholische Kirche selbst weite Bedeutung,⁴ ohne dass ein Bezug zum Land hergestellt wird.
- Eine theologische Qualifizierung des *ungekündigten Bundes* von Seiten der katholischen Theologie ist bisher ausgeblieben. *Franziskus* betonte in EG: »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249). Für *Hoff* stellt dies einen Satz von

1 Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Odenbourg 2005, Nr. 121.

2 Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk, Art. 86.

3 Beispielsweise G&C 35.

4 Vgl. dazu beispielsweise die ausführliche Erläuterung des Bundes im jüngsten Dokument der *Kommission G&C*, insbesondere 23f., 27, 32f., 36f., 39.

»offenbarungstheologischem Rang«⁵ dar, indem ausdrücklich lehramtlich festgehalten wird, dass Gott weiterhin in Israel wirkt.⁶

- So bleibt in weiterer Folge auch die soteriologische Frage offen,⁷ denn das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus konstituiert eine bleibende Differenz im Dialog. Dazu wird in BJR geschrieben: »Der grundlegende Glaube des Christentums, der in der Person ›Jesu als der Messias‹ und als zweite Person des ›dreieinen Gottes‹ seine Mitte hat, schafft eine unüberbrückbare Trennung zum Judentum.« (BJR 186) Bis heute ist nicht abschließend erörtert, wie theologisch das christliche Bekenntnis zu Jesus als Messias mit dem in den letzten Jahrzehnten seit NA gewachsenen Bewusstsein für den *ungekündigten Bund* Gottes zusammengebracht werden könne: »Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch ausser Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründtiefes Geheimnis Gottes.« (G&C 36)

Die Analyse jüdischer Perspektiven auf das Land Israel (Teil II) hat den Bezug zwischen Bund und Land ausführlich dokumentiert, die Untersuchung aus katholischer Perspektive auf das Land als Teil des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel (Kapitel 2.2) wiederum zeigte die fehlende kirchliche Bezugnahme auf jüdische Deutungen. Daher wird nun in einem ersten Schritt noch einmal zusammenfassend auf ausgewählte jüdische Deutungen des Bundes eingegangen:

(1) Im orthodoxen jüdischen Dokument BJR wird in der Präambel der Bund Gottes mit Israel als ewiger Bund charakterisiert: »Und doch, *Lügt der Ewige Israels nicht* (Samuel 15,29) und Sein ewiger Bund mit dem Volk Israel zeigte sich immer wieder: trotz größter Widrigkeiten hat unser Volk durchgehalten.« (BJR 177, H.i.O.) BJR betont die erneute Manifestation des Bundes nach der Shoah; rückführbar auf das Wiedererwachen des jüdischen Bewusstseins:

5 Hoff, Gegen den Uhrzeigersinn, 124.

6 Vgl. ebd.

7 Es handelt sich hierbei, um die *christliche* soteriologische Frage, ob Jüd:innen Anteil am Heil haben. Diese Frage stellt sich für Jüd:innen nicht in der gleichen Weise. Vgl. dazu: Neuhaus, David, *Salvation and the Jews*, in: ChiSt 60 (2) (2022) 4–9, hier: o. S. Verfügbar unter: https://issuu.com/chicagostudies/docs/cs_spring_summer_2022_complete_issue (13.02.2026). »In dialogue with the Jews, it is important to realize that the question of salvation is a very Christian one; Jews tend not to debate the question ›who is saved?‹« (Ebd.) Da jedoch für die Fragestellung dieser Arbeit die Bedeutung des Bundes in Verknüpfung mit dem Land bedeutend ist, wird auf das soteriologische Problem an dieser Stelle nicht weiter eingegangen. Vgl. zu einer ausführlichen Analyse zur universalen Heilsbedeutung Christi und dem »ungekündigten Bund« z.B. Hoff, Gegen den Uhrzeigersinn, 96–98.

Nach den finstersten Stunden seit der Zerstörung unseres Heiligen Tempels in Jerusalem, als sechs Millionen unserer Brüder grausam ermordet wurden und die Glut ihrer Gebeine im Schatten der Krematorien der Nazis schwelte, zeigte sich Gottes ewiger Bund erneut, als die Überlebenden des Volkes Israels ihre Kräfte sammelten und auf wunderbare Weise das jüdische Bewusstsein wieder zum Leben erweckten. In der Diaspora entstanden wieder Gemeinden und viele Juden folgten dem Ruf, nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand. (BJR 177)

Bedeutend ist hier, dass explizit sowohl auf die Diaspora als auch auf das Land Israel Bezug genommen wird. Diaspora und Land⁸ bilden konstituierende Stützen für das neue jüdische Leben – in welchem sich »Gottes ewiger Bund erneut« manifestierte. Entwicklungen in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen, künstlerischen, technischen, wirtschaftlichen und religiösen Bereichen spiegeln als »Segnungen für die Menschheit« (BJR 177f.) das jüdische Leben und damit die erneute Manifestation des ewigen Bundes wider. Nach der Shoah drückt sich der *ewige Bund* im jüdischen Leben in *Diaspora* und *Land Israel* aus.

(2) Eine klare Verortung des Bezuges Land und Bund⁹ formuliert DE: »[...] daß Israel den Juden als physisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde.« (DE 10) Wie bereits auch in Kapitel 8 (Land als Akteur) gezeigt, kann die Verknüpfung zwischen Land und Bund hier klar gezogen werden: Das *Land* wird zum *physischen Zentrum des Bundes*.

(3) Das konservative jüdische Dokument EVE widmet dem Thema Bund Gottes ein eigenes Kapitel: »God's Covenant: The Election of Israel« (EVE 28), eingebunden in der Frage nach dem jüdischen Volk (»The Jewish People«). Gleich zu Beginn wird festgehalten, dass die Erwählung des Volkes Israel keine jüdische Superiorität erlaube. In Folge wird kritisch angemerkt, die Erwählungslehre sei häufig missverstanden worden, es sei sogar schon vorgeschlagen worden diese Lehre aufzugeben. Für

8 Dazu ebenfalls BJR: »Nach der Schoa wurde die jüdische Emanzipation in der Diaspora sowie das Recht des jüdischen Volkes, als souveräne Nation in unserem eigenen Land zu leben, endlich sichtbar und selbstverständlich.« (BJR 179f.) Vgl. ebenfalls *Rutishauser*, welcher betont: »Es gibt keine Theologie des Landes ohne eine Theologie des Exils bzw. der Diaspora.« *Rutishauser, Theologische Gedanken*, 141.

9 Zu einem liberalen bzw. reformjüdischen Verständnis des Bundes nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere in der Rezeption von *Buber* und *Rosenzweig*, kommentiert beispielsweise *Michael M. Meyer*: »Berit, Bund, ist eines der Schlüsselkonzepte der Bibel, vor allem für Israel, letztlich aber für die ganze Welt. Darin spiegelt sich die Gegenseitigkeit in der Beziehung zwischen Gott und Israel wider; dadurch wird das jüdische Volk als »Bundesgemeinschaft« sowohl hervorgehoben als auch aneinander gebunden.« *Meyer, Antwort auf die Moderne*, 512 (H.i.O.). Und weiter: »Der Bund war, mit einem Wort, die Grundlage für den historischen, aber auch für den zeitlich unbegrenzten Dialog zwischen Gott und Israel.« *Ebd.*, 513.

EVE bildet jedoch die Erwählung des Volkes einen zentralen Bestandteil des Bundesverständnisses: »The truth is that the ›election of Israel‹ and ›the covenant of Israel‹ are two sides of the same coin; both are central to the classical Jewish world view.« (EVE 28) Im Bund mit Gott zu sein bedeute zusätzliche Verantwortung gegenüber Gott und den anderen Menschen zu haben, eine gerechte und barmherzige Gesellschaft auf der gesamten Welt sowie besonders im Land Israel zu begründen. So wird auch in weiterer Folge der Bund im Zusammenhang mit dem Land aufgegriffen. Gott, Volk und Land, so auch EVE, seien nicht voneinander zu trennen – aufgrund der Bedeutung des Bundes (EVE 28).

(4) Auch im am 19. Oktober 2023 an *Franziskus* übergebenen Schreiben »Kishreinu – Our Bond«¹⁰ des WJC¹¹ wird explizit die enge Verknüpfung zwischen Gott, Volk und Land Israel hervorgehoben:

The Jewish identity is based on the inextricable bond between the G-d of Israel, the land of Israel and the people of Israel. This bond exists because of the commitment of the Jewish people to common religious values as declared in the Torah and other sacred works, together with a common history, language, traditions and the connection to a common land – the land of Israel, our ancestral homeland.¹²

Der Text fasst damit einige der wesentlichen Grundzüge des jüdischen Bundesverständnisses zusammen. Besonders betont wird, dass der Bund aufgrund der Verpflichtung und des Einsatzes des jüdischen Volkes besteht, sowie aufgrund einer gemeinsamen Geschichte, Sprache, Tradition und des Bezuges zum Land Israel. Interessant ist, dass hier das jüdische Volk im Fokus steht und den handelnden Akteur konstituiert: Wenn Gott handelt, dann durch das jüdische Volk. *Kishreinu* greift jedoch nicht nur den Bund mit Gott (»Our Internal Bond«) auf, sondern geht auch weiter auf den Bund mit allen Menschen (»Our Bond with all Humankind«) sowie den Bund mit der katholischen Kirche (»Our Bond with the Catholic Church« und »Our Bond with the Future«) ein.

Dieser kurze Durchgang durch einige jüdische Dokumente weist die enge Verknüpfung des Landes mit dem Bund in heutigen jüdischen Deutungen auf. Wesentliche Bestandteile des jüdischen Bundesverständnisses bilden die Verpflichtung des jüdischen Volkes gegenüber Gott sowie die Verbindung von Torah, Volk und Land.

10 World Jewish Congress, *Kishreinu – Our Bond. The Jewish People and the Catholic Church: On the Path of Reconciliation* October 19th 2023.

11 Der WJC ist eine internationale politische Interessensvertretung jüdischer Organisationen und Gemeinschaften: »The WJC has today become the only truly global Jewish organization with affiliated communities and organizations in over 100 countries around the world.« World Jewish Congress, *History*. Verfügbar unter: <https://www.worldjewishcongress.org/en/about/history> (13.02.2026).

12 World Jewish Congress, *Kishreinu – Our Bond*.

Mit *Kishreinu* kann weiterhin auf die Aktualität sowie die eindeutige Verknüpfung des Bezuges Bund – Land und jüdischer Identität hingewiesen werden. Einen umfassenden gemeinsamen jüdischen und christlichen Überblick zum Topos Bund ermöglicht auch das Projekt der *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online*¹³, in einem Artikel¹⁴ von *Cunningham* und *Gregerman*. Es wird hervorgehoben, dass der Bund in jüdischer Perspektive als selbstverständlich angenommen worden sei und daher häufig auch nicht explizit diskutiert wurde: »Rabbis assume the existence of this covenantal relationship, and thus explicit discussions of the covenant are rare in the main Rabbinic texts (Talmudim, Midrashim). Their focus is on what is expected of those already in the covenant.«¹⁵

In Rückbezug auf die jüdischen Deutungen des Bundes zeigt sich also explizit, dass der *Bund* das zentrale semiotische Konzept für die Frage nach dem Land Israel konstituiert. *Cunningham* und *Gregerman* beobachten, dass der Begriff »Bund« vermehrt nicht als statischer Terminus, sondern vielmehr als ein Zeichen für die lebendige Beziehung mit Gott verstanden werden könne. Der Bund wird als eine *Metapher*¹⁶ für die Beziehung mit Gott gedeutet.¹⁷

In NA 4 wird explizit auf die Bedeutung des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel hingewiesen:

Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfang und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind. (NA 4)

Denn gerade weil sich das Christentum als konstitutiv auf das Judentum bezogen versteht (»Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!« (Röm 11,18)), wird die Frage nach dem Bund und der damit einhergehenden Verknüpfung zu Volk und Land für die katholische Theologie relevant. Es erweist sich die Notwendigkeit eines vertieften Bundesverständnisses innerhalb der katholischen Theologie, welches der religiösen und lebendigen Realität und Permanenz des gegenwärtigen Judentums gerecht wird. Insbesondere, so *Hoff*, »NA 4 macht dabei unmissverständlich deutlich, dass die Identität der Kirche nicht ohne Israel gedacht werden kann.«¹⁸

13 Kampling, Rainer u.a. (Hg.), *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online*, Online 2019. Verfügbar unter: <https://www.ejcr-project.com/> (14.02.2026).

14 Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam, *Covenant*, in: Kampling, Rainer u.a. (Hg.), *Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online*, Online 2019, o.S.

15 Ebd., o.S.

16 Siehe dazu das folgende Kapitel 9.1.2.

17 Vgl. dazu Cunningham/Gregerman, *Covenant*, o.S. sowie beispielsweise Boys, *The Enduring Covenant*, 17.

18 Hoff, *Gegen den Uhrzeigersinn*, 68.

Eine grundlegende Ekklesiologie der Kirche sei nur in Bezug auf Israel möglich. Denn: »Israel gehört in die *geschichtliche* und *theologische* Bestimmung des Geheimnisses der Kirche hinein.«¹⁹ Der *präsentische Akzent* von NA 4, dass »Bund und Gesetz« Israel »gehören«, verweise auf die bleibende Bedeutung des Bundes Gottes mit dem Volk Israel. Darüber hinaus wird Israel zum »Raum einer anhaltenden Offenbarungsgeschichte [...] weil Israel sich im Bund befindet, ihn aktiviert und die Tora bewahrt.«²⁰ Weiterhin kann mit dem Antwortschreiben der Deutschen Bischofskonferenz »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« auf BJR aus dem Jahr 2019 festgehalten werden:

Israel lebt aus dem Bund mit Gott und gibt Gott Raum, indem es nach seinen Geboten lebt. [...] In Israels Bundestreue erweist sich Gott als Gott des Lebens. So erkennt die katholische Kirche den »doppelten Auftrag« des Judentums an: »die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte« (BJR 3).²¹

Zusammenfassend kann aus katholischer Perspektive festgehalten werden, dass Israel auch aus christlicher Glaubensperspektive zu einem Raum der Begegnung mit Gott wird. Der Glaube an Gott benötigt sowohl Raum als auch Zeit, um sich entwickeln zu können. Und auch, wenn in christlicher Glaubensperspektive die Vergewärtigung und Offenbarung Gottes an jedem Ort möglich ist, so kann doch auch das Land Israel als Bestandteil des Bundes Gottes mit dem Volk Israel einen besonderen Glaubensraum begründen. Für die Weiterentwicklung einer katholischen Theologie des Landes wird nun auf die Bedeutung theologischer Metaphern eingegangen.

9.1.2 Exkurs: Metaphern in der Theologie bzw. der theologische Metapherndiskurs

Metaphern, Metaphorizität religiöser Rede und Metaphorologie als ein theologischer Diskursort, so der katholische Theologie *Benedikt Gilich* in seiner Dissertationsarbeit, sind innerhalb der theologischen Fächer längst keine neue Entwicklung mehr, haben aber eine kontinuierliche bleibende Brisanz.²² Während in den 1970er Jahren, beispielsweise von *Eberhard Jüngel*, noch gefordert wurde, dass über Metaphern reflektiert und diese analysiert werden, sei eine »theologische Metaphorolo-

19 Ebd., 77 (H.i.O.).

20 Ebd., 71f.

21 Deutsche Bischofskonferenz, Gott wirkt weiterhin, 198.

22 Vgl. Gilich, Benedikt, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011, 11. Zu einem ausführlichen Überblick über die Forschungsliteratur bei *Gilich* siehe ebd. FN 5, sowie die darin genannte weiterführende Literatur.

gie«²³ heute bereits »zum theologischen Programm geworden; die Reflexion über und Analyse von Metaphern ist im theologischen Binnenraum zu einem interdisziplinären Diskurs expandiert.«²⁴

Innerhalb der Theologie, so *Gilich*, könne bereits sehr früh eine Auseinandersetzung mit der Metaphorizität theologischer Sprache festgestellt werden.²⁵ Im wissenschaftlichen Diskurs der Aufklärung wurde jedoch eine metaphorische Sprache lange Zeit als unklar und unpräzise abgelehnt und dementsprechend habe erst das 20. Jahrhundert einen grundsätzlichen Paradigmenwechsel für eine weitere Metaphernforschung eingeleitet. Bildreiche Sprache sei zu einem Punkt wissenschaftlichen Interesses geworden. In Anlehnung an *Josef Stern*²⁶ sprechen *Gilich* und *Hoff* sogar von einer »exponentiellen Zunahme des wissenschaftlichen Interesses an metaphorischen Prozessen.«²⁷ So bilden Metaphern heute auch ein wichtiges Analyseinstrument für die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Mariano Delgado* und *Michael Sievernich* betonen, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine »dichtere metaphorische Sprache auf[weist; J.K.] als die vorangegangenen Konzilien«²⁸, da diese noch weit mehr dem Denken der Scholastik oder der Neuscholastik verbunden waren. Die »metaphernreiche Sprache« des Zweiten Vatikanischen Konzils bilde nun »eine gesteigerte Erkenntnisleistung eigener Art, die in der Logik der Bilder begründet ist.«²⁹ Die »metaphernreiche Sprache« könne auf den Grundsatzentschluss am Konzil rückgeführt werden, die Heilige Schrift als Nahrung und Leitfaden (*Dei verbum*³⁰ (DV) 21) heranzuziehen, sowie auf biblische und patristische Sprache zurück-

-
- 23 Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Evangelische Theologie. Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft) (1974) 71–122, hier: 122. <https://doi.org/10.14315/evth-1974-sh05>.
 - 24 Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 11.
 - 25 Vgl. ebd., 30–40. *Gilich* liefert hier einen differenzierten Überblick über die Tradition des theologischen Metapherndiskurses. Zum theologischen Metapherndiskurs siehe auch seinen Überblick: *Gilich*, Die Verkörperung der Theologie, 86–89.
 - 26 Vgl. Stern, Josef, Metaphor and Philosophy of Language, in: Kelly, Michael (Hg.), Encyclopedia of aesthetics, New York 1998, 212–215, hier: 213.
 - 27 Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor M., Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013, 287–304, hier: 288.
 - 28 Delgado, Mariano/Sievernich, Michael, Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013, 15–32, hier: 23.
 - 29 Ebd.
 - 30 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, in: Rahner, Karl/Vorglimmer, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 35 2008, 367–382.

zugreifen.³¹ Gerade durch die Ebene der Sprachbilder am Konzil sei innerhalb der Theologie »eine verstärkte Aufmerksamkeit für die erkenntnistheoretische Bedeutung der Metaphern«³² gewachsen. Dies hat sich auch bereits bei der vorangegangenen Analyse des Bundes als leitendes semiotisches Konzept für die Frage nach einer katholischen Theologie des Landes gezeigt (Kapitel 9.1.1). Der *Bund* wird zu einer zentralen *Metapher* für die Beziehung mit Gott, er wird zu einem Zeichen für die lebendige Beziehung des Judentums mit Gott. Bevor im nächsten Schritt nach der *Zeichenmetaphorik Israels* gefragt wird, soll hier zuerst näher auf die Konstituierung von (theologischen) Metaphern weiter eingegangen werden.

Als ein erster Höhepunkt des akademischen Aufwertungsprozesses der Metapher könne die Kognitive Metapherntheorie *George Lakoffs* und *Mark Johnsons* bezeichnet werden.³³ Innerhalb der Kognitionswissenschaften begründete die Arbeit »Metaphors we live by«³⁴ eine erste Programmskizze der Kognitiven Metapherntheorie, die in späteren Arbeiten sowohl von *Lakoff* und *Johnson* als auch durch die Untersuchungen weiterer Forscher:innen differenziert weiterentwickelt wurde.³⁵ Auch wenn die Kognitive Metapherntheorie innerhalb der Theologie anfänglich noch wenig rezipiert wurde,³⁶ stützen sich neuere theologische Studien, die an einem metaphorologischen Arbeiten interessiert sind, vermehrt darauf, was wohl u.a. auch auf ein verstärktes Interesse an Interdisziplinarität rückführbar ist: Beispielhaft genannt werden können hier die Arbeiten von *Markus Buntfuß*³⁷, *Johannes Hartl*³⁸, sowie insbesondere von *Benedikt Gilich* oder auch der Einbezug einer metaphorologischen Analyse in die Entwicklung einer Traditionshermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils von *Elisabeth Höftberger*³⁹. Die bereits genannte Promotionsschrift von *Gilich* zeigt anhand verschiedenster Konzepte

31 Vgl. Delgado/Sievernich, Zur Rezeption und Interpretation, 23f.

32 Ebd., 24.

33 Vgl. Gilich/Hoff, Metaphern, 289.

34 Lakoff, George/Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago/London 1980.

35 Vgl. hierzu Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 183 sowie FN 109; besonders hingewiesen werden soll hier auf die spätere gemeinsame Studie von *Lakoff* und *Johnson*: Lakoff, George/Johnson, Mark, *Philosophy in the Flesh. The embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York 1999.

36 Vgl. Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 75.

37 Buntfuß, Markus, *Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache*, Berlin/Boston 1997. <https://doi.org/10.1515/9783110808162>.

38 Hartl, Johannes, *Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache*, Berlin 2008; *Johannes Hartl* hebt, so *Gilich*, insbesondere den »wirklichkeitserstellenden Aspekt metaphorischer Sprache« hervor. Gilich, *Die Verkörperung der Theologie*, 77.

39 Höftberger, Elisabeth, *Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog*, Bielefeld 2023. <https://doi.org/10.1515/9783839466377>.

der Metaphorologie einen Ansatz zur Analyse von theologischen Metaphern sowie von Theologie als metaphorischer Sprache auf. Ausführlich arbeitet *Gilich* philosophische und kognitionswissenschaftliche Metapherntheorien (wie z.B. *Paul Ricœur*⁴⁰, *Jacques Derrida*⁴¹, *Lakoff* und *Johnson*) ein, um anschließend anhand von *Lakoffs* und *Johnsons* sowie der anthropologischen Theologie *Karl Rahners* ein Modell von »Theologie als Metaphorologie« zu entwickeln.⁴² Auch die Dissertationsschrift von *Höftberger* »Religiöse Tradition in Bewegung. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog«, die sich für die Entwicklung einer Traditionshermeneutik mit Blick auf die Israeltheologie und den jüdisch-christlichen Dialog mit Metaphern auseinandersetzt, bezieht sich auf die Kognitive Metapherntheorie u.a. als Referenz für die Fundamentaltheologie. *Höftberger* sieht darin insbesondere einen Gewinn, um in Sprachbildern und Metaphern versteckte »implizit theologische Konzepte vergangener Jahrhunderte«⁴³ zu reflektieren und zu analysieren. Für *Gilich* hebt die Theorie *Lakoffs* und *Johnsons* folgendes für die Theologie hervor:

Die konzeptuelle Metapherntheorie zeigt die Ubiquität metaphorischer Denkmotive und Sprachformen in *allen* menschlichen Kontexten [...]; insofern verliert die bloße Tatsache, dass religiöse und theologische Sprache metaphorisch operiert, die Aura des Besonderen.⁴⁴

Denn *Lakoff* und *Johnson* gehen davon aus, dass wir stets innerhalb eines konzeptuellen Systems denken: »Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature.«⁴⁵ Dass dieses System stets metaphorisch geprägt sei, nehmen wir allerdings keineswegs bewusst und reflektiert wahr.⁴⁶ Grundlegend definieren *Lakoff* und *Johnson* Metaphern bzw. ein metaphorisches Konzept (»metaphorical concept«⁴⁷) folgendermaßen: »The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of an-

40 Beispielsweise die Beiträge: Ricœur, Paul, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Evangelische Theologie. Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft) (1974) 45–70; <https://doi.org/10.14315/evth-1974-sh04>; und Ricœur, Paul, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München 1986.

41 Derrida, Jacques, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: Derrida, Jacques (Hg.), Randgänge der Philosophie. Herausgegeben von Peter Engelmann, Wien 1988.

42 Vgl. *Gilich*, Die Verkörperung der Theologie.

43 Höftberger, Religiöse Tradition in Bewegung, 141.

44 *Gilich*, Die Verkörperung der Theologie, 75 (H.i.O.).

45 Lakoff/Johnson, Metaphors We Live By, 3.

46 Vgl. ebd.

47 Ebd., 6. Metaphern werden stets als *metaphorische Konzepte* verstanden.

other.«⁴⁸ Damit schließen sie erkenntnistheoretisch an eine traditionelle Vorstellung von Metaphern an: Ein Konzept wird mit Hilfe der Mitteln eines anderen Konzeptes erläutert. Allerdings konstatieren *Lakoff* und *Johnson* auch eine erfahrungsbezogene Qualität des metaphorischen Prozesses, d.h. es wird nicht nur nachträglich über ein Konzept reflektiert, sondern Metaphern haben sowohl erkenntnistheoretische als auch erfahrungskonstitutive Bedeutung. Damit werde, so *Gilich*, das Verständnis von Metaphern einerseits geweitet, andererseits zeige sich, dass sie selbst grundlegend für Konzeptualisierungsprozesse werden.⁴⁹ Metaphern werden also zu einem »zentrale(n) Prinzip der konzeptuellen Architektur und der Funktionsweise der menschlichen Kognition.«⁵⁰ In diesem Prozess könnten metaphorische Übertragungen unterschiedliche Funktionen ausüben. *Lakoff* und *Johnson* differenzieren hierbei zwischen drei unterschiedlichen Metapherntypen:

- (1) *Orientierungsmetaphern*: Ein ganzes konzeptuelles System wird durch ein anderes strukturiert. Orientierungsmetaphern beziehen sich auf die räumliche Orientierung. Beispielhaft könne dafür das Konzept »Happy is up« genannt werden. Hier wird »happy« mit der räumlichen Orientierung »up« (nach oben) verknüpft.⁵¹ Dies zeigt sich beispielhaft in den Ausdrücken: »I'm feeling *up*. That *boosted* my spirit. My spirits *rose*. You're in *high* spirits.«⁵² Im Gegensatz dazu steht die konzeptionelle Verknüpfung »Sad is down«. »Sad« (traurig) wird hier mit der räumlichen Orientierung »down« (nach unten) verknüpft, wie in »I'm feeling *down*. I'm *depressed*. He's really *low* these days. I *fell* into a depression. My spirits *sank*.«⁵³
- (2) *Strukturelle Metaphern*: Eine Metapher wird durch eine weitere Metapher erläutert. Beispielhaft kann dies an der Metapher »Argument is war« veranschaulicht werden. In der Alltagssprache zeige sich dies in Ausdrücken wie »Your claims are *indefensible*. He *attacked every weak point* in my argument.«⁵⁴ Aber nicht nur wird über eine Argumentation in Kriegsbegrifflichkeiten gesprochen, sondern eine Argumentation kann auch gewonnen oder verloren werden, eine Positionierung kann angegriffen oder verteidigt werden.⁵⁵ Allerdings werden darin gewisse Aspekte einer Metapher möglicherweise auch nicht beleuchtet, da andere hervorgehoben werden: »For example, in the midst of a heated argument, when we are intent on attacking our opponent's position and defending our own,

48 Ebd., 5.

49 Vgl. *Gilich*, Die Verkörperung der Theologie, 157.

50 Ebd., 161.

51 Vgl. *Lakoff/Johnson*, *Metaphors We Live By*, 14.

52 Ebd., 15 (H.i.O.).

53 Ebd. (H.i.O.).

54 Ebd., 4 (H.i.O.).

55 Vgl. ebd.

we may lose sight of the cooperative aspects of arguing.«⁵⁶ D.h. die Übertragung bzw. Erläuterung eines Konzeptes durch ein anderes geschieht stets nur partiell. Gisela Brünner spricht hier vom »toten Winkel«⁵⁷ einer metaphorischen Konzeptualisierung.

- (3) *Ontologische Metaphern*: Unter diesen Überbegriffen fallen eine Reihe an unterschiedlichen Metaphern. Dies wären beispielsweise »Behältermetaphern«⁵⁸ oder auch die »Personifikation«. Lakoff und Johnson gehen davon aus, dass wir die Betrachtung unseres eigenen Selbst mit einer Innen- und Außenseite auch auf andere physische Objekte anwenden. Diese Orientierung eines Innen und Außen werde auf die natürliche Umgebung übertragen, selbst wenn es keine natürlichen physischen Grenzen gibt, welche auf ein Innen und Außen hindeuten würden:⁵⁹ »But even where there is no natural physical boundary that can be viewed as defining a container, we impose boundaries—marking off territory so that it has an inside and a bounding surface [...].«⁶⁰ Ein weiteres Beispiel für eine ontologische Metapher sei die Personifikation, anhand derer Phänomene als personelle Akteur:innen spezifiziert werden. Hierbei werden menschliche Qualitäten auf einen Nicht-Menschen übertragen. So wird in der Phrase »Inflation is eating up our profits«⁶¹ die Inflation als Gegnerin personifiziert.⁶²

In Anlehnung an Gilich sollen Metaphern in weiterer Folge grundsätzlich sehr weit als ein »Paradigma bildlicher Rede- und Denkform«⁶³ begriffen werden bzw. spezieller nach Lakoff und Johnson als »metaphorische Konzepte«⁶⁴ in unterschiedlichen metaphorischen Prozessen. In Rahmen dieser Arbeit wurde bereits der Topos des

56 Ebd., 10.

57 Brünner, Gisela, Metaphern für Sprache und Kommunikation in Alltag und Wissenschaft, in: Diskussion Deutsch 18 (1987) 100–119, hier: 107 (H.i.O.).

58 Auch die Kirche kann und wurde in einer solchen »Behältermetaphorik« verstanden. Das Innen wird dabei durch die Kirche selbst konstituiert, während alles nicht-kirchliche als Außen gedeutet wird. Spezifiziert wird dies häufig in der Metapher »Kirche als Gebäude«. Vgl. Gilich/Hoff, Metaphern, 290f. Dazu Gilich und Hoff: »Die Kirche als Behälter zu denken, entspricht einem Offenbarungsverständnis, das die Kirche als Verwahrerin einer ihr von Christus übergebenen, unveränderlichen Substanz, des Glaubensgutes (*depositum fidei*) sieht. Die Beziehung zwischen Kirche und Welt ist auf der Grundlage dieses metaphorischen Modells für Kirche nicht substantiell: Das Außen hat keine positive Bedeutung für den Innenraum der Kirche.« Ebd., 292 (H.i.O.). So hätte in diesem ekklesiologischen Verständnis auch der jüdisch-christliche Dialog keine ekklesiologische Bedeutung.

59 Vgl. Lakoff/Johnson, Metaphors We Live By, 29.

60 Ebd.

61 Ebd., 33 (H.i.O.).

62 Vgl. ebd., 33f.

63 Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 25.

64 Lakoff/Johnson, Metaphors We Live By, 6.

ungekündigten Bundes als eine Metapher für die lebendige Beziehung des Volkes Israel mit Gott festgehalten. Es wurde gezeigt, dass der Topos in mehrfacher Richtung bis heute theologisch nicht ausdifferenziert wurde (Kapitel 9.1.1), v.a. die Frage nach der soteriologischen Bedeutung des *ungekündigten Bundes* aber auch die Frage nach der Bedeutung des Landes als ein grundlegendes Element dieses *ungekündigten Bundes* bedarf einer theologischen Weiterarbeit. Das Konzept »Land« bildet einen konstitutiven Bestandteil der Metapher Bund, d.h. der Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel. Delgado und Sievernich haben in Bezug auf die Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils festgestellt, dass »Metaphern [...] offensichtlich einen semantischen Mehrwert mit sich [führen, J.K.], der begrifflich nicht einzuholen ist und die sprachliche Logik durch die bildliche Logik ergänzt.«⁶⁵ Gerade daher muss die Bedeutung des Landes metaphorisch näher analysiert werden.

9.1.3 (Das Land) Israel als Zeichen

Eine metaphorologische Analyse des Konzeptes »Land« funktioniert jedoch nicht ohne die Bezugnahme auf die Verknüpfungen Land – Volk sowie Land – Staat. In der Fachliteratur wird daher sehr häufig auch weiterführend von »Israel« gesprochen, teilweise wird dabei differenziert, teilweise steht Israel metaphorisch für Land, Volk, Staat bzw. eine beliebige Verknüpfung dieser. Um zu einer weiteren Deutung von »Israel« zu kommen, wird in christlichen Ansätzen über Israel bzw. das Land auch im Rahmen einer Zeichenmetaphorik gesprochen. Eine mögliche Bedeutungerschließung von Volk, Land und Staat Israel versuchen mehrere katholische Ansätze über die Metaphorik »Israel als Zeichen« (Kapitel 2.1). Dabei wird »Israel« als strukturelle Metapher beispielsweise zu einem Zeichen für die Treue Gottes: Das metaphorische Konzept »Israel« wird durch das metaphorische Konzept der Bundestreue Gottes erläutert. Bereits sehr früh in der Rezeption von NA schreibt die französische Bischofskonferenz, die in ihrem Dokument »Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum« einen großen Fokus auf die Wahrnehmung und Achtung des gegenwärtigen jüdischen Selbstverständnisses⁶⁶ legt: »Die Kirche, die sich auf den Namen Jesu beruft und die durch Christus von ihren Anfängen an und für immer mit dem jüdischen Volk verbunden ist, erblickt in der durch die Jahrhunderte *ununterbrochen fortdauernden Existenz dieses Volkes* ein Zeichen, das sie in aller Wahrheit verstehen möchte.«⁶⁷

65 Delgado/Sievernich, Zur Rezeption und Interpretation, 24.

66 »Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muß das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine *religiöse Realität* betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als *eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität*.« Französische Bischofskonferenz, Haltung, 151 (Kursivsetzung J.K.).

67 Ebd., 150 (Kursivsetzung J.K.).

Hier wird die »ununterbrochen fortdauernde Existenz« des jüdischen Volkes als ein »Zeichen« interpretiert. In weiterer Folge wird präzisiert, was die französische Bischofskonferenz hier unter »Zeichen« versteht: »Die gesamte Schrift lädt uns im Gegenteil ein, im Bestreben des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem Bund treu zu bleiben, ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu erblicken.«⁶⁸ Die Permanenz des jüdischen Volkes wird also als ein »Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk« gesehen. Eine Verknüpfung zur Deutung von Land oder Staat Israel findet sich an dieser Stelle jedoch noch nicht. Ähnlich formuliert die *Kommission* etwas mehr als 10 Jahre später: Der historische Fortbestand des jüdischen Volkes wird als »eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt«⁶⁹ interpretiert. Auch hier wird der Fokus auf das jüdische Volk gelegt, nun jedoch nicht mit der Betonung der Bundestreue des jüdischen Volkes, sondern dass ihre kontinuierliche Existenz Teil des göttlichen Plans sein müsse. Diese Formulierung wird von der *Kommission* erneut in G&C aufgegriffen: »Der Fortbestand Israels ist aber als eine »historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes« wahrzunehmen [...]« (G&C 5)

Der weitere Bezug zum Land wird, so wie in Kapitel 2.1 dargelegt, erst in der Erarbeitung einer katholischen Theologie des Landes durch einige katholischer Theologen aufgegriffen. Bereits im Jahr 1979 wird die Errichtung des Staates Israel vom Neutestamentler Franz Mußner als »Zeichen der Hoffnung, sowohl für Israel als auch für die Kirche«⁷⁰ bezeichnet, während der französische Philosoph Jacques Maritain⁷¹ über den Staat schreibt, dies sei ein Staat wie jeder andere, aber die Rückkehr des jüdischen Volkes könne als »Wiedererfüllung der unwiderruflichen göttlichen Verheißung« und die Existenz des Staates als »Zeichen und Garantie«⁷² dafür verstanden werden. Aktueller hat beispielsweise Winkler anschließend an DE konstatiert: »[...] in der katholischen Theologie könnte man sagen, das Land ist ein sichtbares Zeichen, ein Sakrament des Bundes und der Treue Gottes mit seinem Volk.«⁷³ Denn: »Für Israel ist das Land ein Zeichen der Treue Gottes und Unterpand seines Bundes. Israel erfährt damit seine Erwählung und wird in die Pflicht genommen, Friede und Gerechtigkeit im Land zu üben.«⁷⁴ In ihren Interpretationen gehen Feingold und Verhülsdonk weiter: Feingold schlägt vor, die Rückkehr eines jüdischen Nationalstaa-

68 Ebd., 152.

69 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise, 102.

70 Mußner, Franz, Traktat über die Juden. Überarbeitete Neuauflage, Göttingen 2009, 35 (H.i.O.).

71 Maritain hat entscheidend zur Wende im katholischen Denken über das Judentum beigetragen. Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 134.

72 Maritain, Jacques, *De l'église du Christ*, Paris 1970, 283, zit.n.: ebd., 136.

73 Winkler, Theologische Haltung, 159.

74 Ebd., 161.

tes im Heiligen Land könne als »eschatologisches Zeichen«⁷⁵ im anagogischen Sinn betrachtet werden. Darunter werde ein geschichtliches Ereignis verstanden »that prefigures and typologically points to the culmination of history when seen in the light of faith.«⁷⁶ Und *Verhülsdonk* schreibt: »Der Staat Israel gehört zur Bundesgeschichte Gottes mit Israel. Er kann als ›Zeichen‹ der Treue Gottes zu seinem Bund mit Israel gedeutet werden.«⁷⁷ Denn gerade »(a)ngesichts des biblischen Befundes, dass die Landverheißung ein integraler Teil des Bundes Gottes mit Israel ist« stellt sich auch für eine katholische Theologie die Frage »welche Bedeutung der moderne Staat Israel in der Bundesgeschichte Gottes mit Israel hat«⁷⁸. Vor dem Hintergrund bisheriger Arbeiten und Formulierungen in Bezug auf »Israel als Zeichen« erscheint der nach seiner Publikation umstrittene und hochdiskutierte Artikel des Ende 2022 verstorbenen emeritierten Papstes *Benedikt XVI.* | *Joseph Ratzinger* theologisch weitreichender als bisherige lehramtliche Aussagen. Dieser schreibt, dass auch der Staat Israel »in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf«⁷⁹. D.h. in einer Zeichenmetaphorik könnte hier auch der Staat Israel für die Treue Gottes zum Volk Israel stehen, was eine theologisch weitreichende Aussage intendieren würde.

Denn gerade ekklesiologisch ist die Frage nach der Bedeutung Israels höchst relevant. So bezeichnet der katholische Theologe *Rainer Kampling* »die Bindung der Kirche an Israel in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft« als ein »*signum ecclesiae*«⁸⁰. Die katholische Kirche ist mit keiner anderen Religion so sehr verbunden wie mit der jüdischen. Nur durch Israel kam der Kirche das Wort Gottes zu, d.h. »Der Vorrang Israels ist kein zeitlicher, sondern ein heilsgeschichtlicher, der Israel als Israel eignet: Ohne Israel keine Kirche.«⁸¹ Die Kirche selbst, so wiederum *Hoff*, steht in

[...] einem theologischen Dauerbezug zu Israel, zum Heilszeichen des Gottesvolkes, das Gott gesetzt hat und das Teil des Glaubens an den Gott Israels und Jesu Christi in Geschichte und Gegenwart bleibt, also auf Gott verweist (und zwar nach NA nicht als ein Zeichen der Verwerfung) – wie die Kirche auch.⁸²

75 Feingold, *The Return*, 9. Im englischen Original: »eschatological sign«.

76 Ebd.

77 *Verhülsdonk*, *Land und Staat*, 77.

78 Ebd.

79 *Ratzinger*, *Joseph* | *Benedikt XVI.*, *Gnade und Berufung*, 401.

80 *Kampling*, *Rainer*, *Gott – sein Weg ist untadelig* (Ps 18,30). Ein katholischer Blick auf DABRU EMET, in: *Kampling*, *Rainer*/*Weinrich*, *Michael* (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 43–54, hier: 47 (H.i.O.).

81 Ebd.

82 *Hoff*, *Gregor M.*, *Ekklesiologie* (*Gegenwärtig Glauben Denken* 6), Paderborn u.a. 2011, 51. <https://doi.org/10.30965/9783657773152>.

Dies verändert auch die Wahrnehmung von Israel. Nicht nur die Kirche, auch Israel verweist auf Gott. Denn »(m)it Israel wird *in der Kirche* ein Ort *außerhalb ihrer* erfasst. Die Kirche kann ohne Israel nicht verstehen, was sie ist, weil sie sich selbst und ihre theologische Grammatik *in Israel* verorten muss – auch in dem Maße, in dem sie diese transformiert und überschreitet.«⁸³ Auch für Rutishauser ist die Landfrage ganz klar in der Ekklesiologie einzuordnen, denn »(d)ie Kirche stösst auf das Judentum, wenn sie über sich selbst als Volk Gottes nachdenkt. Der Zugang zur Landfrage soll daher über das Verständnis von Kirche und Judentum erfolgen, die sich je als ›Volk Gottes‹ bezeichnen.«⁸⁴ Damit muss ekklesiologisch ein Zugang zur Frage nach der Bedeutung Israels (als Volk Israel, als Land Israel und darüber hinaus aufgrund deredeuteten Verknüpfungen⁸⁵ auch zum Staat Israel) gefunden werden.

In weiterer Folge gilt es daher als *Erstes* zu klären, was innerhalb der katholischen Theologie unter einem Zeichen verstanden wird und was ein solches Verständnis für die Formulierung »Israel als Zeichen« in Bezug auf Land und Staat Israel bedeuten kann. Hans Waldenfels identifiziert im jüdisch-christlichen Raum die Erkenntnis und Erfahrung Gottes mit der Erzählung von Gottes »Zeichen und Wundern«. ⁸⁶ Diese erzählen von geschichtlichen Erlebnissen, die als Wirksamkeit Gottes interpretiert werden. In christlicher Glaubensperspektive weisen Zeichen also auf das geschichtliche Handeln Gottes hin und können »im Kontext göttlicher Offenbarung weniger Manifestation göttlicher Macht als göttliche Heilszuwendung«⁸⁷ bedeuten.⁸⁸ Eine beispielhafte Verwendung findet sich zu Beginn der Kirchenkonstitution LG, in welcher der Mysteriencharakter der Kirche u.a. anhand des Zeichenbegriffes erläutert wird: »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.« (LG 1) In der Erläuterung der Formulierung »Kirche als Sakrament« wird der Begriff des Zeichens eingeführt.

83 Ebd. (H.i.O.).

84 Rutishauser, Theologische Gedanken, 148.

85 Denn ansonsten würde die Kirche ihre eigene Forderung, jüdische Selbstdeutungen miteinzubeziehen und zu bedenken, nicht erfüllen. Vgl. dazu das Dokument: Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien; sowie Kapitel 1.2.2.

86 Vgl. Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u.a. 42005, 172.

87 Ebd., 176.

88 Vgl. dazu auch DV 2 »Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort [...]« sowie v.a. DV 4: »Er [Jesus Christus; J.K.] ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch *Zeichen* und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, *daß Gott mit uns ist*, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken.« (Kursivsetzung J.K.)

»Kirche hat zur Aufgabe, durch die Weise ihres Daseins und durch ihre Verkündigung die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und den Sinn ihres menschlichen Miteinanders geschichtlich-zeichenhaft aufzudecken«⁸⁹, so Peter Hünemann. Die Kirche solle somit geschichtlich als »eigenständiges Handlungssubjekt«⁹⁰ denkbar werden. Weil die Kirche mit Christus verbunden ist, wird sie zu einem *Zeichen und Werkzeug* des Reiches Gottes. Sie verweist von sich selbst weg auf das Reich Gottes, auf die Heilszusage Gottes. Damit hängt aber auch die Glaubwürdigkeit der Kirche von ihren Handlungsweisen ab.⁹¹ Gleichzeitig muss hier mit Christoph Böttigheimer hervorgehoben werden: »Kirche bleibt immer ein unvollkommenes Zeichen für die Gottesgemeinschaft, die sich in ungebrochener Weise erst im kommenden Gottesreich erfüllt.«⁹² Zusammengefasst kann also im ekklesiologischen Kontext ein *Zeichen* als eine *göttliche Heilszuwendung*, als *Gott mit uns*, gedeutet werden.

Zweitens wird als Referenzdisziplin für eine theologische Analyse die Semiotik eingeführt, die sich sowohl mit der Struktur und Logik des Gebrauchs von Zeichen, als auch der Koordination und der Reflexion von Deutungen von Zeichen beschäftigt.⁹³ Als Begründer der modernen Zeichentheorie gilt Charles S. Peirce, der das semiotische Dreieck Zeichen – Objekt – Interpretant begründete.⁹⁴

Ein *Zeichen* oder *Repräsentamen* ist alles, was in einer solchen Beziehung zu einem Zweiten steht, das sein *Objekt* genannt wird, daß es fähig ist ein Drittes, das sein *Interpretant* genannt wird, dahingehend zu bestimmen, in derselben triadischen Relation zu jener Relation auf das Objekt zu stehen, in der es selbst steht. Dies bedeutet, daß der Interpretant selbst ein Zeichen ist, der ein Zeichen desselben Objekts bestimmt und so fort ohne Ende.⁹⁵

89 Hünemann, Peter, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. *Lumen gentium*, in: Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd J. (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 2: *Sacrosanctum Concilium*; *Inter mirifica*; *Lumen gentium*, Freiburg i.Br. 2009, 263–582, hier: 356.

90 Ebd.

91 Vgl. Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. 42022, 736.

92 Ebd., 737.

93 Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie, Würzburg 2020, 84f.

94 Vgl. Sedmak, Clemens/Tschuggnall, Peter, Sie haben nur ihre Zeichen. Semiotik – Literaturwissenschaft – Theologie. Mit einem Geleitwort von Zoran Konstantinović, Anif bei Salzburg 1998, 16.

95 Peirce, Charles S., Phänomen und Logik der Zeichen. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Pape, Frankfurt a.M. 1983, 64.

Oder auch einfacher zusammengefasst: »Ein Zeichen ist etwas, das für etwas anderes steht und für jemanden etwas bedeutet.«⁹⁶ Denn Zeichen seien immer in Hinblick auf ihre:n Benutzer:in zu verstehen. Für Peirce besteht eine enge Verknüpfung zwischen Bedeutung und Gebrauch eines Zeichens, da wir nur über Zeichen einen Zugang zur Wirklichkeit haben. Allerdings funktionieren Zeichen nur in einem kulturellen Handlungszusammenhang.⁹⁷ So hat beispielsweise Ludwig Wittgenstein mit seinem »Privatsprachenargument« darauf hingewiesen, dass eine private Zeichenbestimmung nicht funktionieren könne.⁹⁸ Menschen benötigen vielmehr eine »Zeichengemeinschaft«⁹⁹, um ein Zeichen überhaupt verstehen zu können. Es zeigt sich hier also explizit der Zusammenhang zwischen Zeichen- und Kulturtheorie. Denn »Zeichen« werden erst, so Clemens Sedmak und Peter Tschuggnall, »im Rahmen kultureller Handlungen zu Zeichen«¹⁰⁰. Dass das Zeichen »Land Israel« auf die Treue Gottes zu seinem Bund hindeutet, kann also nur in einem Glaubenskontext verstanden werden. Der katholische Glaubenskontext beinhaltet den Topos des *ungekündigten Bundes*, genauso wie die Aufgabe bei allen Aussagen über das Judentum auf deren Selbstdeutungen einzugehen. Gleichzeitig stellt ein Zeichen »keine stabile semiotische Einheit«¹⁰¹ dar, d.h. Zeichen können stets neu codiert werden. So beispielsweise in der Rezeption von *Nostra aetate* das Zeichen »Land Israel«.

In Hinblick auf das Zeichen »Land Israel« bietet sich die Einführung eines pragmatischen Zeichenbegriffs an. Hans-Joachim Höhn erarbeitet in seinem neuen Gesamtentwurf zur Systematischen Theologie eine Erweiterung des Zeichenbegriffes nach Charles W. Morris¹⁰². Dabei ergänzt er die ursprüngliche Dreistelligkeit der Zeichenrelationen¹⁰³ um die Deiktik als eine vierte Relation.¹⁰⁴ Höhn unterscheidet zwischen den vier semiotischen Dimensionen Deiktik (auf Deutbares zeigen), Semantik (Deutbares bezeichnen), Pragmatik (Deutungen handhaben) sowie Syntaktik (Deutungsregeln regulieren).¹⁰⁵ Innerhalb der *Deiktik* deutet das

96 Sedmak/Tschuggnall, Sie haben nur ihre Zeichen, 16.

97 Vgl. ebd., 17.

98 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte. Mit einem Nachwort des Herausgebers, Frankfurt a.M. 2019, §258.

99 Sedmak/Tschuggnall, Sie haben nur ihre Zeichen, 17.

100 Ebd., 15.

101 Ebd.

102 Morris, Charles W., Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik der Zeichentheorie. Aus dem Amerikanischen von Roland Posner unter Mitarbeit von Jochen Rehbein. Mit einem Nachwort von Friedrich Knilli, Frankfurt a.M. 1988.

103 Vgl. dazu ebd., 24f. Morris geht von einer semantischen, pragmatischen und syntaktischen Dimension des Zeichenprozesses aus.

104 Vgl. Höhn, Gottes Wort, 88.

105 Vgl. ebd., 89.

Zeichen »Land Israel« auf eine geographische Realisierung als Ort hin. Die Schwierigkeit, die sich dadurch ergibt, festzuhalten, was geographisch das »Land Israel« konstituiert, verweist auf die notwendige semantische Dimension des Zeichens: »Die Bedeutung wird durch ein Zeichen benannt, das eine *spezifische Materialität* besitzt. Die Materialität eines Zeichens wird ihrerseits dadurch bedeutsam, dass sie zum *Träger bzw. Medium der Bedeutung* dessen wird, worauf das Zeichen verweist.«¹⁰⁶ In der Hebräischen Bibel ist dies die Region, die als Kanaan, Eretz Israel oder auch Gelobtes Land beschrieben wird. Ab der römischen Kaiserzeit bis zum britischen Mandatsgebiet wurde die Region politisch als Palästina angegeben. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird heute diese geographische Region als Land Israel bezeichnet,¹⁰⁷ ohne jedoch, dass hier bereits deutlich ist, welche expliziten Grenzziehungen damit einhergehen. Klar ist jedoch, dass das »Land Israel« keineswegs eine geographische Region in Afrika oder Australien benennt.¹⁰⁸ In einem politischen Sprachgebrauch kann seit 1948 als spezifische Materialität auch der »Staat Israel« genannt werden. Dadurch wird aber auch der »Staat Israel« zum *Träger der Bedeutung dessen, worauf das Zeichen verweist*.

Die Verwendung von Zeichen ist abhängig vom Kontext ihres Einsatzes und ihres Gebrauches, ist also stets in intersubjektive Beziehungen eingebettet.¹⁰⁹ Erst durch performative Sprechakte¹¹⁰ werden Tatsachen geschaffen: indem z.B. das »Land Israel« auf den politischen »Staat Israel« bezogen bzw. nicht bezogen wird (*Pragmatik*). Die vierte semiotische Dimension der *Syntaktik* verweist auf die Notwendigkeit eines regulierenden Deutungssystems:

Subjekte bewegen sich innerhalb eines Zeichensystems und nehmen dabei Bezug auf Verknüpfungsregeln, welche die Beziehungen der Zeichen zueinander (bzw. ihre Verwendungs- und Verknüpfungsmöglichkeiten) innerhalb eines gemeinsamen Codes strukturieren und dadurch erst auf Dauer Interaktions-, Kommunikations- und Traditionsvorgänge ermöglichen.¹¹¹

106 Ebd. 93 (Kursivsetzung J.K.).

107 Vgl. dazu ein Zitat aus EVE: »[the] geographic entity we call *Eretz Yisrael*« (EVE 31, H.i.O.).

108 »Aber der bei weitem wichtigste Punkt ist dabei der biblische Zusammenhang von erwähltem Volk und verheißenen Land. Er wirkt sich darin aus, dass diese Staatsgründung eben nicht in Madagaskar, Uganda oder irgendwo sonst, was alles in der Frühzeit des Zionismus erwogen worden war, erfolgte, sondern eben im damaligen britischen Mandatsgebiet Palästina, im Land Israel.« Wengst, Klaus, Was geht Christinnen und Christen der Staat Israel an? Theologische Annäherungen an ein schwieriges Thema 2008. Verfügbar unter: <https://www.compass-infodienst.de/Klaus-Wengst-Was-geht-Christinnen-und-Christen-der-Staat-Israel-an.5207.0.html> (13.02.2026).

109 Vgl. Höhn, Gottes Wort, 95.

110 »Performative Sprechakte haben somit nicht nur eine Hinweis-, Wahrnehmungs- und Darstellungsfunktion. Sie lassen das, wovon sie reden, zugleich Ereignis werden.« Ebd., 96.

111 Ebd., 98.

Nur innerhalb eines »sprachlich vermittelten Bezugsrahmens«¹¹² ist also die verständliche Verwendung und Deutung eines Zeichens möglich. Dabei setzt die Syntaktik sowohl die anderen Dimensionen voraus, aber erst durch die syntaktische Dimension können diese vollständig integriert werden.¹¹³ So kann das Land Israel als Topos des *ungekündigten Bundes* verstanden werden und damit steht das Land selbst metaphorisch für die Treue Gottes zum Bund mit dem Volk Israel.

Drittens wird hier auch noch kurz auf die Diskussion in den deutschen evangelischen Kirchen verwiesen. Denn bereits 1980 beschreibt der rheinländische Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«¹¹⁴ die Errichtung des Staates Israel als ein »Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk«: Diese Formulierung¹¹⁵ findet sich als einer von vier Gründen für die notwendige neue Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum. Damit wird erstmalig die Gründung des Staates Israel durch ein kirchliches Gremium theologisch qualifiziert. Die Verwendung des Begriffes »Zeichen« folgt hierbei *Karl Barth*. Barth¹¹⁶ vollzieht in seiner 1942 geschriebenen »Erwählungslehre« innerhalb seiner *Kirchlichen Dogmatik* eine neue Israeltheologie. Die Gemeinde Gottes sei nicht einfach mit der Kirche gleichzusetzen, sondern vielmehr ein Zusammenschluss aus Volk Israel und Kirche. Jedoch bleibt auch Barth in den folgenden Jahren weiter der in der damaligen Zeit traditionellen antijüdischen Theologie verhaftet, wenn er Israel als das »seiner göttlichen Erwählung sich widersetzende Volk der Juden«¹¹⁷ bezeichnet, welches seine Bestimmung darin habe »der Spiegel des Gerichts zu sein«¹¹⁸. Die Gründung des Staates Israel führt zu einem theologischen Umdenken Barths, so Kickel: Barth habe

[...] es für möglich [gehalten, J.K.], daß der Staat Israel ›ein weiteres und neues Zeichen der Erwählung und providentieller Gnade und Treue Gottes zu dem Samen Abrahams ist‹, und er bezeichnet das politische Wiedererwachen Israels als Nation und Staat als ›ein Wunder‹.¹¹⁹

112 Ebd.

113 Vgl. ebd., 98f.

114 Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 593–596.

115 »Die Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die *Errichtung des Staates Israels Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind* [...]« Ebd., 594 (Kursivsetzung J.K.).

116 Vgl. dazu Kickel, *Das gelobte Land*, 183–186.

117 Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott*. 2. Halbband, Zürich 41959, 219.

118 Ebd., 227.

119 Kickel, *Das gelobte Land*, 186.

Diese theologische Qualifizierung des Staates als »Zeichen der Treue Gottes« durch den rheinländischen Synodalbeschluss wurde sowohl kritisch als auch positiv rezipiert. So wurde in Frage gestellt, ob damit nicht ein bestimmtes historisch-politisches Zeitgeschehen theologisch überhöht werde und eine solche Formulierung vor dem Hintergrund deutscher sowie protestantischer Historie (die positiv theologische Deutung der nationalsozialistischen Machtübernahme 1933) in Deutschland noch gemacht werden könne. Gleichzeitig bestehe eine Gefahr in der Kennzeichnung des Staates als Zeichen der Treue Gottes, da dies mit der Existenz des Staates als solches verknüpft werde. Das bedeutet, sollte der Staat Israel einmal nicht mehr existieren, dann könnte dies umgekehrt als Zeichen der Untreue Gottes gedeutet werden.¹²⁰ Grundsätzlich wurde die Formulierung innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands jedoch positiv rezipiert. Davon zeugt die Orientierungshilfe »Gelobtes Land?«¹²¹ der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (EKD), der *Union Evangelischer Kirchen* (UEK) und der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland* (VELKD) aus dem Jahr 2012: Darin wird festgehalten, dass weder die Rückkehr von Jüd:innen in das Land Israel noch die Gründung des Staates für Christ:innen ein »unmittelbar religiöses Ereignis«¹²² darstelle. Vielmehr seien sie »Grund zur Mitfreude am Überleben des von Gott erwählten jüdischen Volkes und Grund zur Dankbarkeit Gott gegenüber, der sein Volk bewahrt hat und bis heute bewahrt.«¹²³ Der Staat solle Jüd:innen »ein Leben in Recht und Frieden«¹²⁴ ermöglichen. So könne »die Gründung des Staates Israel als ein »Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk« gedeutet werden.«¹²⁵

Zusammenfassend zeigt sich, dass die Verwendung der Metapher »Israel als Zeichen« innerhalb der katholischen Theologie theologisches Gewicht hat. Allerdings müssen dafür die beiden Teile »Israel« und »Zeichen« näher konkretisiert und kontextualisiert werden. Daher wurde sowohl geklärt, was unter »Israel« verstanden werden kann als auch, welche Bedeutung »Zeichen« in der katholischen Theologie und der Semiotik haben. Verwiesen wurde ebenfalls auf die Verwendung des Begriffes innerhalb der evangelischen Theologie. (1) Die bisherigen Analysen im Rahmen dieser Arbeit konstituieren eine enge Verknüpfung von Volk und Land sowie, dass die Bedeutung des *Landes* nicht ohne einen Bezug zum Staat Israel bestimmt werden könne. Denn der Bedeutungsgehalt des Landes wird von Akteur:innen festgesetzt. Gleichzeitig aber wird das Land selbst zu einem Akteur,

120 Vgl. Wengst, Was geht Christinnen.

121 EKD/UEK/VELKD, *Gelobtes Land? Land und Staat Israel in der Diskussion. Eine Orientierungshilfe* 2012. Verfügbar unter: <https://www.ekd.de/9-Israel-Zeichen-der-Treue-Gottes-655.htm> (13.02.2026).

122 Ebd.

123 Ebd.

124 Ebd.

125 Ebd.

hat Handlungsträgerschaft und löst etwas in den beteiligten Akteur:innen aus. (2) Ein Verweis auf die Semiotik betont die Notwendigkeit den kulturellen Verwendungskontext von Zeichen zu berücksichtigen. So ist für die geläufige Verwendung der Metapher »Israel als Zeichen der Treue Gottes zu seinem Bund« der jeweilige Glaubenskontext relevant. In der katholischen Theologie konstituieren Zeichen *göttliche Heilszuwendungen* oder symbolisieren, dass *Gott mit uns* ist. Ebenfalls ist für den katholischen Glaubenskontext der Topos des *ungekündigten Bundes* zentral.

Von der Permanenz des jüdischen Volkes als Zeichen des Treue Gottes wird u.a. in den *Hinweisen*¹²⁶ bzw. in G&C 5 gesprochen. Darüber hinaus zeigen die Analysen des vorliegenden Kapitels, dass in einem katholischen Glaubenskontext das *Land* auch als ein *Zeichen göttlicher Zuwendung*, als ein *Zeichen der Treue Gottes* gesehen werden kann. Viel seltener wird in einem katholischen Kontext explizit auch vom Staat Israel als »Zeichen der Treue Gottes« gesprochen. Theologisch weitreichend ist also tatsächlich die Aussage von *Ratzinger*, dass der Staat Israel »in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf«¹²⁷. *Ratzinger* spricht hier zwar nicht explizit von einem »Zeichen«, intendiert aber möglicherweise ähnliches – auch wenn *Ratzinger* einen theologischen Charakter des Staates ausschließt.¹²⁸ Gleichzeitig zeigt sich jedoch hier auch die Prekarität der Formulierung, wenn explizit der Staat ein Zeichen der Treue Gottes konstituiert. Denn Zeichen können immer wieder neu codiert werden. Die Codierung des Staates als Zeichen der Treue Gottes legt hohen Wert auf den derzeitigen jüdischen Staat. Damit wird jedoch auch jeder Angriff des Staates zur Gefahr einer möglichen Neucodierung der Metapher »Israel als Zeichen der Treue Gottes zu seinem Bund«.

9.2 Das Konzept »Land« und der Staat Israel: eine katholisch-theologische Analyse

9.2.1 Eine erste Annäherung an eine katholische »Theologie des Landes«

9.2.1.1 Erste Schlussfolgerungen

Im Rahmen dieser Arbeit wurden erste unterschiedliche Blickwinkel auf die Frage nach einer katholischen Theologie des Landes anhand theologischer sowie kulturwissenschaftlicher Ansätze erarbeitet. Dafür wurden, sowie es von den *Richtlinien* 1974 im Rezeptionsprozess von NA gefordert wurde, zuerst jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel analysiert (Teil II). Anschließend muss und darf es

126 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102.

127 Ratzinger, Joseph | Benedikt XVI., *Gnade und Berufung*, 401.

128 Vgl. ebd.

jedoch nicht Aufgabe einer christlichen bzw. hier einer katholisch theologischen Arbeit sein, die verschiedenen jüdischen Sichtweisen zu klären oder eine spezifische auszuwählen. Vielmehr geht es darum, zu einer größtmöglichen Differenzierung zu kommen und nicht von der Sichtweise »des« Judentums auszugehen. Eine christliche Theologie kann nur einen eigenen Zugang zu einer Theologie des Landes, basierend auf jüdischen Perspektiven, finden. Dabei ist zu bedenken, in welcher Relation der Staat Israel zu dieser Thematik steht und ob und inwiefern eine Theologie des Landes auch eine theologische Deutung des Staates miteinbezieht.¹²⁹ Die bereits zitierte Frage der ORD »Was die religiöse Verbundenheit des jüdischen Volkes mit dem Staat Israel für Christen bedeuten kann?«¹³⁰, konstituiert dafür einen Ausgangspunkt. Ebenfalls wurde herausgearbeitet, dass es sowohl religiöse als auch säkulare Jüd:innen gibt, die dem Staat Israel keine hervorgehobene (religiöse) Bedeutung zuschreiben (Kapitel 6.3). Auch dies ist ein Kriterium für eine katholische Theologie des Landes.

Eine aktuelle katholische Theologie des Landes hat dabei stets im Bewusstsein historischer wie gegenwärtiger Entwicklungen zu stehen. Einerseits ist dies *erstens* der geschichtliche Hintergrund, die lange Zeit vorherrschende Spiritualisierung des Landes¹³¹ sowie Deutung des Christentums als das neue Israel (Substitutionslehre¹³²). Die christliche Theologie lehrte, dass Gott die Jüd:innen vertrieben habe, weil sie Jesus nicht als den erwarteten Messias akzeptiert hatten (»immer wandernder Jude«¹³³). Bereits eine exegetische Analyse der Evangeliumstexte verweist

129 Dazu beispielsweise *Ansorge*: »Seit der Gründung des Staates Israel vor mehr als sechzig Jahren ist die Beziehung zwischen dem Volk Israel und dem Land Israel nicht mehr nur eine ideelle. Sie ist gleichsam »inkarniert« in der Existenz einer politischen Realität. Von dieser Realität zu abstrahieren und von einem idealen Staat Israel zu sprechen, ohne dessen gesellschaftliche Verfasstheit und sein politisches Handeln in den Blick zu nehmen, wäre gegenüber allen unredlich, die Verfassung und Politik des Staates Israel kritisch betrachten oder gar unter ihr leiden.« *Ansorge*, Das christliche Konzept, 146.

130 Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, Offener Brief, o.S.

131 »Land is no longer exclusively the land of Israel but expands to include every land where the Gospel is preached and lived. Bringing down border is a central aspect of Christ's mission.« Neuhaus, David, The People of Israel, the Land of Israel, and the State of Israel, in: *ChiSt* 60 (2) (2022) 19–24, hier: o.S. Verfügbar unter: https://issuu.com/chicagostudies/docs/cs_spring_summer_2022_complete_issue (13.02.2026).

132 Vgl. dazu die Erläuterung in G&C 17: »Von Seiten mancher Kirchenväter wurde immer mehr die sogenannte Substitutionslehre favorisiert (supersessionism), die schliesslich im Mittelalter den Standard der theologischen Grundlage für das Verhältnis zum Judentum darstellte: die Verheissungen und Zusagen Gottes würden nicht mehr dem Volk Israel gelten, da es Jesus nicht als Messias und Sohn Gottes erkannt hatte, sondern seien auf die Kirche Jesu Christi übergegangen, die nun das wahre »neue Israel« sei, das neue auserwählte Volk Gottes.«

133 »An integral part of the theology of »Jews as an accursed people« was the belief that they were consigned to a »perpetual wandering« status after the Christ event, never to enjoy national sovereignty again.« Pawlikowski, *Theology of Belonging*, 264. Besondere Bedeutung nehme

hier allerdings auf zwei verschiedene christliche Landtraditionen: Die eine kann klar eschatologisch eingeordnet werden – Jesus Gegenwart hat das Land heilig gemacht, gleichzeitig transzendiert es dadurch Zeit und Raum (z.B. Joh 3,3). Das Land Israel selbst bleibt unbedeutend.¹³⁴ Die andere wiederum bezieht sich auf Evangeliumstexte, in denen das Land sehr wohl Bedeutung als Ort des Lebens und Wirkens Jesu Christi einnimmt:

In these contexts, land is not a geophysical identifier but a potential carrier of theological meaning. Land [...] has intrinsic meaning. It is not simply a stepping-stone to heaven or a sideshow in a main play about human salvation and liberation. It is the setting and subject of Jesus's mission.¹³⁵

Der Artikel von *Michael F. Trainor* und *J. Cornelis de Vos* über neutestamentliche Perspektiven auf das Land zeigt also eindeutig, dass es aus christlicher biblischer Tradition unterschiedliche Deutungsstränge über das Land gibt. Gerade aber die konstitutive Bezogenheit des Christentums auf das Judentum bedingt eine theologische Auseinandersetzung mit der engen Beziehung zwischen Land, Volk und Staat in jüdischer Perspektive. Denn, so *Ansorge*, »möglicherweise begegnet ihr darin ja ein Verständnis der Offenbarung Gottes, das ihr selbst bislang verborgen war.«¹³⁶

Zweitens ist dies einerseits der geschichtliche Hintergrund von Antijudaismus und daraus gestärktem Antisemitismus sowie die Rolle der katholischen Kirche während und nach der Shoah. So hält die *Kommission* im Schreiben »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa« von 1998 fest:

Die Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk unterscheidet sich von ihrer Beziehung zu jeder anderen Religion. Allerdings handelt es sich nicht nur um eine Frage des Rückgriffs auf Vergangenes. Vielmehr verlangt die gemeinsame Zukunft von Juden und Christen, daß wir uns erinnern, denn »es gibt keine Zukunft ohne Erinnerung«. Die Geschichte ist *memoria futuri*.¹³⁷

daher der Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel ein, da dieser als ein endgültiges Ende einer solchen Auffassung verstanden wurde. Vgl. Pawlikowski, John T., *The People of Israel, the Land of Israel and the State of Israel: A Constructive Response*, in: *ChiSt* 60 (2) (2022) 25–29, hier: o.S. Verfügbar unter: https://issuu.com/chicagostudies/do/cs/cs_spring_summer_2022_complete_issue (13.02.2026).

134 Vgl. Trainor, Michael F./Vos, J. Cornelis de, *New Testament Perspectives on the Land*, in: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.), *Enabling Dialogue about the Land. A Resource Book for Jews and Christians*, New York/Mahwah, NJ 2020, 21–42, hier: 38.

135 Ebd.

136 Ansorge, *Das christliche Konzept*, 139.

137 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Wir erinnern*, 71f. (H.i.O.).

Andererseits sind es auch ganz besonders gegenwärtige religiöse und politische Entwicklungen, die den Kontext einer heutigen katholischen Theologie des Landes beeinflussen (Kapitel 3.3.3). Der Terrorangriff der Hamas auf den Staat Israel am 7. Oktober 2023 hat nicht nur die politische Diskussion um das Thema Israel sowie Palästina zugespitzt. Insbesondere auf religiöser Ebene konstituiert dies die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit Land und Staat Israel aus theologischer Perspektive. Dies bedingt eine reflektierte Verortung der eigenen Position im Diskurs (Teil I), genauso wie eine differenzierte Herangehensweise zu unterschiedlichen Deutungen des Landes (Kapitel 3.2; Teil II).

Eine kulturwissenschaftliche und theologische Analyse mit Hilfe des *spatial turns* sowie der ANT zeigt noch einmal im Besonderen auf, dass sich die verschiedenen Deutungen und Zuschreibungen zum Land Israel ständig weiter verändern und dies in weiterer Folge auch zu einer Transformation des Konzeptes »Land« führt. Mit Hilfe der ANT kann das Land selbst als ein Akteur beschrieben werden, welcher Deutungen beeinflusst. Genauso sind es beispielsweise mit *Certeau* aber Akteur:innen, die diese Zuschreibungen zum Land schaffen und damit Räume – zum Teil auch überschneidende Räume – entstehen lassen. Akteur:innen, die sich in ihren jeweiligen eigenen Diskursen, Narrativen und Praktiken bewegen. Damit bildet sich das Land als Raum selbst immer wieder neu aus. Als ein Beispiel, bei welchem sich Raum neu entwickelt, kann auf die Tempelzerstörung 70 n. Chr. verwiesen werden: Der Tempel steht sowohl als *konkreter Ort* aber auch als *theologischer Topos* für die Gegenwart Gottes in Israel, somit wird Israels religiöse Identität bezeichnet. Mit der zweiten Tempelzerstörung entsteht, so Hoff, abgeleitet von einer Theorie des heiligen Landes der Qumrangemeinden, ein neuer Raum. In diesem Modell wurde das Land um den Tempel herum in Bezug auf Heiligkeit und Reinheit angeordnet. Die Heiligkeit des Tempels gründete in der Gegenwart Gottes.¹³⁸ Mit der Zerstörung des Tempels konstituierte sich ein neuer Raum, der »nicht weniger sakral aufgeladen, [...] aber anders codiert wird.«¹³⁹ Die *Schechina*, die Gegenwart Gottes, habe den Tempel verlassen, werde aber durch die schriftliche und mündliche Torah weiter tradiert. Der zerstörte Tempel werde in Folge theologisch neu bestimmt: »Der verlorene Tempel bleibt als Ort des Vermissens erhalten, und zwar in Jerusalem selbst, wofür bis heute die Ruinen der Klagemauer stehen.«¹⁴⁰

Die bisherige Analyse hat besondere Aufmerksamkeit auf den räumlichen Aspekt von Land gelegt. Denn, wenn das Land als Zeichen für den Bund Gottes mit dem Volk Israel gedeutet wird, so benötigt dieser Bund auch einen Raum, in welchem er sich konstituieren kann. Hier bietet sich ein Vergleich mit dem Bund der Ehe an: So wie es dafür nicht reicht zu sagen »Ich habe eine Beziehung«, sondern

138 Vgl. Hoff, Eine Theologie des Vermissens, 264f.

139 Ebd., 265.

140 Ebd.

diese auch gelebt werden muss, so verhält es sich auch beim Bund Gottes. Der Bund erfordert einen Raum, in dem er sich geschichtlich entfalten kann. Damit zeigt sich eine Herausforderung der Deutung des Landes als Zeichen: Das Land ist eben nicht nur ein Zeichen (der Treue Gottes, im Plan Gottes), sondern auch konkreter Lebensraum.¹⁴¹ An dieser Stelle erweist sich erneut die Prekarität zwischen der Metapher – dem Bild des Landes Israel – und der assoziierten beanspruchten Realität des Landes Israel (Kapitel 9.1.2). So wird beispielsweise in nationalreligiösen jüdischen Vorstellungen die Utopie eines jüdischen Staates Israel im »gesamten Land Israel« entwickelt. In nationalreligiösen Deutungen wird das heutige Westjordanland, die palästinensischen Autonomiegebiete, als Judäa und Samaria bezeichnet. Insbesondere hier zeigt sich der Wert, das Land als *Heterotopie* nach Foucault zu beschreiben (Kapitel 7.1.2.1). Denn die Entstehung des Landes als Raum durch Akteur:innen verweist auf die Bedeutung von Öffnungs- und Schließmechanismen. Nationalreligiöse Vorstellungen, wie die Vorstellung eines Staates Israel im »gesamten Land Israel« sind für andere ausschließend, so haben weder palästinensische (christliche oder muslimische) Theologien des Landes Platz noch postkoloniale Theorien. Gerade als *Heterotopie* erweist sich das Land aber als Glaubens- und Lebensraum für viele – denn der Raum selbst muss anders gedacht werden. Die Problematik von Utopien besteht darin, dass sie andere Deutungen ausschließen, und »nicht real und vor allem anfällig für unsere Projektionen und ihre ideologische Verkleidung«¹⁴² sind. Stattdessen müssen immer die Anderen des Raumes (ob Jüd:innen, Muslim:innen, Christ:innen, Drus:innen, Israel:innen, Palästinenser:innen,...) mitbedacht werden. So sind es die Akteur:innen, die letztlich zu einer Bedeutungsverschiebung des Konzeptes »Land« beitragen und daher in einer katholischen Theologie des Landes stets einbezogen werden müssen. Auf diesen Aspekt wird in Kapitel 9.2.2 anhand der *Theology of Belonging* weiter eingegangen.

9.2.1.2 Die Zeit als kritischer Reflexionsbaustein

In der bisherigen Analyse zeigt sich ein Faktor auf, welchen weder die Ansätze des *spatial turns* noch der ANT explizit aufgreifen, aber doch immer wieder implizit aufwerfen. Es ist die Frage nach der Bedeutung der Zeit in Bezug auf das Land: der Veränderung von Deutungen und Zuschreibungen, den Phänomenen der Inaktivität, der Exklusion und Diskonnektivität von Akteur:innen:

(1) Der *spatial turn* wurde, so Bachmann-Medick, als eine Ablösung der »dominierenden Orientierung der Moderne an der Zeit«¹⁴³ verstanden. Es seien nun nicht mehr

141 Vgl. hierzu die Analyse des Landes anhand der drei Ebenen des Raumbegriffes von *Lefebvre* (Kapitel 7.2.2).

142 Hoff, Eine Theologie des Vermissens, 268.

143 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 285.

die Kategorien der Zeit, sondern die des Raumes, die unsere jetzige Epoche bestimmen.¹⁴⁴ Allerdings identifiziert *Foucault* den Faktor Zeit als eines seiner wesentlichen Merkmale einer *Heterotopie*: *Heterotopien*, so *Foucault*, beinhalten sehr häufig einen Bruch der Zeit: eine *Heterochronie*.¹⁴⁵ In der bisherigen Analyse konnte das Land mit *Foucault* als eine *Heterotopie*, als ein realer Ort aber gleichsam auch als ein Gegenort, ein anderer Ort, verstanden werden (Kapitel 7.2.2). Gewisse Ereignisse können aber auch einen Bruch der Zeit konstituieren, der jedoch auch je nach Perspektive unterschiedlich gelesen werden kann: Beispielsweise kann als ein Bruch das Jahr 1948, die Staatsgründung Israels, genannt werden. Die Existenz des Staates Israel transformiert das Konzept »Land«. Es gibt nun einen politischen Staat Israel, der sich als jüdisch und demokratisch versteht. Aus palästinensischer Perspektive wird dieser Bruch als *Nakba*, als eine bis heute anhaltende Katastrophe, gelesen. Als erneuter Bruch kann das Jahr 1967 bestimmt werden. Der Krieg (Sechstage-Krieg) bedingt eine veränderte Innen- und Außenwahrnehmung des Staates Israel selbst.¹⁴⁶ Der Staat Israel wird international als Besatzungsmacht eingeordnet. Gleichzeitig führt der israelische Sieg zu einer innerisraelischen Veränderung der Wahrnehmung des Staates Israel und dem Beginn der nationalreligiösen Siedlerbewegung.¹⁴⁷ Der 7. Oktober 2023 begründet ebenso einen möglichen weiteren Bruch¹⁴⁸: Die Terrorattacke der Hamas auf israelische Orte und Kibbuzim und die fehlende Verteidigung führt *erstens* dazu, dass es zur Frage kommt, ob der Staat den sicheren Lebensraum für Jüd:innen konstituieren kann. *Zweitens* zeigt der folgende mediale Diskurs um den Israel-Gaza Krieg ab dem 7. Oktober 2023, dass sich Jüd:innen weltweit zum Staat Israel verhalten müssen, unabhängig davon, ob sie einen persönlichen Bezug dazu haben oder nicht. Damit werden Jüd:innen in der

144 Vgl. ebd.

145 Vgl. *Foucault*, Von anderen Räumen, 324f.

146 Vgl. dazu die Sicherheitsratsresolution 242 der *Vereinten Nationen*, die bis heute als Bezugspunkt für die internationalen Bemühungen um Frieden in der Region gilt: Vereinte Nationen Sicherheitsrat, Resolution 242 (1967) vom 22. November 1967, in: Timm, Angelika (Hg.), 100 Dokumente aus 100 Jahren. Teilungspläne, Regelungsoptionen und Friedensinitiativen im israelisch-palästinensischen Konflikt (1917–2017), Berlin 2017, 162f.

147 *Diner* sieht eine durch den Krieg 1967 ausgelöste Verschiebung in der Legitimation eines biblisch begründeten Anspruches auf die »in der Bibel so genannten Landschaften Judäa und Samaria.« Dieser Anspruch werde mehr und mehr innerisraelisch anerkannt, insbesondere indem die Besiedelung der besetzten Gebiete nach 1967 mit der zionistischen Besiedelung vor der Staatsgründung verknüpft wird. *Diner*, Dan, Die Bibel hat nicht das letzte Wort. Israelis und Palästinenser. 02.02.2024. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/israelis-und-palaestinenser-die-bibel-hat-nicht-das-letzte-wort-19489769.html> (13.02.2026).

148 *Michael Wolffsohn* bezeichnet in seiner jüngst erschienenen essayistischen Textsammlung den 7. Oktober als »Zivilisationsbruch«. Wolffsohn, Michael, Nie wieder? Schon wieder? Alter und neuer Antisemitismus, Freiburg i.Br. 2024, 26.

weltweiten Diaspora als Akteur:innen in die Bestimmung des Konzeptes Land Israel miteinbezogen. Gleichzeitig weist der Diskurs über Land und insbesondere Staat Israel auf, dass Jüd:innen weltweit als Akteur:innen Deutungen zum Land und Staat beitrugen.¹⁴⁹

(2) Im Fokus der ANT stehen vorwiegend Handlungen. In Folge wurde mit Hilfe der ANT v.a. die Deutungen des Landes als ein Akteur-Netzwerk interpretiert und das Land selbst als ein Akteur bestimmt (Kapitel 8). Phänomene der Inaktivität bzw. des Nicht-Handelns werden allerdings nicht in die ANT miteinbezogen, so auch eine geläufige Kritik an der ANT selbst (Kapitel 8.1.4). Für die weitere Analyse des Landes sind jedoch auch Phänomene des Nicht-Handelns, der Inaktivität bedeutend. Denn mit Hilfe der ANT wurden die expliziten Deutungen des Landes berücksichtigt. Offen bleibt dabei, wer sich nicht in den Diskurs einbringt, welche Deutungen im Rahmen der Arbeit somit auch nicht berücksichtigt werden. Hoff verweist in seiner topologischen Fundamentaltheologie auf den »prekären Zeitcharakter [von Handlungen; J.K.], weil Handlungen unabsehbare und förmlich unabschließbare Folgen nach sich ziehen«¹⁵⁰ werden. Gerade daher bietet es sich an, explizit die Zeit als weiteren Reflexionsbaustein einzuführen. Denn auch Inaktivität kann eine Handlung konstituieren. In Bezug auf Land und Staat Israel bedeutet dies, dass auch (noch) fehlende Deutungen zu einer Veränderung des Konzeptes »Land« führen können. Denn nicht jeder hat die Möglichkeit, breitenwirksam zum Diskurs beizutragen. Das Akteur-Netzwerk *Land* muss also erweitert werden, um die nicht aktiv in den Diskurs eingebrachten Deutungen und Handlungen und potentiell zeitlich bedingten Veränderungen.

(3) Die Bedeutung des Landes Israel wurde im Rahmen dieser Arbeit wiederholt hervorgehoben, insbesondere innerhalb der meisten jüdischen Deutungen. Eine mögliche Reflexion dieser starken Betonung des Landes kann durch einen Verweis auf ein jüdisches Verständnis von Zeit geschehen. Der jüdische Religionsphilosoph und Rabbiner Heschel hebt die Bedeutung der Zeit vor dem Raum hervor und beschreibt das Judentum als »eine Religion der Zeit, die auf die Heiligung der Zeit abzielt.«¹⁵¹ Der Glaube sei eng mit der Zeit verknüpft, diese nehme durch die Strukturierung in Jahreszeiten, Tage und Stunden eine besondere Rolle ein. Biblisch komme an erster Stelle die Zeit. Die Heiligung der Zeit sei vor der Heiligung des Menschen und auch vor der Heiligung des Raumes gekommen.¹⁵² Besondere Bedeutung dafür habe der Sabbat inne (Gen 2,3):

149 Hier kann erneut auf die Forderung von Rutishauser verwiesen werden, wonach eine Theologie des Landes auch stets eine Theologie der Diaspora bedinge. Siehe Kapitel 2.1.2.

150 Hoff, Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie, 444.

151 Heschel, Der Sabbat, 6 (H.i.O.).

152 Vgl. ebd., 7.

Die Bedeutung des Sabbat ist, die Zeit zu feiern und nicht den Raum. Sechs Tage die Woche leben wir unter der Tyrannei der Dinge des Raums; am Sabbat versuchen wir, uns einzustimmen auf die Heiligung der Zeit. An diesem Tag sind wir aufgerufen, Anteil zu nehmen an dem, was ewig ist in der Zeit, uns vom Geschaffenen dem Geheimnis der Schöpfung selbst zuzuwenden, von der Welt der Schöpfung zur Schöpfung der Welt.¹⁵³

Während die Heiligkeit der Zeit von Gott abgeleitet werde, könne die Heiligkeit des Landes Israel von der Heiligkeit des Volkes Israel konkludiert werden. Erst durch dieses werde also das Land Israel heilig.¹⁵⁴ Nicht nur das Land Israel, sondern viel mehr noch der Sabbat¹⁵⁵ wird hier als zentrales jüdisches Identitätsmerkmal verstanden. So kann beispielsweise der jüdische Charakter des Staates Israel auch durch die Befolgung des jüdischen Festkalenders, die Kennzeichnung des Sabbats als Ruhetag, hervorgehoben werden. Die Bedeutung der Zeit als Identitätsmarker¹⁵⁶ erweist sich ebenfalls in den unterschiedlichen Zeitrechnungen der drei abrahamitischen Religionsgemeinschaften.

9.2.2 Eine Relektüre der *Theology of Belonging*

Die Formulierung unterschiedlichster Zugehörigkeiten zu Israel/Palästina zeigt einerseits das Land als mehrfach überschneidenden Glaubens- und Lebensraum auf, andererseits wie das Land selbst zu einem Akteur im Dialog wird. Im Folgenden wird daher der Ansatz der *Theology of Belonging* von Pawlikowski unter dem Blickwinkel des *spatial turns* und der ANT neu analysiert. »Theologies of belonging«, d.h. »Theologien der Zugehörigkeit« konstituieren einen Ansatz, bei dem religiöse Gemeinschaften zu einer friedlichen Gesellschaft beitragen können, ohne, dass es dabei um eine politische Grenzziehung gehe.¹⁵⁷

By the term *theology of belonging*, I mean an attitude grounded in the relevant theological texts of each tradition, an attitude enhanced through the active experience of personal interreligious encounter that results in the conviction that the

153 Ebd., 10.

154 Vgl. ebd., 65.

155 Der 7. Oktober 2023 war ein Samstag, d.h. der Terrorangriff der Hamas geschah an einem Sabbat.

156 Die Verknüpfung von Zeit und Macht bearbeitet beispielsweise das Buch von Christopher Clark, der untersucht, inwiefern und wie Machthaber und Regime eigene Konzepte von Geschichtlichkeit und Zeit als Grundlage der Durchsetzung und Legitimation von Macht- und Herrschaftsinteressen, verwenden: Clark, Christopher, Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten, München 52018.

157 Vgl. Pawlikowski, *Theology of Belonging*, 262f.

people of the two other ›Abrahamic‹ faiths inherently belong to the Land of Israel/Palestine. They are not to be expelled nor treated merely as tolerated minorities.¹⁵⁸

Im Fokus der Arbeit von Pawlikowski stehen die jüdisch-christlichen Beziehungen: Einerseits weil Pawlikowski selbst katholischer Theologe ist, andererseits weil es gerade in Hinblick auf das jüdische Volk eine lange christliche Geschichte der jüdischen »Nichtzugehörigkeit« gebe, die aufgrund des christlichen Selbstverständnisses nach NA aufgearbeitet werden müsse. So sollte u.a. der christliche Begriff »Heiliges Land« jeglichen jüdischen Anspruch auf das Land tilgen. Aber auch die christlich-muslimische Geschichte müsse geprüft werden, denn der muslimische (insbesondere politische) Anspruch auf das Land sei immer wieder zurückgewiesen und bekämpft worden (Kreuzzüge).¹⁵⁹

Pawlikowski definiert in Folge vier Schritte, die jede Religionsgemeinschaft für eine *Theology of Belonging* bearbeiten müsse: (1) Jede Religionsgemeinschaft habe eine ausführliche Selbstanalyse der Beziehungen zu den anderen Religionsgemeinschaften, vorrangig im Hinblick auf das Land durchführen. Pawlikowski erarbeitet dies in seinem Artikel aus katholischer Perspektive in Bezug auf das Judentum.¹⁶⁰ (2) Die Selbst-Identität der Anderen solle akzeptiert werden. Beispielhaft können aus katholischer Perspektive die *Richtlinien* von 1974 nicht nur auf das Judentum, sondern auch auf den Islam bezogen werden. Es müssen sowohl jüdische als auch muslimische Deutungen des Landes wahrgenommen werden.¹⁶¹ (3) Die Bedeutung der physischen Dimension des Landes solle berücksichtigt werden. Aus christlicher Perspektive sei eine lebendige christliche Präsenz im Land wichtig, genauso wie eine erneute Miteinbeziehung biblischer Landtexte in der christlichen Liturgie. In weiterer Folge sieht Pawlikowski die Bindung an die Erde als relevant für eine umfassendere, globale *Theology of Belonging* an.¹⁶² (4) Das Prinzip »Interreligiöser Gastfreundschaft« sei wesentlich. Zentraler Bestandteil einer *Theology of Belonging* sei es mehr über den:die Anderen zu lernen, ob durch persönliche Begegnungen oder Bildungsprogramme.¹⁶³ Beispielhaft dafür könne auch die Zusammenarbeit zur Erstellung der ersten Erklärung von Alexandria (21. Januar 2002)¹⁶⁴ genannt werden, welche

158 Ebd., 262 (H.i.O.).

159 Vgl. ebd., 263f.

160 Vgl. ebd., 264–272.

161 Vgl. ebd., 272.

162 Vgl. ebd., 274–278.

163 Vgl. ebd., 277.

164 O.A., The First Alexandria Declaration of the Religious Leaders of the Holy Land. Alexandria, January 21, 2002. Verfügbar unter: <https://www.rabbidavidrosen.net/wp-content/uploads/2016/03/Alexandria-Declaration.pdf> (13.02.2026).

als Statement aller religiösen Oberhäupter des Landes Israel festhält, dass das Land Jüd:innen, Christ:innen und Muslim:innen heilig sei.

Einer der zentralen Konfliktpunkte in der Diskussion um Land und Staat Israel ist die Frage nach der Entscheidungskompetenz: Wer sind die zentralen Akteur:innen, die über die Zugehörigkeit und damit auch das Recht auf Land bestimmen können? Zu dieser Frage existieren sehr unterschiedliche Deutungsnarrative, die einander sehr häufig gegenseitig exkludieren: (1) Sowohl religiöse als auch säkulare jüdische Deutungen beziehen sich auf die biblischen Landverheißungen, um den jüdischen Bezug zum Land, »die Rückkehr« in das Land zu argumentieren (Teil II). In diesen Deutungen wurde lange wenig Fokus auf die arabische Bevölkerung gesetzt, die vor der verstärkten jüdischen Einwanderung bereits im Gebiet Palästinas (im Osmanischen Reich bzw. im britischen Mandatsgebiet Palästina) gelebt hatte. Teilweise propagierten manche zionistischen Deutungen insbesondere zu Beginn des 20. Jahrhunderts: »A Land without a People for a People without a Land.« (2) Palästinensische Deutungen sehen sich selbst als »einheimisch«¹⁶⁵, die jüdischen Einwander:innen als fremd im Land an. Palästinenser:innen berufen sich auf die viele Jahrhunderte währende Präsenz in Palästina. Der erste arabisch-israelische Krieg von 1947–1949 bildet für Palästinenser:innen die »Nakba«, die Katastrophe, in der etwa 750.000 palästinensische Araber:innen vertrieben wurden. Aber nicht nur das unmittelbare Kriegsgeschehen, sondern vielmehr die Auswirkungen bis heute auf Individuen und palästinensische Gesellschaft wird damit bezeichnet.¹⁶⁶ Damit sind »Unrechtserfahrung, der Verlust und die unerfüllten Forderungen nach Anerkennung, Entschädigung, Rückgabe und Rückkehrrecht [...] im palästinensischen Bewusstsein verankert, und die Unendlichkeit dieses Status Quo überdauert die Generationen [...]«¹⁶⁷ (3) Insbesondere postkoloniale Analysen sprechen vom Staat Israel als einer »Siedlerkolonie«¹⁶⁸; Jüd:innen werden als die weißen, europäischen Kolonisator:innen interpretiert, während die arabische Bevölkerung, die einheimische

165 So beispielsweise schreibt *Jamal Nabulsi* über *Palestinian Indigenous sovereignty* als »[...] the embodied claim to the land of Palestine [...]«. Nabulsi, Jamal, *Reclaiming Palestinian Indigenous Sovereignty*, in: JPST 52 (2) (2023) 24–42, hier: 26 (H.i.O.). <https://doi.org/10.1080/0377919X.2023.2203830>.

166 Vgl. Kretzschmar, Katharina, *Identitäten im Konflikt. Palästinensische Erinnerung an die Nakba 1948 und deren Wirkung auf die dritte Generation (Histoire 154)*, Bielefeld 2019, 18–21. <https://doi.org/10.1515/9783839447871>.

167 Ebd., 19.

168 Beispielweise Wild, Petra, *Apartheid und ethnische Säuberung in Palästina. Der zionistische Siedlerkolonialismus in Wort und Tat*, Wien 2013; vgl. hierzu auch das akademische Feld der »Settler Colonialism Studies« in Bezug auf Israel/Palästina: Sabbagh-Khoury, Areej, *Tracing Settler Colonialism: A Genealogy of a Paradigm in the Sociology of Knowledge Production in Israel*, in: *Politics & Society* 50 (1) (2022) 44–83; <https://doi.org/10.1177/0032329221999906>; sowie Svirsky, Marcelo, *The Israeli elephant in the settler-colonial room*, in: *Postcolonial Studies* 26 (4) (2023) 508–524. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2080153>.

Bevölkerung darstellt. (4) Jahrhundertlang ging das Christentum sowie christliche Theologien davon aus, dass das Land, in dem Jesus Christus wirkte, unter christlicher Herrschaft sein müsse. Den Jüd:innen und Muslim:innen wurde jeder religiöse und politische Anspruch auf das Land abgesprochen.¹⁶⁹

In jedem dieser Narrative wird auch ein neues räumliches Konzept des *Landes* konstituiert. Es sind die diversen Akteur:innen, die immer wieder neue Raumkonzepte bilden: Räume, die einander auch überschneiden sowie das Konzept des *Landes* transformieren. Anhand der vielfältigen Verknüpfungen des Landes in ANT-Perspektive kann das Bedeutungsgeflecht aufgezeigt werden. Insbesondere sind dies die jeweiligen Anderen – die palästinensischen Muslim:innen und Christ:innen, die religiösen und säkularen Jüd:innen, die Drus:innen sowie andere Bevölkerungsgruppen im Land. Eine *Theology of Belonging* setzt bei der eigenen religiösen Gemeinschaft an und fragt nach dem Verhältnis zum Land, zu den anderen Religionsgemeinschaften. Als erster Schritt muss jede dieser Verknüpfungen in der eigenen Tradition aufgearbeitet werden. Im zweiten Schritt plädiert eine *Theology of Belonging* für eine Akzeptanz bzw. Anerkennung¹⁷⁰ der Selbstidentität der Anderen: de facto bedeutet dies die Ambiguität unterschiedlicher Raumkonzepte auszuhalten. Möglich ist dies, kann hier im Besonderen mit Verweis auf die Perspektive des *spatial turns* festgehalten werden, solange Räume als relationale Konzepte verstanden werden, die nicht durch eine politische Grenzziehung fixiert werden. Gerade um die Ambiguität unterschiedlicher Konzepte des Raumes *Land* auszuhalten zu können, benötigt dies das Prinzip der »Interreligiösen Gastfreundschaft«: das übereinander und voneinander lernen, die persönliche Begegnung. Eine *Theology of Belonging* geht für Pawlikowski vom Prinzip der »Indigenität« (»indigeniousness«) aller Menschen der drei religiösen Gemeinschaften im Land aus. Jede Gruppierung habe etwas Positives zur Identität und religiösen Erfahrung der anderen Gemeinschaften beizutragen.¹⁷¹ Denn die gebildeten Raumkonzepte sind nicht voneinander abgegrenzt, sondern beeinflussen einander: auf der Ebene des Lebensraumes, aber auch auf der Ebene eines Glaubensraumes. Dazu Hoff:

Es entsteht ein eigener Glaubensraum, der *in einer bestimmten gesellschaftlichen Gegenwart* auftritt und sich mit anderen Un-/Nicht-/Glaubensräumen überschneidet. Sie lassen sich nicht auf die jeweiligen Religionsgemeinschaften begrenzen, sondern rekombinieren Glaubensvorstellungen und religiöse Überzeugungen auch intern.¹⁷²

169 Vgl. Pawlikowski, *Theology of Belonging*, 263.

170 Auf die Bedeutung des Begriffes »Anerkennung« wird in Kapitel 10 ausführlich eingegangen.

171 Vgl. Pawlikowski, *Theology of Belonging*, 263; 277.

172 Hoff, Gregor M., *Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung*, Stuttgart 2022, 59 (H.i.O.). <https://doi.org/10.17433/978-3-17-041651-2>.

Eine *Theology of Belonging* kann dabei förderlich sein dieses Gemeinsame herauszuarbeiten. Die Suche in der eigenen Tradition, in der Akzeptanz, im Lernen und im Gespräch mit Anderen, kann helfen neue, überschneidende, und damit gemeinsame Glaubensräume kennen zu lernen. Wichtiges Prinzip dafür ist der dritte Punkt der *Theology of Belonging*: Es handelt sich um die physische Dimension des Landes, nicht nur um ein spirituelles, eschatologisches Verständnis von Land, sondern eben konkret um den Lebensraum der Menschen. Im Zentrum einer *Theology of Belonging* steht hier auch der Bezug zur Erde: Pawlikowski fordert die Neuentdeckung einer erdverbundenen katholischen Spiritualität und Liturgie: »a much-needed reconnection with the earth in Catholic spirituality and liturgy, as well as recognizing a special need for continued linkage to the Holy Land where God and the earth intersected in a special way through the concrete ministry of Jesus.«¹⁷³

Grundlegender Anspruch einer *Theology of Belonging* ist, dass Religion etwas Positives zur Gestaltung einer friedlicheren Gesellschaft beitragen könne.¹⁷⁴ Aus katholischer Perspektive bedeutet dies die Aufarbeitung der eigenen christlichen Tradition, sowie auch die Notwendigkeit einen neuen Zugang zum Land Israel zu finden, der auch eine physische Dimension des Landes miteinbezieht. Es ist das Land Israel heute als Lebensraum einer pluralen Gesellschaft, geprägt von unterschiedlichen Deutungen, die das Konzept »Land« als solches konstituieren und transformieren. Es sind die Menschen, die in diesem Land leben, die als Akteur:innen neue Räume schaffen, ausverhandeln und sich darin auch bekämpfen. Eine *Theology of Belonging* kann den politischen Konflikt nicht lösen und hat auch keineswegs den Anspruch diesen lösen zu wollen. Aber sie kann zu einer Aufarbeitung unterschiedlichster Traditionsstränge beitragen, zum Gespräch und zur Zusammenarbeit der drei abrahamitischen Religionsgemeinschaften im Land.

173 Pawlikowski, *Theology of Belonging*, 276.

174 Dazu Pawlikowski: »But for me, it is a central component of moving the communities of Israel/Palestine to a true and lasting peace. Beyond the region of the Middle East, it is becoming an imperative for virtually every nation as our global society grows more and more pluralistic and interreligious.« Ebd., 278.

10. Die Frage der Anerkennung im Dialog

10.1 Einführung in den Begriff der »Anerkennung«

10.1.1 Zur Relevanz des Begriffes »Anerkennung«

Im Apostolischen Schreiben EG hebt *Franziskus* die Bedeutung des Judentums und des jüdischen Glaubens für die christliche Identität hervor: »Die Kirche, die mit dem Judentum einen wichtigen Teil der Heiligen Schrift gemeinsam hat, betrachtet das Volk des Bundes und seinen Glauben als eine heilige Wurzel der eigenen christlichen Identität (vgl. Röm 11,16–18).« (EG 247) So wie auch bereits *Johannes Paul II.* bei seinem Besuch der Synagoge in Rom (1986)¹ betont hat, so hier erneut *Franziskus* bei einer Ansprache im November 2023 an die CER: »Der Dialog mit dem Judentum ist für uns Christen von besonderer Bedeutung, weil wir jüdische Wurzeln haben.«² Sowie weiter: »Man könnte also sagen, dass unser Dialog mehr ist als ein interreligiöser Dialog: es ist ein familiärer Dialog.«³ Gerade daher streicht *Franziskus* neben sozialen, kulturellen und politischen Fragestellungen die »theologische Dimension«⁴ des jüdisch-christlichen Dialoges heraus.

Die »theologische Dimension« des Dialoges wird schließlich zum zentralen Ausgangspunkt für die Frage nach Land und Staat Israel im jüdisch-katholischen Gespräch. Für die christlichen Kirchen, und im Rahmen dieser Arbeit insbesondere für die katholische Kirche, nimmt das Land Israel einen wichtigen Stellenwert als Ort des Wirkens Jesu Christi, als ein geschichtlich bedeutsamer Pilgerort, ein. Für den christlichen Glauben ist das Land jedoch keineswegs konstitutiv, und hat keine weiter ausdifferenzierte theologische Bedeutung. Existenz und politische Entscheidungen des Staates Israel, so die *Hinweise*, »müssen [...] in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen

1 Vgl. Johannes Paul II., Ansprache Große Synagoge Rom, 109.

2 Franziskus, Ansprache an die Europäische Rabbinerkonferenz. Montag, 6. November 2023. Verfügbar unter: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2023/november/documents/20231106-european-rabbis.html> (13.02.2026).

3 Ebd.

4 Ebd.

Grundsätze internationalen Rechts beruft.«⁵ Offen bleibt jedoch hier, wie von katholischer Seite mit dem engen Bezug und der Verknüpfung jüdischer Deutungen zwischen Land und Staat umgegangen werden soll. Denn die *Hinweise* beziehen sich nur auf »Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel«⁶, nicht jedoch auf mögliche Bedeutungsdimensionen des Staates für die jüdische Identität.

Der Diskurs um Land und Staat Israel im Dialog ist eng mit der Wahrnehmung und Wertschätzung des jüdischen Dialogpartners verbunden. Die Frage nach Land und Staat Israel wird von jüdischer Seite in den Dialog eingebracht. Denn, so wie auch *Henrix* schreibt und als Frage formuliert:

Die päpstlichen Besuche Israels und der Grundlagenvertrag zwischem dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel vom 30. Dezember 1993 sind jüdischerseits hoch geschätzt, lösen aber für das jüdische Verständnis noch nicht die erhoffte *theologische Anerkennung des Landes und Staates Israels* durch die Kirche ein. Ist solche Anerkennung aber dem kirchlichen bzw. theologischen Denken möglich?⁷

Von jüdischer Seite wird einerseits die Anerkennung der Bedeutung von Land und Staat Israel durch den katholischen Gesprächspartner gefordert, andererseits aber geht es noch grundlegender um die Anerkennung des jüdischen Dialogpartners als solchem. Der Begriff der »Anerkennung« ist in geläufigen akademischen Definitionen oft sehr eng mit dem Begriff der »Identität« verbunden⁸ und bietet sich als möglicher Terminus für ein weiterführendes Verständnis der Frage nach Land und Staat im Dialog an. Daher muss in Folge grundsätzlich geklärt werden, was (1) unter Anerkennung verstanden werden kann, (2) was Anerkennung im (theologischen) Dialog bedeutet und (3) was und inwiefern eine theologische Anerkennung des Landes und auch Staates Israel für die katholische Kirche möglich ist und beinhalten kann.

5 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102.

6 Ebd.

7 *Henrix*, Israel, 244 (Kursivsetzung J.K.).

8 Vgl. beispielsweise den sozialphilosophischen Anerkennungsbegriff bei Axel Honneth (1998), George Herbert Mead (1995), Jean-Paul Sartre (1966) (vgl. Nothdurft, Werner, *Anerkennung*, in: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann, Doris [Hg.], *Handbuch interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*, Stuttgart/Weimar 2007, 110–122, hier: 110), oder im politischen Diskurs bei Taylor, Charles, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1997, 13f.: »Die These lautet, unsere Identität werde teilweise von der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung, oft auch von der Verkenntung durch die anderen geprägt, so daß ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen wirklichen Schaden nehmen, eine wirkliche Deformation erleiden kann, wenn die Umgebung oder die Gesellschaft ein einschränkendes, herabwürdigendes oder verächtliches Bild ihrer selbst zurückspiegelt.« (H.i.O.)

10.1.2 Der Anerkennungsbegriff bei Axel Honneth

Der Begriff »Anerkennung«⁹ ist in den unterschiedlichsten akademischen Disziplinen ein zentraler Schlüsselbegriff für die Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Für die vorliegende Arbeit ist jedoch insbesondere eine sozialphilosophische Deutung wesentlich: »*Sozialphilosophisch* wird Anerkennung als sozialer Prozess verstanden, in dem sowohl die Entwicklung von Identität und gesellschaftlichem Bewusstsein als auch die gesellschaftliche Integration von Individuen entschieden wird.«¹⁰ Als die bekannteste und geläufigste sozialphilosophische Theorie der Anerkennung gilt heute die Habilitationsarbeit »Kampf um Anerkennung«¹¹ von *Axel Honneth* sowie spätere weiterführende Arbeiten¹² von ihm.¹³ Mit der 1992 publizierten Arbeit »Kampf um Anerkennung« habe *Honneth* den Begriff der Anerkennung sowohl für den philosophischen als auch den gesellschaftspolitischen Diskurs neu fruchtbar gemacht.¹⁴

Grundlegend greift *Honneth* für seinen Ansatz auf die Arbeiten *Hegels*, aus dessen Zeit als junger Philosophiedozent in Jena zurück, denn bereits dort finde sich, so *Honneth*,

[...] die Überzeugung, daß sich aus einem Kampf der Subjekte um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-politischen Durchsetzung von freiheitsverbürgenden Institutionen ergibt; es ist der Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität, der dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine moralische Spannung innewohnt, über das jeweils institutionalisierte Maß an sozialem Fortschritt wieder hinaus treibt und so auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederho-

-
- 9 In der Umgangssprache wird von »Anerkennung« als Einsicht, als Würdigung und Lob, offizielle Gültigkeitserklärung und als Billigung und Zustimmung gesprochen. Vgl. dazu Meyer, Thomas, Semantik des deutschen Begriffs »Anerkennung«, in: Siep, Ludwig/Ikähemo, Heikki/Quante, Michael (Hg.), *Handbuch Anerkennung*, Wiesbaden 2021, 3–10, hier: 5–8. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19558-8_1.
 - 10 Nothdurft, *Anerkennung*, 110 (H.i.O.).
 - 11 Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. 10 2018.
 - 12 Vgl. beispielsweise Honneth, Axel, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010; sowie Honneth, Axel, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin 2018.
 - 13 Vgl. z.B. Frischmann, Bärbel, Philosophie der Anerkennung, in: Flocke, Vera/Schoneville, Holger (Hg.), *Differenz und Dialog. Anerkennung als Strategie der Konfliktbewältigung?*, Berlin 2007, 15–35, hier: 29.
 - 14 Vgl. Seidel, Stefan, *Für eine Kultur der Anerkennung. Beiträge und Hemmnisse der Religion*, Würzburg 2018, 25.

lenden Konfliktes allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit führt.¹⁵

Das Bedürfnis des Menschen um Anerkennung könne also als die Kraft verstanden werden, die zu gesellschaftlichen Entwicklungen führe und diese vorantreibe. Für die vorliegende Arbeit ist jedoch weniger *Honneths* Konzept der Entwicklung einer normativen Gesellschaftstheorie interessant als vielmehr sein Verständnis der Verknüpfung von Anerkennung mit Identität. Als Erstes soll hier *Honneths* Anerkennungskonzept vorgestellt werden, bevor in einem zweiten Schritt noch einmal explizit auf die Verknüpfung von Anerkennung und Identität eingegangen wird.

In Anlehnung an *Hegel* unterscheidet *Honneth* zwischen den drei Anerkennungssphären der Liebe, des Rechts sowie der Solidarität (bei *Hegel* wird hier noch von Sittlichkeit gesprochen), die alle drei »jeweils in sich das Potential einer Motivierung von Konflikten enthalten«¹⁶. In seinem Ansatz habe *Hegel* auf *Niccolò Machiavelli* sowie das Modell eines zwischenmenschlichen Kampfes von *Thomas Hobbes* zurückgegriffen und die Anerkennungslehre von *Johann Gottlieb Fichte* uminterpretiert.¹⁷ Mit *Hegel* hält *Honneth* drei Formen der Anerkennung fest:

[...] im affektiven Anerkennungsverhältnis der Familie wird das menschliche Individuum als konkretes Bedürfniswesen, im kognitiv-formellen Anerkennungsverhältnis des Rechts wird es als abstrakte Rechtsperson und im emotional aufgeklärten Anerkennungsverhältnis des Staates wird es schließlich als konkret Allgemeines, nämlich als in seiner Einzigartigkeit vergesellschaftetes Subjekt anerkannt.¹⁸

Den konkreten Begriff der Anerkennung verwendet *Hegel* allerdings erst einmal nur für die Anerkennungsform der Liebe. Er versteht darunter ein »Sich-im-anderen-Erkennen«¹⁹. Die Individualität des Einzelnen wird durch die Anerkennung eines:r Anderen bestätigt. Damit ergebe sich die Prämisse: »daß die Entwicklung der persönlichen Identität eines Subjekts prinzipiell an die Voraussetzung von bestimmten Arten der Anerkennung durch andere Subjekte geknüpft ist«²⁰; d.h. die Identität eines Individuums kann als abhängig von der Anerkennung durch Andere verstanden werden. Allerdings, so führt *Honneth* hier ein, hängt diese Anerkennung davon ab, dass ein Individuum auch seine:n Interaktionspartner:in als Person anerkennt. In

15 Honneth, Kampf um Anerkennung, 11.

16 Ebd., 7.

17 Vgl. ebd., 14–19; 29–31.

18 Ebd., 45.

19 Ebd., 63.

20 Ebd., 64.

Ergänzung zu *Hegel* verweist *Honneth* an dieser Stelle auf die Notwendigkeit der Reziprozität von Anerkennung.²¹

In weiterer Folge arbeitet *Honneth* die drei Formen der Anerkennung zuerst mit *Hegel*, später erneut ergänzt durch Anregungen von der Sozialpsychologie *George Herbert Meads*²², aus. (1) Im Bereich der *Liebe* werden alle Primärbeziehungen subsummiert: Eltern-Kind-Beziehungen, erotische Zweierbeziehungen und Freundschaften. Grundlegend ist hier, dass die »Spannung zwischen symbiotischer Selbstpreisgabe und individueller Selbstbehauptung«²³ aufrechterhalten wird. Es geht also um »den doppelten Vorgang einer gleichzeitigen Freigabe und emotionalen Bindung der anderen Person«²⁴. Denn auf dieser Ebene wissen beide Subjekte, dass sie aufgrund der eigenen Bedürftigkeit von der anerkennenden Zuwendung des/der Anderen abhängig sind. Diese Stufe bildet die grundlegende Voraussetzung für eine Gesellschaft, in der die Freiheit und Selbstbestimmtheit von Subjekten möglich sein soll.²⁵ *Markus Knapp* fasst diese Ebene der Anerkennung folgendermaßen zusammen: »Dieses durch Anerkennung vermittelte Selbstvertrauen ist die grundlegende Voraussetzung für ein selbstbewusstes autonomes Auftreten in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und daher auch die Basis einer authentischen Verwirklichung des eigenen Selbst.«²⁶

(2) Auch die zweite Form der Anerkennung, das *Rechtsverhältnis*, greift auf den Mechanismus reziproker Anerkennung zurück, dem hier eine institutionalisierte Form gegeben wird: »[...] die Rechtssubjekte erkennen sich dadurch, daß sie dem gleichen Gesetz gehorchen, wechselseitig als Personen an, die in individueller Autonomie über moralische Normen vernünftig zu entscheiden vermögen.«²⁷ Die Anerkennungsform des Rechtes ist unabhängig von einer affektiven oder leistungsbezogenen Dimension des Anerkennungsverhältnisses,²⁸ vielmehr wird sie von *Honneth* durch die universale Menschenwürde begründet, da sie sich in gleicher Weise

21 Vgl. ebd.

22 Bedeutend sind hier u.a. folgende Arbeiten: Mead, George H., *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973; Mead, George H., *Gesammelte Aufsätze*. Hg. von Hans Joas (1), Frankfurt a.M. 1980. Zu *Meads* Theorie schreibt *Honneth*: »In keiner anderen Theorie ist der Gedanke, daß die menschlichen Subjekte ihre Identität der Erfahrung einer intersubjektiven Anerkennung verdanken, so konsequent unter naturalistischen Denkvorsetzungen entwickelt worden [...].« *Honneth, Kampf um Anerkennung*, 114.

23 *Honneth, Kampf um Anerkennung*, 154.

24 Ebd., 173.

25 Vgl. *Knapp, Markus, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in einer säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung*, Freiburg i.Br. 2020, 60. <https://doi.org/10.5771/9783451836725>.

26 Ebd.

27 *Honneth, Kampf um Anerkennung*, 177.

28 Vgl. *Seidel, Kultur der Anerkennung*, 29.

auf alle Menschen in einer Gesellschaft bezieht. Gerade die Zuerkennung von Rechten hat im Laufe der Geschichte unterschiedlichste Wandlungen durchlaufen. Bestimmte Gruppen haben in einem Kampf um Anerkennung versucht zu einer Erweiterung ihrer jeweiligen Rechtsansprüche zu kommen.²⁹ Wie die Anerkennungsform der Liebe begründet das Recht eine weitere Dimension positiver Selbstbeziehung: »Während die Liebe die Grundlage des Selbstvertrauens bildet, verhilft das Recht zur Ausbildung von Selbstachtung.«³⁰

(3) Als dritte Form der Anerkennung könne die *soziale Wertschätzung* in Gesellschaften beobachtet werden. Die Anerkennungsform der *sozialen Wertschätzung* bzw. *Solidarität* hat die Fähigkeiten und Leistungen eines Individuums im Blick, welches es für die Gesellschaft »wertvoll« macht; stets abhängig vom kulturellen Selbstverständnis einer Gesellschaft. Wie die Anerkennungsform des Rechts, so unterliegt auch die soziale Wertschätzung einer historischen Veränderung. Hat sich der Maßstab sozialer Wertschätzung lange Zeit an einer hierarchischen Ständeordnung orientiert, so ist das heutige Maß weit diverser.³¹ In ständisch strukturierten Gesellschaften galt die »Ehre« als »[...] das relative Maß an sozialen Ansehen [...], das eine Person zu erwerben vermag, wenn sie die kollektiven Verhaltenserwartungen habituell erfüllen kann«³². Mit der Moderne haben sich auch die Bedingungen für die Geltung ethischer Zielsetzungen innerhalb einer Gesellschaft verändert. Nicht mehr eine Gruppe, sondern vielmehr ein Individuum als solches tritt in den Vordergrund sozialer Anerkennung. Die Ehre wird durch das Prestige ersetzt. Der Einzelne erfährt Wertschätzung aufgrund seiner eigenen Fähigkeiten und Leistungen.³³ Honneth bezeichnet diese dritte Anerkennungsform als *Solidarität*, als »ein Interaktionsverhältnis, in dem sich die Subjekte wechselseitig in ihren unterschiedlichen Lebenswegen wertschätzen.«³⁴ Auch in dieser Dimension kann es zu einem Kampf um Anerkennung kommen:

[...] die Verhältnisse der sozialen Wertschätzung unterliegen in modernen Gesellschaften einem permanenten Kampf, in dem die verschiedenen Gruppen mit den Mitteln symbolischer Gewalt versuchen, unter Bezug auf die allgemeinen Zielsetzungen den Wert der mit ihrer Lebensweise verknüpften Fähigkeiten anzuheben.³⁵

29 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 63.

30 Ebd., 64 (H.i.O.).

31 Vgl. ebd.

32 Honneth, Kampf um Anerkennung, 199.

33 Vgl. ebd., 201–204.

34 Seidel, Kultur der Anerkennung, 30.

35 Honneth, Kampf um Anerkennung, 206.

Die verschiedenen Formen der Anerkennungsbeziehungen nach *Honneth* beinhalten einen moralischen Kern: Die Anerkennung durch den Anderen bestärkt einen selbst, sich und seine eigenen Fähigkeiten, Eigenschaften und Wünsche anzuerkennen. Die Bejahung des eigenen Selbst konstituiert die Voraussetzung autonom leben zu können.³⁶ Gleichzeitig entspricht jeder der drei Anerkennungssphären eine Form der Missachtung, eine Form verweigerter Anerkennung. Jede dieser Formen schädigt das positive Verständnis einer Person von sich selbst, aufgrund der Angewiesenheit des positiven Selbstbildes eines Subjektes von der Anerkennung durch den Anderen. *Honneth* spricht hier von Vergewaltigung, Entrechtung und Entwürdigung.³⁷ Aus den negativen Gefühlsreaktionen, die mit der Erfahrung von Missachtung einhergehen, leitet *Honneth* die Motivationen für einen Kampf um Anerkennung her: »[...] aus ihnen [den negativen Gefühlsreaktionen, J.K.] setzen sich die psychischen Symptome zusammen, anhand derer ein Subjekt zu erkennen vermag, daß ihm soziale Anerkennung ungerechtfertigterweise vorenthalten wird.«³⁸ Denn, so *Honneth*, Menschen seien abhängig von der Erfahrung der Anerkennung: »[...] um zu einer geglückten Selbstbeziehung zu gelangen, ist er auf die intersubjektive Anerkennung seiner Fähigkeiten und Leistungen angewiesen [...].«³⁹

Bereits eine kurze Vorstellung von *Honneths* Anerkennungskonzept verweist auf den engen Zusammenhang von Anerkennung und der Konstituierung persönlicher Identität. Dies kann mit *Knapp* zusammengefasst werden: »Anerkennungsbeziehungen verhelfen dazu, die eigene Identität zu entwickeln, indem sie Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung ermöglichen.«⁴⁰ Die eigene Identität einer jeden Person ist damit abhängig von der Anerkennung durch Andere. Zu einem Kampf um Anerkennung komme es also immer dann, wenn sich ein Subjekt in seiner Identität nicht (vollständig) anerkannt fühle. Erfahrungen von Missachtung gefährden, so *Honneth*, die Identität eines jeden menschlichen Wesens.⁴¹ In diesem Verständnis von »Identität« werde vorausgesetzt, es sei »ein Konstrukt [...], also formbar, narrativ geprägt, durch Auseinandersetzungen mit anderen veränderbar und von Anerkennung durch andere abhängig.«⁴² Mit dem Anerkennungskonzept nach *Honneth* kann also von einer engen Verknüpfung zwischen der Anerkennung durch Andere und der eigenen Identität ausgegangen werden.

36 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 50.

37 Vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung, 212–225.

38 Ebd., 219f.

39 Ebd., 220.

40 Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 66.

41 Vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung, 218.

42 Frischmann, Philosophie der Anerkennung, 32.

10.1.3 Der Begriff der Anerkennung im (theologischen) Dialog

Als eine der Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog fordert beispielsweise der deutsche Theologe und Akteur des interreligiösen Dialoges in Köln *Werner Höbsch* eine »Kultur der Anerkennung«:

Den Anderen zu akzeptieren und anzuerkennen bedeutet nicht, seine Glaubensüberzeugung zu übernehmen und sie in jedem Fall für richtig zu halten, es bedeutet nicht einmal den Glauben des Anderen verstehen zu können, wohl aber ein Verständnis für den Anderen und sein Anderssein zu entwickeln.⁴³

Für den interreligiösen Dialog sei also eine »Anerkennung« des Anderen wichtig – *Höbsch* erachtet ein »Verständnis für den Anderen und sein Anderssein« als notwendig für den Dialog. Anders ausgedrückt könnte dies auch als eine Forderung nach einer Anerkennung des Anderen als gleichberechtigter Partner im Dialog verstanden werden. Eine genauere Auseinandersetzung liefert *Höbsch* zum Begriff der Anerkennung selbst jedoch nicht. Auch in der weiteren Literatur zum interreligiösen Dialog bzw. zum Dialog zwischen Judentum und Christentum findet der Begriff der »Anerkennung« keine explizite Aufnahme. Vermehrte Aufmerksamkeit kommt dem Begriff jedoch in der Ökumene zu – ein ähnliches Verständnis von Anerkennung wie bei *Höbsch* kann auch in Beiträgen zur Ökumene identifiziert werden. So schreibt die evangelische Theologin *Dagmar Heller*, dass es bei Anerkennung im Dialog v.a. um die Veränderung einer Beziehung geht,⁴⁴ »um die Anerkennung als Gesprächspartner und als Freunde.«⁴⁵ In der Ökumene wird »Anerkennung« als ein Schlüsselbegriff eingeordnet, bezugnehmend auf den lutherischen Theologen *Harding Meyer*⁴⁶ wird etwas (z.B. eine andere Kirche) »als etwas« anerkannt, also als »qualifiziert und differenziert angenommen«⁴⁷ verstanden. Neuere Ansätze in der Ökume-

43 Höbsch, Werner, Voraussetzungen und Perspektiven für den interkulturellen und interreligiösen Dialog, in: Freise, Josef/Khorchide, Mouhanad (Hg.), *Interreligiosität und Interkulturalität. Herausforderungen für Bildung, Seelsorge und Soziale Arbeit im christlich-muslimischen Kontext*, Münster 2011, 43–48, hier: 44.

44 Vgl. Heller, Dagmar, Anerkennung – Dimensionen eines Schlüsselbegriffs der Ökumene, in: Bremer, Thomas/Wernsmann, Maria (Hg.), *Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch*, Freiburg i.Br. 2014, 262–273, hier: 270.

45 Ebd., 271.

46 Vgl. dazu Meyer, Harding, Anerkennung – ein ökumenischer Schlüsselbegriff, in: Manns, Peter (Hg.), *Dialog und Anerkennung. FS für Hansfried Krüger* (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 37), Frankfurt a.M. 1980, 25–41.

47 Saarinen, Risto, Anerkennungstheorien und ökumenische Theologie, in: Bremer, Thomas/Wernsmann, Maria (Hg.), *Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch*, Freiburg i.Br. 2014, 237–261, hier: 237.

ne greifen auch auf die philosophische Diskussion um den Anerkennungsbegriff zurück, beispielsweise auf die Anerkennungstheorie nach *Honneth*.⁴⁸

Innerhalb der katholischen Theologie sei der Begriff der Anerkennung lange Zeit bedeutungslos gewesen, inzwischen habe er jedoch Eingang in die diversen theologischen Richtungen gefunden.⁴⁹ Als beispielhafte Studien können die theologischen Arbeiten von *Tobias Braune-Krickau*⁵⁰, *Andreas Rohde*⁵¹ und *Markus Knapp* genannt werden. *Braune-Krickau* geht davon aus, dass die Anerkennung des Menschen durch Gott eine Voraussetzung für die Anerkennung des Anderen darstellt.⁵² Für die Anschlussfähigkeit der sozialphilosophischen Anerkennungstheorie von *Honneth* an die Theologie argumentiert insbesondere der Fundamentaltheologe *Markus Knapp*:

Es handelt sich um eine für die Theologie geeignete Denkform, weil sie grundsätzlich für theologische Gehalte offen bleibt, ein verstehendes Durchdringen der christlichen Glaubenswahrheit ermöglicht und deren anthropologische Relevanz erkennbar und einsichtig werden lässt.⁵³

Im Zentrum der Anerkennungstheorie stehe das Streben nach freier Selbstbestimmung, um zu einer unbeeinträchtigten Ausbildung der persönlichen Identität zu gelangen. Ein autonomes Leben in freier Selbstbestimmung sei auf seine wechselseitige Anerkennung angewiesen.⁵⁴ In Folge beschreibt *Knapp* auch das Verhältnis zwischen Mensch und Gott als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung: »Dabei ist es die dem Menschen durch das Wort Gottes vermittelte Erfahrung des von Gott Anerkanntseins, die den Wahrheitsgehalt dieses Wortes Gottes erschließt und den Menschen dadurch befähigt, seinerseits Gott anzuerkennen.«⁵⁵ Das Anerkanntwerden des Menschen durch Gott ermöglicht eine ganz spezifische Art der Selbstbeziehung des Menschen. Im Unterschied zum Verständnis von Anerkennung in *Honneths* Konzept handelt es sich hierbei um eine »uneingeschränkte Annahme des eigenen Selbst«⁵⁶. Diese »muss hingegen auch das umfassen, was Menschen nicht gelingt und worunter sie leiden, die eigenen Grenzen und Schwächen, das, was gesell-

48 Vgl. ebd., 241f.

49 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 106.

50 Braune-Krickau, Tobias, Religion und Anerkennung. Ein Versuch über Diakonie als Ort religiöser Erfahrung, Tübingen 2015.

51 Rohde, Andreas, Lebensgeschichte und Bekehrung. Leben aus Gottes Anerkennung (PaThSt 55), Paderborn 2013. <https://doi.org/10.30965/9783657777419>.

52 Vgl. Seidel, Kultur der Anerkennung, 156.

53 Knapp, Markus, Theologie und philosophische Anerkennungsform, in: Viertbauer, Klaus/Schmidinger, Heinrich (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 335–354, hier: 344.

54 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 113.

55 Ebd., 111.

56 Ebd., 114.

schaftlichen Anforderungen und Erwartungen nicht genügt, Versagen und Scheitern.«⁵⁷ Dadurch, dass der Mensch umfassend und unbedingt von Gott anerkannt werde, könne er sich selbst anerkennen und stärke so die eigene Identität: »Dieser Moment von Unbedingtheit vermittelt Menschen ein stabiles Bewusstsein der Zugehörigkeit, des Schutzes, der Sicherheit und des Geachtetseins.«⁵⁸

Religionen als Beziehungsgeschehen zwischen Gott und den Menschen beruhen auf Anerkennungsverhältnissen. Theologische Konzepte von Anerkennung haben als zentralen Kernpunkt die Vorstellung der unbedingten und uneingeschränkten Anerkennung des Menschen durch Gott. Der Mensch wird von Gott angenommen und kann sich selbst annehmen. Gleichzeitig anerkennt der Mensch Gott.⁵⁹ Dabei zeige sich auch, so *Stefan Seidel*: »dass die religiöse Identität eine soziale Anerkennung braucht, die letztlich auf Wechselseitigkeit angelegt ist und auch die Anerkennung des Anderen beinhaltet.«⁶⁰ Für diese Studie bedeutet das, dass das jeweilige Verständnis von »Anerkennung« beachtenswert für den Dialog selbst ist. Gerade die Wechselwirkung der Anerkennung eines Glaubensinhaltes (die Bedeutung des Landes Israel für Jüd:innen sowie die Verknüpfung mit dem Staat) und der Anerkennung des Dialogpartners selbst erweist sich als zentral für die Konstituierung eines theologischen Dialoges zwischen Jüd:innen und Christ:innen.

10.2 Anerkennung von Land und Staat im Dialog

Eine Anerkennung, teilweise auch eine theologische Anerkennung, von Land und auch Staat Israel werden jüdischerseits⁶¹ im jüdisch-katholischen Dialog gefordert. Innerhalb der katholischen Theologie gibt es bereits Ansätze, die von einer theologischen Anerkennung Israels sprechen, so beispielsweise das Plädoyer von *D'Costa* für eine theologische Anerkennung mit Einschränkungen.⁶² *D'Costa* bezieht dies auch auf den Staat Israel, jedoch im Sinne des »jüdische(n) Volk(es), das im Land lebt, und

57 Ebd.

58 Knapp, *Theologie und philosophische Anerkennungsform*, 345.

59 Vgl. Seidel, *Kultur der Anerkennung*, 173.

60 Ebd. (H.i.O.).

61 Vgl. *D'Costa*, *Catholic Doctrines*, 113. So hebt beispielsweise auch Rabbiner *David Rosen* die Bedeutung der Anerkennung des Staates Israels durch die katholische Kirche hervor: Rosen, David, *Vatican – Israel Relations. Past, Present and Future 2001*. Verfügbar unter: <https://www.rabbidavidrosen.net/wp-content/uploads/2016/02/Vatican-Israel-Relation-s-Past-Present-Future.pdf> (13.02.2026).

62 Vgl. *D'Costa*, Gavin, Plädoyer für ein katholisch-theologisches Bekenntnis zu Israel, in: Kinzer, Mark S./Schumacher Thomas/Tück, Jan-Heiner (Hg.), *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Freiburg i.Br. 2023, 385–400, hier: 387. <https://doi.org/10.5771/9783451829703-387>.

nicht die Form des Nationalstaates oder eine bestimmte politische Partei, die diesen Staat regiert, oder Entscheidungen der jeweiligen Regierung.«⁶³

In der vorliegenden Arbeit stellt sich die Frage, ob und inwiefern eine (*theologische*) *Anerkennung* des Landes und insbesondere des Staates Israel von Seiten der katholischen Kirche möglich ist. Als Grundlage dafür wird der im vorangegangenen Kapitel vorgestellte sozialphilosophische Anerkennungsbegriff von *Honneth* herangezogen. »Anerkennung« nach *Honneth* umfasst drei zentrale Dimensionen: die Liebe, das Recht und die Solidarität bzw. die soziale Wertschätzung. Als Vorteile von diesem Anerkennungsbegriff zeigt sich, dass der Terminus die vielen Dimensionen im Dialog erfassen kann: die Ebene persönlicher Beziehungen, die rechtliche Ebene und die gesellschaftliche Ebene. Auch greift der Begriff die Problematik fehlender Anerkennung auf. Im Folgenden wird gefragt, was dieses Verständnis von Anerkennung nach *Honneth* für die Frage nach Land und Staat Israel bedeutet und inwiefern eine theologische Anerkennung des Landes und Staates Israel für die katholische Kirche möglich ist und was sie beinhalten kann.

Erstens zeigt sich, dass eine Anerkennung der Bedeutung des Landes Israel für das Judentum von Seiten der katholischen Kirche durchaus bereits gegeben ist. Hierbei handelt es sich keineswegs um eine rechtliche Anerkennung, sondern vielmehr um eine Anerkennung auf der Ebene der sozialen Wertschätzung. Bereits die *Hinweise* 1985 hielten fest: »Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung [an das Land, J.K.] zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist.«⁶⁴ Die Bedeutung des Landes Israel für das Judentum wird aus katholischer Perspektive sowohl lehramtlich als auch in der theologischen Fachliteratur⁶⁵ bestätigt.

Zweitens ist für eine weitere theologische Auseinandersetzung der nächste Satz in den *Hinweisen* eine klare Einschränkung: »Sie sollten sich jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen [...].«⁶⁶ Für Katholik:innen konstituiert dies aus lehramtlicher Perspektive also eine *scheinbar definitive Ablehnung* der Möglichkeit einer theologischen Anerkennung des Landes innerhalb der eigenen Glaubenstradition. Allerdings stellt sich die theologische Frage nach der Bedeutung des Landes Israel innerhalb der christlichen und hier besonders katholischen Glaubenstradition akut:

- So kann beispielsweise mit G&C der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel als »unwiderruflich« (G&C 27) konstatiert werden. In der vorliegenden Arbeit wurde auch innerhalb der katholischen Theologie das Land als ein Element des Bun-

63 Ebd., 392.

64 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102.

65 Siehe dazu das Kapitel zum Forschungsstand: Kapitel 2.1.

66 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102.

des zwischen Gott und dem Volk Israel bestimmt. Daher muss in Konsequenz auch nach der theologischen Bedeutung des Landes im christlichen Glauben gefragt werden.

- In den unterschiedlichsten jüdischen Deutungen und Glaubenstraditionen nimmt das Land eine zentrale Bedeutung für die eigene Identität ein. Wenn also Jüd:innen und das Judentum heute, so wie *Johannes Paul II.* betont hat, »unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder«⁶⁷ seien und »in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion«⁶⁸ gehören, dann muss auch innerhalb der katholischen Theologie nach einer theologischen Bedeutung des Landes für den christlichen Glauben gefragt werden.

Dies sind Ausgangspunkte für eine *theologische* Anerkennung des Landes innerhalb der katholischen Glaubenstradition. Als eine katholische Theologie des Landes müssen diese weiter ausdifferenziert werden. Eine theologische Anerkennung ist jedoch nicht nur möglich, sondern innerhalb der katholischen Theologie auch notwendig, da sie explizit auf die Anerkennung von Jüd:innen als gleichberechtigte Dialogpartner:innen verweist. Allerdings stellt sich hier in weiterer Folge erneut die Frage nach der Verknüpfung von Land und Staat Israel sowohl für eine katholische Theologie des Landes als auch für die theologische Anerkennung des Landes.

Drittens kann nun festgehalten werden, dass eine *theologische* Anerkennung des Staates eine höchst umstrittene Fragestellung aus katholischer Perspektive darstellt. Erneut muss hier differenziert werden: Eine völkerrechtliche Anerkennung des Staates Israel erfolgt durch den Hl. Stuhl im Jahr 1993.⁶⁹ Für den Vatikan existiert bei der Frage nach einer Anerkennung Israels stets die Verknüpfung zur Situation der Palästinenser:innen: Bereits 1975 betont *Paul VI.*, als er das Recht auf einen Staat Israel bestätigt, auch die palästinensischen Hoffnungen⁷⁰; und *Johannes Paul II.* hebt in *Redemptionis anno* die Verbindung von jüdischem und palästinensischem Volk zur Region hervor.⁷¹ So folgt nach dem Grundlagenvertrag des Hl.

67 Johannes Paul II., Ansprache Große Synagoge Rom, 109.

68 Ebd.

69 Vgl. dazu Heiliger Stuhl/Staat Israel, Grundlagenvertrag.

70 »Even if we are well aware of the tragedies not so long ago which have compelled the Jewish people to seek a secure and protected garrison in a sovereign and independent state of their own, and because we are aware of this, we would like to invite the children of this people to recognize the rights and legitimate aspirations of another people which also have suffered for a long time, the people of Palestine.« *L'Osservatore Romano*, 23. Dezember 1975, zit.n.: D'Costa, *Catholic Doctrines*, 120.

71 Vgl. Johannes Paul II., *Redemptionis Anno*. Lettera Apostolica 1984. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_20041984_redemptionis-anno.html (13.02.2026), Art. 2.

Stuhls mit Israel 1993 im Jahr 2000 eine Vereinbarung mit der PLO⁷², und im Jahr 2015 wird schließlich offiziell ein Staat Palästina anerkannt.⁷³ Zusammenfassend anerkennt also der Hl. Stuhl auf rechtlicher Ebene sowohl einen Staat Israel als auch einen Staat Palästina.

Die Frage nach einer *theologischen Anerkennung* des Staates Israel wird aufgrund der jüdischen Deutungen des Landes und Staates Israels relevant. Jüdische Perspektiven auf die Frage nach der Bedeutung von Land und Staat Israel sind sehr divers: Es gibt unterschiedlichste Deutungen, in denen der Staat Israel verschiedenste Geltung innehat, und diverse Verknüpfungen zwischen Land und Staat Israel gezogen bzw. auch nicht gezogen werden (Teil II). Für die katholische Kirche gibt es mit den *Hinweisen* eine klare Stellungnahme zum Staat Israel: »Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft.«⁷⁴ Innerhalb der katholischen Theologie haben sich jedoch auch einzelne Ansätze entwickelt, die nicht nur nach einer theologischen Bedeutung des *Landes* Israel fragen, sondern auch des *Staates* Israel. So stellt bereits *Kenny* (1993) explizit die Möglichkeit einer *theologischen* Anerkennung des Staates innerhalb der katholischen Theologie zur Diskussion⁷⁵ und fasst zentrale Ansätze der 70er und 80er Jahre u.a. von *Johannes Oesterreicher*⁷⁶, *Alan*

72 Vgl. Holy See/PLO, Basic Agreement between the Holy See and the Palestine Liberation Organization, in: AAS 92 (2000) 853–856. Verfügbar unter: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-92-2000-ocr.pdf> (13.02.2026).

73 Vgl. Holy See/State of Palestine, Comprehensive Agreement between the Holy See and the State of Palestine, in: AAS 108 (2) (2016) 168–185. Verfügbar unter: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2016/acta-febbraio2016.pdf> (13.02.2026): »Reaffirming the inalienable rights of the Palestinian people to self-determination, freedom, security and dignity in an independent State of their own; Expressing full support for a just, comprehensive and peaceful settlement of the question of Palestine, in all its aspects, in accordance with international law and all relevant United Nations resolutions, as well as for an independent, sovereign, democratic and viable State of Palestine on the basis of the pre-1967 borders, on the West Bank, including East Jerusalem, and the Gaza Strip, living side by side in peace and security with all its neighbours; [...]« Holy See/State of Palestine, Comprehensive Agreement, 168 (Kursivsetzung J.K.).

74 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102.

75 Vgl. *Kenny*, *Catholics*, 66–80.

76 *Oesterreicher* sehe den Staat Israel als »the new proof [...] that God stands by His Covenant, that the last word lies not with the inventor of the ›final solution‹ but with Him.« Ebd., 67.

Davies⁷⁷, Charlotte Klein⁷⁸, Kurt Hruby⁷⁹ und Eugene Fisher⁸⁰ zusammen. Der Fokus der Ansätze liegt auf der religiösen Bedeutung der Existenz eines Staates Israel für das Judentum. Auch aktuelle Ansätze beschäftigen sich mit der Frage nach der Bedeutung des Staates Israel und inwiefern dieser theologisch gedeutet werden kann, so beispielsweise *Verhülsdonk*, *Hoff* oder insbesondere *D'Costa* (Kapitel 2.1.2).

Wesentlich für die theologische Weiterarbeit ist erneut der umstrittene Text von *Ratzinger* | *Benedikt XVI.* aus dem Jahr 2018. Dieser hebt hervor:

[...] dass ein im strengen Sinn theologisch verstandener Staat, *ein jüdischer Glaubensstaat, der sich als die theologische und politische Erfüllung der Verheißungen ansehen würde*, nach christlichem Glauben innerhalb unserer Geschichte nicht denkbar ist und im Widerspruch zum christlichen Verständnis der Verheißungen stünde.⁸¹

D'Costa betont hier, dass *Ratzinger* eine ganz bestimmte Perspektive ablehne⁸² – und zwar »ein(en) jüdische(n) Glaubensstaat, der sich als die theologische und politische Erfüllung der Verheißungen ansehen würde«. Grundsätzlich sei dies aufgrund verschiedenster Gründe aus katholisch theologischer Perspektive gut nachvollziehbar. Judentum und Christentum trenne ein unterschiedliches Verständnis der Erfüllung der Verheißungen – aus katholischer Sichtweise werde die Erfüllung mit Jesus Christus gesehen. Allerdings beinhalten die wenigsten der im Rahmen dieser Arbeit analysierten jüdischen Deutungen des Landes und Staates Israels eine solche klare Zuschneidung der Bedeutung auf die »theologische und politische Erfüllung der Verheißungen«. D.h. andere mögliche jüdische Deutungen werden hier von *Ratzinger* nicht angesprochen und damit auch nicht explizit verneint. In Bezug auf die Frage nach der Anerkennung ist insbesondere der nächste Abschnitt von *Ratzingers* Artikel interessant:

(D)er Vatikan [hat; J.K.] den Staat Israel als einen modernen Rechtsstaat anerkannt und sieht in ihm die eine rechtmäßige Heimat des jüdischen Volkes, deren Begründung freilich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden

77 *Davies* interpretiere den Staat Israel »[...] as a great act of Divine deliverance after the ordeal of the Holocaust.« Ebd.

78 *Klein* sei folgender Ansicht: »The State is evidence that Israel lives and that it is meant to survive, and that there is a power at work which ensures its survival as a separate ethnic and religious entity.« Ebd., 69.

79 *Hruby* deute »[...] the State of Israel, along with the recognition of the absolute oneness of God, as being the commonality of identity for all Jews today.« Ebd., 71.

80 *Fisher* sei der Meinung, dass »[...] the rebirth of Israel [the State of Israel; J.K.] cannot be understood fully except against the background of the Holocaust.« Ebd., 74.

81 *Ratzinger*, Joseph | *Benedikt XVI.*, *Gnade und Berufung*, 401 (Kursivsetzung J.K.).

82 Vgl. *D'Costa*, *Plädoyer*, 396.

kann, aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.⁸³

Mit *D'Costa* kann hier gefragt werden: »Wie kann der Staat Israel die ›Treue Gottes zu seinem Volk‹ zum Ausdruck bringen, ohne dass diese Behauptung irgendwie aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann?«⁸⁴ Weiters bleibt offen, was hier unter »nicht unmittelbar« verstanden wird. Bedeutet dies, so wie auch *D'Costa* aufzeigt, dass eine »mittelbare Ableitung«⁸⁵ sehr wohl möglich ist? Allerdings schreibt *Ratzinger* im nächsten Satz explizit über den »nicht-theologischen Charakter des jüdischen Staates«⁸⁶, was für ihn bedeutet »dass in ihm [dem jüdischen Staat, J.K.] nicht die Verheißungen der Heiligen Schrift als solche als erfüllt angesehen werden können.«⁸⁷ *D'Costa* geht auf diese Formulierung nicht weiter ein und entkoppelt eine indirekte Bestätigung der Bedeutung von Volk und Land aus der Bibel von einem nicht biblisch bestätigten Nationalstaat. Eine Regierung wird als eine notwendige Bedingung für das menschliche Zusammenleben verstanden, die jedoch keinerlei theologischen Status benötige.⁸⁸ Zu hinterfragen ist jedoch weiters, ob sich *Ratzinger* hier nicht selbst widersprochen hat, wenn er einerseits explizit von einem »nicht-theologischen Charakter des jüdischen Staates« und andererseits vom Staat Israel spricht, der »dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.« Wenn also auch der Staat Israel für *Ratzinger* hier nicht die Erfüllung der biblischen Verheißungen darstellen kann, so kann er doch in gewisser Weise eine theologische Bedeutung einnehmen: Der Staat könne »in einem weiteren Sinne die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken.« – also, wie bereits in Kapitel 9.1.3 analysiert, möglicherweise ein Zeichen der Treue Gottes konstituieren.

Auch *D'Costa* löst für seinen Ansatz die grundlegende Spannung aus *Ratzingers* Text, geht jedoch hier nicht weiter explizit auf die Bedeutung des Staates als solches für Jüd:innen heute ein. Vielmehr präsentiert er einen Ansatz, indem er betont

[...] wie wir das Volk auf dem Land theologisch bejahen können, ohne eine bestimmte jüdische Auffassung von der Bedeutung des Staates zu übernehmen. Letzteres geschieht nicht aus Respektlosigkeit, sondern aufgrund eines authentisch katholischen Respekts, wonach Katholiken zuhören müssen, was Juden zu sagen haben, und nur auf der Grundlage der katholischen Lehre zustimmen oder widersprechen können.⁸⁹

83 Ratzinger, Joseph | Benedikt XVI., Gnade und Berufung, 401.

84 D'Costa, Plädoyer, 396.

85 Ebd.

86 Ratzinger, Joseph | Benedikt XVI., Gnade und Berufung, 401.

87 Ebd.

88 Vgl. D'Costa, Plädoyer, 397.

89 Ebd.

Auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll nicht *eine* jüdische Deutung des Staates Israel übernommen werden. Vielmehr steht die Arbeit vor der herausgearbeiteten Tatsache, dass das Land selbst zu einem Akteur geworden ist, d.h. das Land aus katholischer Perspektive ein Konzept konstituiert bzw. mit der Sprache von *Latour* ein Akteur-Netzwerk (Kapitel 8.2.3). Dieses beinhaltet die verschiedensten Deutungen des Landes und Staates – aus jüdischer aber eben auch aus (insbesondere palästinensischer) christlicher und muslimischer Perspektive. Gerade aber weil diese Deutungen des Landes und Staates alle Relevanz haben, kann nicht von einer *theologischen Anerkennung des Staates* gesprochen werden. Denn: (1) Die katholische Kirche bzw. der Hl. Stuhl anerkennen grundsätzlich keine Nationalstaaten theologisch bzw. legitimieren diese theologisch.⁹⁰ (2) Es ist nicht geklärt, welche theologische Deutung eines Staates Israels hier überhaupt anerkannt werden würde. (3) Die katholische Kirche würde schlussendlich in die Gefahr treten ihre eigene Deutung dem Judentum aufzudrücken. (4) Die katholische Kirche muss auch Rücksicht auf andere Deutungen des Landes und Staates Israels nehmen.

Dies bedeutet jedoch noch nicht, dass die Existenz des Staates als solches keinerlei theologische Bedeutung einnehmen könnte.⁹¹ Dies wird in der vorliegenden Arbeit als ein Teil einer möglichen katholischen Theologie des Landes berücksichtigt. Auch eine Anerkennung der Bedeutung des Staates für Jüd:innen im Dialog aus katholischer Perspektive wird damit nicht grundlegend verneint, wobei hier stets die Diversität an jüdischen Deutungen des Staates berücksichtigt werden müsse. Mit *Honneth* befinden wir uns hier erneut auf der Ebene der sozialen Wertschätzung und der Frage nach der Anerkennung von Jüd:innen als gleichberechtigte Gesprächspartner:innen im Dialog.

⁹⁰ Vgl. ebd., 394.

⁹¹ Es wurde versucht, dies hier mit dem Ansatz von *Ratzinger* zu zeigen: Auch wenn dieser einerseits von einem »nicht-theologischen Charakter des jüdischen Staates« spricht, so lehnt er doch nicht jegliche theologische Bedeutung des Staates ab.

Fazit: Kriteriologie für eine katholische »Theologie des Landes«

Im Rahmen dieser Arbeit konnte die Frage nach der theologischen Bedeutung des Landes und Staates Israel als ein Topos des jüdisch-katholischen Dialoges und für den christlichen Glauben identifiziert werden. Das Thema konstituiert ein klares Spannungsfeld im Dialog, insbesondere da eine theologische Deutung des Landes auch immer im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung des Staates Israel steht. Ausgangspunkt der Arbeit war daher eine Standortbestimmung (Teil I): Historisch wurde in die Geschichte des Staates Israel und des jüdisch-christlichen Dialoges eingeführt und die Relevanz der Landfrage für die katholische Kirche diskutiert. Anschließend wurde der derzeitige katholisch-theologische Forschungsstand zu den Themenfeldern Land und Bund vorgestellt sowie ausgewählte Herausforderungen der Thematik analysiert. Im zweiten Teil wurden bestehende Deutungen von Land und Staat Israel aus jüdischer Perspektive skizziert (Teil II). Damit soll dem Prinzip »jüdische Deutungen« wahrzunehmen und zu konsultieren nach den *Richtlinien* der *Kommission* Rechnung getragen werden. Auch wurden aufgrund des speziellen Zuschnitts der Studie, deren Ausgangspunkt der jüdisch-christliche Dialog ist, christliche palästinensische Stimmen eingefügt (Kapitel 3.2).

Dabei zeigt sich, dass die Perspektiven auf Land und Staat Israel zahlreich und sehr unterschiedlich sind. Es wird hier jedoch nicht als eine Aufgabe der katholischen Theologie gesehen, eine dieser Deutungen auszuwählen und theologisch zu bejahen. In der Rezeption von NA ist vielmehr das Interesse dieser Arbeit, die theologische Dimension des jüdisch-katholischen Gespräches weiterzuentwickeln. Ein wesentliches Element des theologischen Dialoges ist die Frage nach Land und Staat Israel. Gleichzeitig verweisen gerade die jüngsten politischen Ereignisse im Krieg zwischen dem Staat Israel und der Hamas im Gaza-Streifen darauf, dass insbesondere politische Ereignisse weitreichende Auswirkungen innerhalb des jüdisch-katholischen Dialoges haben können (Kapitel 3.3.3). Denn religiöse Deutungen nehmen im Hintergrund des Nahostkonfliktes vermehrt eine bedeutende Rolle ein, politische Geschehnisse wiederum beeinflussen den Dialog weltweit.

Die vorliegende theologische Arbeit ist sich dieser Vermischung von religiösen und politischen Dimensionen in der Frage nach Land und Staat Israel bewusst. Ge-

rade daher wurden der *spatial turn* und die ANT als interdisziplinäre Reflexionsbausteine eingeführt (Teil III). Abschließend wurde nach der spezifischen Bedeutung einer Theologie des Landes für eine katholische Theologie gefragt (Teil IV). Leiten- des Konzept dafür ist der Bund Gottes mit dem Volk Israel, denn seit *Johannes Paul II.* wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel als »nie gekündigt« betrachtet. Auf theologischer Ebene ist die Weiterentwicklung der theologischen Konsequenz des *ungekündigten Bundes* ein Desiderat. Diese Arbeit nimmt sich diesem in Hinblick auf das Land Israel an und skizziert daher nun abschließend zentrale Leitlinien¹ für eine katholische Theologie des Landes:

(1) Einer der zentralen Ausgangspunkte für die Frage nach einer theologischen Positionierung zum theologischen Konzept »Land Israel« sowie in Folge zum Staat Israel ist eine *genaue Verortung des eigenen Standpunktes* (Teil I). Religiöse, historische und politische Hintergründe sowie geographische Kontexte beeinflussen den eigenen Kontext. Zentral für eine katholische Theologie des Landes sind also vorhandene theologische und lehramtliche Perspektiven sowie insbesondere die Geschichte der katholischen Kirche mit dem Judentum. Explizit genannt werden muss hier die lang vertretene augustinische Doktrin der Heimatlosigkeit von Jüd:innen, die Verbreitung einer Substitutionslehre und die Stützung von kirchlichem Antijudaismus. Die jüdische Vertreibung aus dem Land Israel wurde fast 2000 Jahre lang theologisch gedeutet. In Dokumenten des katholischen Lehramtes wurden aber bis heute keine theologische Deutung des Landes entwickelt, denn diese beziehen sich bisher nur auf die Permanenz des jüdischen Volkes als ein »Zeichen im Plan Gottes«² bzw. »Zeichen der Treue Gottes«³. Bedeutend für eine Theologie des Landes ist jedoch nicht nur die Einordnung in eine katholische Schuldgeschichte in Bezug auf das Judentum, sondern auch die politischen Entwicklungen in Israel. Der politische Konflikt zwischen Israel:innen und Palästinenser:innen wird u.a. auch über Deutungen des Landes und Staates Israel ausgehandelt.

(2) Bedeutsam für eine Theologie des Landes ist das *grundlegende Verständnis des Konzeptes »Land«*:

Erstens wurden daher im Rahmen der Arbeit unterschiedliche Deutungen des Landes systematisch-theologisch rezipiert. Zentral für eine katholische Theologie des Landes sind besonders jüdische Perspektiven (Teil II), wobei sich zeigt, dass es keineswegs »die« jüdische Deutung des Landes gibt, sondern unterschiedliche

1 Entscheidende Kriterien für eine katholische Theologie des Landes entwickelt beispielsweise *Rutishauser*. Dabei werden jeweils sieben Kriterien genannt, die sich einerseits auf die Wahrnehmung des Judentums, andererseits auf die katholische Theologie beziehen. Vgl. *Rutishauser, Versuche*, 84–86.

2 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102 sowie auch G&C 5.

3 Französische Bischofskonferenz, *Haltung*, 152.

Interpretationsstränge. In der jüdischen Orthodoxie kann grundlegend zwischen messianischen und nichtmessianischen Deutungen unterschieden werden. Andere jüdische Perspektiven fokussieren auf den Bund, die Landverheißungen, ethische Fragestellungen oder die Bedeutung für die jüdische Identität. Auch christliche palästinensische Ansätze, die ihre Zugehörigkeit zum Land betonen, wurden analysiert (Kapitel 3.2).

Zweitens hat sich gezeigt, dass die unterschiedlichen Auffassungen von Land auch den israelisch-palästinensischen Konflikt mitbestimmen. Die Problematik besteht darin, dass die Landthematik theologisch nicht abgegrenzt vom Staat Israel diskutiert werden kann. Einerseits weil es Perspektiven gibt, die einen Bezug zwischen Land und Staat herstellen, andererseits aber auch, da solche Verknüpfungen explizit abgelehnt werden. Die unterschiedlichsten Konzepte des Landes Israel (biblische, jüdische, christlich-palästinensische etc.) wurden im Rahmen des kulturwissenschaftlich geprägten Ansatzes des *spatial turns* analysiert (Kapitel 7.2.2). Als besondere Herausforderung konstituiert sich dabei die Vermischung und politische Festschreibung von Raumkonzepten. Die Analyse jüdischer Deutungen verweist auf die Bedeutung relationaler Raumbegriffe: So kann mit Hilfe von *Lefebvres* das Land als konkreter Lebensraum (»wahrgenommener Raum«), die verschiedenen Konzeptionen des Landes (»konzipierter Raum«) sowie die Bedeutung des Landes als ein Zeichen für den Bund oder als Glaubens- und Hoffnungsraum (»gelebter Raum«) beschrieben werden. Mit *Certeau* kann auf die Bedeutung der Akteur:innen verwiesen werden: »Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.«⁴ Räume werden durch die Handlungen von Akteur:innen erschaffen bzw. durch ihre Narrative erzeugt. Das Land hat eine performative Dimension, unterliegt Veränderungen und Neucodierungen.

Drittens konnten für diese Arbeit mit Hilfe der ANT vier bedeutende Assoziationslinien des Konzeptes »Land«, die sich in diversen Traditionen immer wieder finden, zusammengefasst werden (Kapitel 8.2.3):

- *Land – Bund*: Die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel wird sowohl als Treue Gottes zum Bund als auch als Erfüllung der Landverheißungen gedeutet.
- *Land – Volk*: Das Land wird als Teil jüdischer Identität gesehen bzw. ermöglicht ein Leben nach den Gesetzen der Torah.
- *Land – Staat*: Zwischen Land und Staat wird in vielen Ansätzen eine Verknüpfung hergestellt, allerdings ist diese mehrheitlich nicht religiös konnotiert. Die Bedeutung eines souveränen jüdischen Staates sowie der Staat als Widerlegung der christlichen Substitutionslehre bzw. der augustinischen Doktrin der Heimatlosigkeit von Jüd:innen werden hervorgehoben.

4 Certeau, Kunst des Handelns, 218 (H.i.O.).

- *Land – Palästinenser:innen*: Von Beginn der zionistischen Besiedelung Palästinas an hat es immer eine einheimische arabische Bevölkerung gegeben.

Das Land kann also im Rahmen der ANT als Akteur bzw. als Akteur-Netzwerk⁵ beschrieben werden (Kapitel 8.2.3). Damit ist es nicht nur reines Objekt der Interpretation, sondern hat selbst *agency* (Handlungsträgerschaft). Latour bezeichnet Akteure daher auch als Mittler (Kapitel 8.1.2): Das Land selbst macht einen Unterschied und transformiert Bedeutungszuschreibungen zu »Israel«. Mit Hilfe der ANT kann hervorgehoben werden, dass das Land selbst ein dynamisches Konzept begründet, d.h. das Land Israel ist ein Konzept, welches sich performativ immer weiter entwickelt.

(3) Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde großer Wert auf die *Rezeption und Weiterentwicklung bestehender Deutungslinien* für eine katholische Theologie des Landes gelegt. Es hat sich gezeigt, dass sich der Topos des *ungekündigten Bundes* als theologischer Ansatzpunkt für die Weiterarbeit anbietet. Denn obwohl dieser lehramtlich wiederholt festgehalten wurde, bleiben jüdische Selbstdeutungen des Bundes zumeist unberücksichtigt. Der Topos des *ungekündigten Bundes* konstituiert das zentrale semiotische Konzept für die Frage nach dem Land Israel innerhalb der katholischen Theologie (Kapitel 9.1.1). Wesentlich ist auch die Frage nach dem Verständnis von Kirche und Judentum als Volk Gottes.⁶

Als mögliche Metapher, um die Bedeutung des Landes innerhalb der katholischen Theologie auszudrücken, wird Israel in unterschiedlichen Ansätzen als ein »Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk« gedeutet (Kapitel 9.1.3). Zu klären ist an dieser Stelle, ob mit Israel »Volk«, »Land«, »Staat« oder eine beliebige Kombination dieser ausgedrückt werden soll. Bisherige lehramtliche Dokumente haben das Fortbestehen des jüdischen Volkes als ein »Zeichen der Treue Gottes« gedeutet, das Land bleibt dabei unerwähnt. Der Begriff des »Zeichens« bietet sich jedoch für eine theologische Deutung des Landes an. Ein »Zeichen« verweist in einem katholischen Glaubenskontext auf eine göttliche Heilszuwendung. Grundsätzlich das *Land* als ein

5 Dazu Latour: »Wenn wir von nun an von einem Akteur sprechen, sollten wir stets das große Netzwerk von Verknüpfungen hinzufügen, das ihn handeln macht.« ENS 376.

6 Vgl. Rutishauser, Theologische Gedanken, 148. Dies wäre eine weitere wesentliche Interpretationslinie für die Frage nach der Bedeutung des Landes und auch des Staates Israel. Denn »Volk Gottes« ist eine theologische Größe: bereits im Deboralied versteht sich das Volk Israel als das Volk Gottes, als das von Gott gerufene Volk (Ri 5,1-31), auch findet sich dieser Erwähnungsgedanke ab dem Propheten Hosea: »[...] Söhne des lebendigen Gottes seid ihr.« (Hos 2,1) Für die Kirche konstituiert die Selbstbezeichnung als »Volk Gottes« eine bleibende Verwiesenheit auf das Judentum, das weiterhin »Volk Gottes« ist. Vgl. Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 745–747. Zu analysieren wäre hier u.a. die Relation (Erwähnungsgedanke und Ausgrenzungsproblematik) von »Volk Gottes« und Bevölkerung in Hinblick auf Land und Staat Israel.

»Zeichen der Treue Gottes zu seinem Bund« zu sehen, hat sich als schlüssige theologische Deutung erwiesen.

(4) Eine Herausforderung für die Entwicklung einer Theologie des Landes ist die *Verknüpfung von Land und Staat*. Im Rahmen der vorliegenden Studie wird das Konzept *Land* nun als ein *Akteur* verstanden, d.h. seine Assoziationslinien, wie mit Hilfe der ANT herausgearbeitet, müssen mitbedacht werden. Daher wird auch nach der Bedeutung des modernen Staates Israels in der Bundesgeschichte mit Gott gefragt werden. Die Semiotik verweist darauf, dass Zeichen oftmals nur in bestimmten kulturellen Handlungskontexten verstanden werden können und offen sind für Neucodierungen (Kapitel 9.1.2). Auch die Frage nach der Anerkennung von Land und Staat Israel deutet auf die Komplexität der vorliegenden Verknüpfung hin: Dabei zeigt sich, dass es möglich ist den Wert des Landes für das Judentum sowie innerhalb der katholischen Theologie anzuerkennen. Allerdings ist jedoch keine Evidenz für eine explizite theologische Anerkennung des Staates gegeben (Kapitel 10.2).

Der Existenz des Staates kann jedoch über das »Volk« und das »Land« hohe Bedeutung, auch auf theologischer Ebene, zugeschrieben werden. Denn der Staat ermöglicht *erstens* einen konkreten Lebensraum, indem sich der Glaube an JHWH geschichtlich entwickeln kann.⁷ *Zweitens* gilt die Existenz des Staates Israel als eine deutliche Widerlegung einer christlichen antijudaistischen Theologie.⁸ *Drittens* hat der Staat Israel erstmalig jüdische Souveränität ermöglicht: Damit wird jedoch auch der Staat theologisch in die Pflicht genommen für Friede und Gerechtigkeit im Land zu sorgen.⁹ Keineswegs wird damit aber eine bestimmte politische Regierungsform des Staates Israel theologisch legitimiert,¹⁰ denn auch die politische Organisationsform jüdischen Lebens im Land hat immer wieder geschichtlich variiert.¹¹ Mit Hilfe der ANT konnte jedoch herausgearbeitet werden, dass der *Staat* Israel theologisch nur über das *Land* bestimmbar wird. Theologisch bedeutet dies, dass der Staat immer in Bezug zum Land sowie zum Volk Israel, aber eben auch zu den Palästinenser:innen gedeutet werden muss. Daher erweist sich auch der Ansatz einer *Theology*

7 Vgl. Ahrens/Hoff, Geschwister, 26.

8 Vgl. Korn, *The Jewish Connection*, 152.

9 Rutishauser, *Versuche*, 88: »Entscheidend sind ethische Kriterien, die allen Bewohnern ihre Freiheitsrechte inklusive Religionsfreiheit garantieren und eine Grundlage für soziale Gerechtigkeit aller, die im Land wohnen, bilden.«

10 »Um der Rückkehr des jüdischen Volkes in seine biblische Heimat eine tiefe theologische Bedeutung beizumessen, ist es nicht erforderlich, den modernen Staat Israel als die gegenwärtige Form der politischen Verwaltung dieser Heimat durch die Menschen unerschütterlich und unkritisch zu unterstützen.« Rosner, Jennifer M., Antwort auf Gavin D'Costa, in: Kinzer, Mark S./Schumacher Thomas/Tück, Jan-Heiner (Hg.), *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, Freiburg i.Br. 2023, 401–406, hier: 405.

11 Vgl. Rutishauser, *Versuche*, 85.

of *Belonging* von Pawlikowski als fruchtbringend für eine Theologie des Landes (Kapitel 9.2.2). Verschiedene Deutungsnarrative über die Zugehörigkeit zum Land konstituieren Räume – eine *Theology of Belonging* setzt den Akzent dabei auf die Bedeutung der jeweiligen Anderen: der *anderen* Palästinenser:innen, Israel:innen, Muslim:innen, Jüd:innen, Christ:innen, Drus:innen etc. All diese sind Akteur:innen, die ihre eigenen Raumkonzepte von Israel und Palästina bilden, welche sich jedoch auch gegenseitig beeinflussen. Eine *Theology of Belonging* will und kann dieses Potential überschneidender Glaubens- und Lebensräume nützen: durch Selbstanalyse, Akzeptanz, Wahrnehmung, Gastfreundschaft und das Lernen über den *Anderen*.

Diese ersten »Leitlinien« sollen zu einer Weiterentwicklung einer katholischen Theologie des Landes beitragen. Großer Wert wurde im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit auf die Aufarbeitung jüdischer Perspektiven auf Land und Staat Israel gesetzt, wobei diese weder vollständig noch abschließend sind. Eine gewünschte Erweiterung wäre hier der Einbezug muslimischer Perspektiven generell sowie muslimisch-palästinensischer Deutungen im Speziellen. Jüdische Deutungen des Landes (und Staates) wahrzunehmen und zu analysieren soll konstitutiv zu einer Anerkennung des Judentums als gleichberechtigten Dialogpartner beitragen. Die Wahrnehmung und Wertschätzung der Perspektive von Jüd:innen als gleichberechtigte Dialogpartner:innen ist dabei eine grundlegende Voraussetzung für die Weiterentwicklung der theologischen Dimension des jüdisch-christlichen Dialoges. Als ein Akteur dieses Dialoges hat sich schlussendlich das Land Israel selbst erwiesen: Nicht nur die genannten Assoziationslinien, die das Land ständig mitbestimmen und transformieren, auch das *Land* selbst verändert den jüdisch-christlichen Dialog. Die Frage nach dem Land wird damit zu einer Anfrage an die katholische Ekklesiologie, in deren Vordergrund die theologische Weiterentwicklung einer Bundestheologie steht, in der sich Kirche und Judentum als Volk Gottes befinden.