

Einleitung

1. Problemstellung

Das Konzilsdokument *Nostra aetate*¹ (NA) zeigte und führte zu einem entscheidenden Wandel der Theologie der Römisch-Katholischen² Kirche zum Judentum. Dies offenbart sich in einer vielfältigen Rezeption des Dokumentes, einem erstmals institutionalisierten jüdisch-katholischen Dialog seit den 1970er Jahren³ und v.a. auch in den ersten jüdischen Antworten auf den Dialog zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Es sind die Dokumente »Dabru emet«⁴ (DE) aus dem liberalen Judentum, sowie »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen«⁵ (TDW) und »Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre *Nostra aetate*«⁶ (BJR) aus dem orthodoxen Judentum. Während diese Dokumente einerseits den Fortschritt der Dialogbemühungen zwischen den beiden Glaubensge-

-
- 1 Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »*Nostra aetate*«, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i.Br. 35 2008, 355–359, hier: Art. 4.
 - 2 Römisch-katholisch wird in Folge mit »katholisch« abgekürzt.
 - 3 Vgl. Henrix, Hans H., *Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum*, Berlin 2019, 30f.
 - 4 National Jewish Scholars Project, *Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 10. September 2000*, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 9–12.
 - 5 Erklärung orthodoxer Rabbiner, *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen*, 3. Dezember 2015, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). *Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate*, Bonn 2019, 170–175. Das Dokument wird nach dem englischen Titel abgekürzt: »To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians« (TDW).
 - 6 Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband, *Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra aetate*, 31. August 2017, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). *Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate*, Bonn 2019, 176–192. Das Dokument wird nach dem englischen Titel abgekürzt:

meinschaften zeigen, weisen sie andererseits auch darauf hin, dass sich der theologische Dialog zwischen Judentum und Christentum noch in seinen Anfängen befindet.

Einer der aktuellen Brennpunkte des theologischen Dialoges zwischen Jüd:innen und Christ:innen ist die Frage nach dem theologischen Verständnis des Landes und Staates Israel aus christlicher Perspektive. Die Zentralität des Landes Israel für den jüdischen Glauben wird beispielsweise von *Ruth Langer* prägnant hervorgehoben: »[...] (F)or most Jews from biblical times on, ›Israel‹ has been a central and self-evident element of covenantal theology, even when the People Israel have been exiled from the Land of Israel and the Political state has not existed.«⁷ Das Volk Israel habe also eine besondere Bezugnahme zum spezifischen Land Israel, welche auch einen Ausdruck ihrer Bundesbeziehung zu Gott darstelle.⁸ Im Judentum besteht zusätzlich für viele auch eine enge Verknüpfung zum gegenwärtigen Staat Israel. Besonders betont wird dabei die generelle Bedeutung des Staates für das gegenwärtige jüdische Leben.⁹

Der katholische Standpunkt wird bis heute durch das Dokument »Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985«¹⁰ der päpstlichen *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*¹¹ konstituiert. In der lehramtlichen Perspektive wird klar zwischen einer religiösen und einer politischen Dimension des »Landes Israel« und des modernen »Staates Israel« differenziert. Christ:innen werden in dem Dokument aufgefordert die religiöse Bindung zwischen dem Volk Israel und dem Land

»Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of Nostra Aetate« (BJR).

- 7 Langer, Ruth, *Israel in Jewish Theologies. A Schematic Overview*, 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, 43–62, hier: 43.
- 8 Vgl. Cohn Eskenazi, Tamara/Vos, J. Cornelis de, *The Land in the Hebrew Bible*, 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, 3–20, hier: 4f.
- 9 Vgl. Kenny, Anthony, *Catholics, Jews and the State of Israel*, New York/Mahwah, NJ 1993, 12 und 105f.
- 10 *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985*, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 92–103. Das Dokument wird in Folge mit »Hinweise« abgekürzt.
- 11 In Folge abgekürzt mit »Kommission«. Die *Kommission* wurde am 22. Oktober 1974 von Papst Paul VI. eingerichtet. Vgl. o.A., *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen*. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_ge.html (07.02.2026).

Israel zu verstehen, welche in der biblischen Tradition verwurzelt sei.¹² Gleich anschließend wird aber eingeschränkt, dass Christ:innen sich »nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen«¹³, d.h. den Staat ausschließlich nach den Grundsätzen des internationalen Rechts beurteilen sollten.¹⁴

Die unveränderte Gültigkeit dieses Standpunktes belegt die *Kommission* mit dem Schreiben »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt«¹⁵ (G&C) aus dem Jahr 2015, indem es die Aussagen der *Hinweise* zum Land und Staat Israel zitiert. Das Dokument entwickelt eine ausführliche Bundestheologie, in welcher die Erwählung des Volkes Israel durch Gott und die Vorbereitung der Kirche in der Geschichte des Volkes Israel und des Alten Bundes explizit bestätigt werden.¹⁶ Welche Elemente den Bund auch in einer katholischen Perspektive konstituieren, wird im Dokument jedoch nicht diskutiert. So findet sich, im Gegensatz zum jüdischen Verständnis des Landes als Element des Bundes, keine Erwähnung des Landes Israel als ein Bestandteil der Bundesbeziehung zwischen Gott und den Menschen.¹⁷ Gerade aber aufgrund der hohen Bedeutung des Bundes und damit auch des Landes Israel für die Konstituierung der jüdischen Identität wird die notwendige Behandlung der Thematik aus theologischer Sicht der katholischen Kirche bedingt. Eine aktuelle Positionierung zur Zentralität des Landes im jüdischen Glauben ist laut *Philip Cunningham* eine Leerstelle in der katholischen Theologie.¹⁸

Das Dokument »A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians«¹⁹ des *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) verweist explizit auf den zentralen Stellenwert des Landes sowohl für Jüd:innen als auch

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

13 Ebd.

14 Vgl. ebd.

15 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von »Nostra aetate« (Nr. 4) 2015. Verfügbar unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_alt/presse_2015/Vatikandokument-50-Jahre-Nostra-aetate.pdf (07.02.2026). Das Dokument wird in Folge mit G&C (nach dem englischen Titel: »The Gifts and the Calling of God are irrevocable«) abgekürzt.

16 Vgl. ebd., 9.

17 Diese Schlussfolgerung beruht auf der Analyse des Dokumentes in der eigenen Diplomarbeit: Feldbauer, Julia, *Theologische Anerkennung des Staates Israel? Eine Positionsbestimmung der Römisch-Katholischen Kirche im jüdisch-katholischen Dialog*. Univ. Diplomarbeit, Universität Salzburg 2021, 50–56.

18 Vgl. Cunningham, Philip A., *Gifts and Calling. Coming to Terms with Jews as Covenantal Partners*, in: SCJR 12 (1) (2017) 1–18, hier: 17. <https://doi.org/10.6017/scjr.v12i1.9796>.

19 International Council of Christians and Jews (ICCJ), *A Time for Recommitment. Building the New Relationship between Jews and Christians*. Verfügbar unter: <https://brisbanecatholic.org.au/assets/uploads/berlin-paper.pdf> (07.02.2026).

für Palästinenser:innen.²⁰ Denn die Erarbeitung einer katholischen Theologie des Landes ist von einer Vielzahl kontextueller Faktoren abhängig. Besonders im Vordergrund stehen auch hier die unterschiedlichen geographischen Ansprüche zwischen Jüd:innen und Palästinenser:innen. Eine große Problematik zeigt sich darin, dass die biblischen Landverheißungen von der religiösen jüdischen Siedlerbewegung als Begründung für ihre Inanspruchnahme der Gebiete im Westjordanland instrumentalisiert werden.²¹

Eine grundlegende Schwierigkeit der Behandlung der Thematik aus christlicher Sicht ergibt sich aus der Tatsache, dass das Land Israel keine »glaubenskonstitutive Bedeutung«²² für den christlichen Glauben habe. Die Verheißung des Landes verliere an Bedeutung, weil die Person Jesu selbst in den Vordergrund rückt: »Wie das Land zur Einhaltung der Thora gegeben wurde, so ist nun Christus der Bezugsrahmen für ein Leben nach Gottes Weisung.«²³ Für Christ:innen gebe es damit keine Bindung an ein bestimmtes Land.²⁴ Gleichzeitig aber führt die Begegnung mit dem Mysterium Israel das Christentum zu einer Besinnung auf ihr eigenes Geheimnis zurück.²⁵ Eine aktualisierte, kritische Auseinandersetzung mit dem jüdischen Verständnis des Landes Israel eröffnet daher für die katholische Theologie eine Anfrage an die eigene Ekklesiologie und an eine katholisch-formulierte Theologie des Bundes.

2. Entwicklung der Forschungsfragen

Eine Analyse der lehramtlichen Aussagen zum Land Israel sowie eine Zusammenfassung der bedeutendsten Ansätze zu einer Theologie des Landes in der englischsprachigen sowie deutschsprachigen Forschungsliteratur innerhalb der katholischen Theologie zeigt die Notwendigkeit einer aktuellen katholischen Perspektive auf das Land Israel auf. Insbesondere der theologische Dialog zwischen

20 Vgl. ebd., Art. 4.

21 Vgl. Kairos-Palästina-Dokument. Stunde der Wahrheit: Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen 2009. Verfügbar unter: <https://www.kairopalestine.ps/sites/default/files/German.pdf> (07.02.2026), 1-1-2.

22 Ahrens, Jehoschua/Hoff, Gregor M., Geschwister auf einer gemeinsamen Suche, in: HerKorr (7) (2020) 24–26, hier: 25.

23 Rutishauser, Christian M., Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden. Theologische Reflexionen, in: Ehret, Jean/Möde, Erwin (Hg.), Una Sancta Catholica et Apostolica: Einheit und Anspruch des Katholischen, Freiburg i.Br. 2009, 304–325, hier: 311.

24 Vgl. Hubmann, Franz, Das Land der Verheißung. Die theologische Bedeutung des Landes Israel in jüdischer und christlicher Sicht, in: ThPQ 159 (2011) 71–82, hier: 74.

25 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien, 53; aber auch: NA 4.

Judentum und Christentum bedingt eine Beschäftigung mit dem jüdischen Selbstverständnis des Landes Israel. In lehramtlichen Dokumenten wurde ein jüdisches Verständnis des Landes Israel kaum aufgegriffen,²⁶ ebenso wenig wie thematisiert wurde, dass das Land Israel ein Bestandteil des Bundes ist, den Gott mit dem Volk Israel geschlossen hat.²⁷ In der katholischen Forschungsliteratur konnte bisher ebenfalls keine (ausführliche) Bearbeitung der Frage nach dem jüdischen Selbstverständnis des Landes in den verschiedenen religiösen Richtungen des Judentums eruiert werden.²⁸

Der Diskurs über Land und Staat Israel aus einer katholischen Perspektive ist durch eine methodologische Spannung geprägt.²⁹ Die Theologie steht sowohl vor einer theologischen (wie die religiöse Zentralität des Landes für das Judentum respektiert werden kann) als auch einer politischen Herausforderung (den Staat nur nach internationalen Normen zu bewerten) in der Behandlung der Thematik. Unterschiedliche Bevölkerungsgruppen beanspruchen aufgrund verschiedener historischer und religiöser Quellen eine Zugehörigkeit zu Israel. Eine differenzierte theologische Perspektive muss sich in diesem Diskurs auf säkulare Kategorien einlassen. Aus Sicht der katholischen Theologie besteht die Notwendigkeit der Entwicklung neuer Ansätze sowie eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung und Neuordnung dieser Spannung.

Als zentrale Forschungsfrage für diese Arbeit wird daher folgende formuliert: **»Welche theologische Positionierung zum theologischen Konzept ›Land Israel‹ und in Folge zum Staat Israel kann die katholische Kirche in der Rezeption von *Nostra aetate* im 21. Jahrhundert einnehmen?«**

Davon ausgehend sollen folgende Subfragen abgeleitet werden:

- (1) Welche Voraussetzungen und Herausforderungen bedingt ein Sprechen über Land und Staat Israel im jüdisch-christlichen Dialog?
- (2) Welche jüdischen Perspektiven und Theologien des Landes existieren? In welchem Bezug steht dazu der moderne Staat Israel?
- (3) Welche Bedeutung haben raumtheoretische Überlegungen für die Frage nach Land und Staat Israel?
- (4) Inwiefern kann das »Land Israel« als ein »Akteur« nach *Bruno Latour* im theologischen Diskurs des jüdisch-katholischen Dialoges bezeichnet werden?

26 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise.

27 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Gnade und Berufung.

28 Ansatzweise ist eine Analyse bis zum Jahr 1993 zu finden bei: Kenny, Catholics, 91–113.

29 Vgl. Cunningham, Philip A., A Catholic Theology of the Land? The State of the Question, in: SCJR 8 (2013) 1–15, hier: 5. <https://doi.org/10.6017/scjr.v8i1.5182>.

- (5) Welche ekklesiologische Bedeutung hat die Entwicklung einer katholischen Theologie des Landes, insbesondere angesichts der lehramtlich bestätigten Lehre des nie gekündigten Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel?

Das Dissertationsvorhaben will einen aktualisierten und differenzierten Blickwinkel auf die Frage nach der Bedeutung des Landes Israel für die katholische Ekklesiologie entwickeln. Dabei wird auch nach einer hermeneutischen Anerkennung eines zentralen und grundlegenden Glaubensinhaltes einer nicht-christlichen Religion gefragt, genauso wie nach der Anerkennung einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft im jüdisch-christlichen Dialog. Konkret formuliert ist dies die Frage nach einer möglichen katholischen »Theologie des Landes«.

3. Herangehensweise und Aufbau der Arbeit

Ausgangspunkt und Rahmen für das Forschungsvorhaben insgesamt bildet der jüdisch-christliche³⁰ Dialog, wobei auf Seiten des Christentums die katholische Theologie und Kirche im Fokus stehen:

In other words, I am suggesting that Christians cannot develop their own theology of the Land in isolation from Jews who are wrestling today with similar questions. After all, today's Jews and Christians are both challenged to actualize the Land dimensions of Judaism's covenantal life – couched in ancient political systems and worldviews – in our very different twenty-first-century social, historical, and religiously plural contexts.³¹

Im Besonderen werden daher für die folgende Arbeit katholische und jüdische Ansätze bearbeitet. Allerdings wird zuweilen je nach Themenbereich auch auf andere christliche Ansätze zurückgegriffen. Insbesondere für das Kapitel zu der Perspektive christlicher Palästinenser:innen werden für einen weiteren Überblick verschiedene christliche Autoren herangezogen, da es nur wenige katholische Palästinenser:innen und noch weniger katholische palästinensische Autor:innen gibt. Auf die

30 Die Dissertationsarbeit bewegt sich sowohl allgemein im jüdisch-christlichen aber auch speziell im jüdisch-katholischen Dialog, da insbesondere lehramtliche Dokumente der katholischen Kirche als Ausgangspunkt herangezogen werden. Daher wird je nach Bezugspunkt im Rahmen der Arbeit von einem jüdisch-christlichen bzw. einem jüdisch-katholischen Dialog gesprochen. Wenn ausdrücklich von einem jüdisch-katholischen Dialog die Rede ist, soll dies keineswegs andere christliche Konfessionen vom Dialog ausschließen, sondern lediglich den Bezug auf lehramtliche Dokumente oder katholische Fachliteratur verdeutlichen.

31 Cunningham, Philip A., *Seeking Shalom. The Journey to Right Relationship between Catholics and Jews*, Grand Rapids/Cambridge 2015, 233.

Perspektive insbesondere muslimischer Palästinenser:innen kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden. Einen ersten Überblick bieten jedoch die Artikel: »Muslim Ties to the Land«³² der muslimischen Wissenschaftlerin *Mehnaz M. Afridi*, die am Manhattan College insbesondere zu Islam und Holocaust forscht; sowie »Das Land der Verheißung aus muslimischer Sicht«³³ von *Alexander Flores* und »Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischer Perspektive«³⁴ von *Wolfgang Driesch*. Bedeutend, so *Afridi* sei, dass alle drei abrahamitischen Religionsgemeinschaften eine Bindung zum Land haben. Gefährlich sei es, wenn das Land als exklusiv muslimisch, christlich oder jüdisch verstanden werde, wenn es bereits so viele Jahrhunderte gemeinsamer Geschichte in diesem Land gebe.³⁵ Das Land selbst löse innerhalb der muslimischen Gemeinschaft Spannungen aus: Einerseits da enge religiöse und politische Beziehungen zu Jerusalem und zum Land existieren, andererseits weil es im Koran einen Vers gibt, in dem Moses zu seinem Volk sagt, das Land sei von Gott an das Volk gegeben (5:20-26). Auch wenn damit Palästinenser:innen oder Muslim:innen insgesamt keineswegs die Bindung zum Land abgesprochen werden soll, so wird doch gleichzeitig die Zugehörigkeit der Jüd:innen zum Land bestätigt.³⁶ Zur Thematik der Landverheißung hebt *Flores* hervor: Es gebe verschiedene Stellen im Koran, die von einer Verheißung des Landes an das Volk Israel sprechen, diese seien aber im muslimischen Denken nicht rezipiert worden. Vielmehr sei die Landverheißung als »aufgehoben« verstanden worden.³⁷ Eine Erweiterung des Forschungsfeldes in diese Richtung wäre wünschenswert.

Das vorliegende Projekt wird anhand der bereits genannten Subfragestellungen in vier Hauptteile gegliedert:

Im *ersten Teil* wird einerseits aus mehreren Blickwinkeln in die Thematik eingeführt, andererseits eine erste Standortbestimmung in Hinblick auf die Fragestellung erarbeitet. Grundlegender Ausgangspunkt für die Studie ist der jüdisch-katholische

32 Afridi, Mehnaz M., Muslim Ties to the Land. Knotted Controversies and Potential Path toward Cooperation, 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, 86–105.

33 Flores, Alexander, Das Land der Verheißung aus muslimischer Sicht, in: Ansorge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, 170–183.

34 Driesch, Wolfgang, Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischen Perspektiven, in: Ansorge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, 184–196.

35 Vgl. Afridi, Muslim Ties, 104.

36 Vgl. ebd., 97.

37 Vgl. Flores, Das Land der Verheißung, 172.

Dialog. Daher wird einführend die historische Entwicklung des jüdisch-christlichen Dialoges, sowie anschließend die Bedeutung und weitere Rezeption von NA erarbeitet und diskutiert. Daraus hervorgehend wird die Relevanz der Thematik als ein Themenbereich des theologischen Dialoges zwischen Jüd:innen und Christ:innen eingeordnet. Als wichtige Voraussetzung für die Positionsbestimmung wird der derzeitige Forschungsstand zu einer katholischen Theologie des Landes diskutiert. Das dritte Kapitel beginnt mit einer hermeneutischen Diskurseröffnung: Abgeleitet von der Debatte um *Achille Mbembe* im Jahr 2020 wird nach dem Potential einer postkolonialen Reflexion für die Thematik gefragt. Eingeordnet wird dies in das Spannungsfeld zwischen postkolonialer Rassismuskritik und Antisemitismuskritik sowie der Frage nach der Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs. Im nächsten Schritt werden einige ausgewählte Herausforderungen diskutiert: So wird hier erstens die Perspektive christlicher Palästinenser:innen sowie christlicher-palästinensischer Theologien des Landes eingeführt. Zweitens wird das Verhältnis von Religion und Staat in Israel analysiert und im Rahmen dessen auch auf für diese Arbeit relevante aktuelle politisch-religiöse Entwicklungen eingegangen.

Jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel werden im *zweiten Teil* beschrieben und geordnet. Dabei werden Deutungen ausgewählt, welche im internationalen jüdisch-christlichen Dialog rezipiert werden. Eingeleitet wird dies mit einer grundsätzlichen historischen Einführung in den Zionismus ab Ende des 19. Jahrhunderts. Anschließend werden bedeutende Einzelpositionen des 20. Jahrhunderts, die bis heute eine tragende Bedeutung für den religiösen Zionismus innehaben, vorgestellt. Das nächste Kapitel widmet sich in drei Teilen aktuellen Perspektiven des 21. Jahrhunderts. Dafür wird erstens auf bedeutende jüdische Erklärungen verschiedener Denominationen zurückgegriffen. Zweitens werden unterschiedliche aktuelle Deutungen analysiert, sowohl aus den jeweiligen jüdischen religiösen Richtungen (Orthodoxie, Konservatives Judentum, Reformjudentum) als auch aus dem säkularen Judentum. Drittens werden an dieser Stelle auch ausgewählte kritische religiöse und säkulare jüdische Stimmen zur Thematik Land und Staat Israel diskutiert.

Für den *dritten Teil* der Arbeit werden zwei Ansätze aus der Kulturwissenschaft sowie der Soziologie rezipiert. Zuerst wird im Rahmen des *spatial turns* analysiert, inwiefern das Konzept »Land« mit Hilfe verschiedenster Raumkonzepte beschrieben werden kann. Ansätze innerhalb eines *spatial turns*, einer Wende zum Raum, fördern die Herausbildung eines kritischen Raumverständnisses. Gerade dadurch soll eine Reflexion der Vermischung von historischen, politischen und religiösen Ebenen des Konzeptes »Land« ermöglicht werden. Im nächsten Kapitel wird als weiterer Reflexionsbaustein die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) nach *Latour* eingeführt und gefragt, inwiefern das »Land« zu einem Akteur im theologischen Dialog werden kann. Die ANT ermöglicht es Verknüpfungen und Vernetzungen zu beschreiben, durch die ein Konzept von »Land« überhaupt erst gebildet werden kann.

Der *vierte Teil* der Arbeit führt zurück in die katholische Ekklesiologie: Das leitende semiotische Konzept für die Frage nach dem Land innerhalb der katholischen Theologie ist der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel. Denn es ist die Frage nach der theologischen Bedeutung des ungekündigten Bundes, die zur Frage nach einer katholischen Theologie des Landes führt. Dafür wird erstens die bisher häufig innerhalb katholisch theologischer Ansätze verwendete Metapher »Israel als Zeichen« analysiert. Zweitens wird auf die eingeführten Reflexionsbausteine aus Teil III (*spatial turn*, ANT) zurückgegriffen, um erste Kriterien für eine katholische Theologie des Landes zu entwickeln. Drittens wird hierfür der Ansatz einer *Theology of Belonging* erweitert und ergänzt. Anschließend wird mit Hilfe des Anerkennungsbegriffes einerseits nach dem Land als einem Glaubensinhalt des Judentums gefragt, andererseits darüber hinaus nach der Anerkennung einer anderen Religionsgemeinschaft als gleichberechtigter Dialogpartner. Ziel der Dissertationsarbeit ist es, Kriterien für eine mögliche katholische Theologie des Landes zu skizzieren.

4. Begriffserklärungen

4.1 Baustein 1: Land und Staat Israel

4.1.1 Die Landverheißungen: »Land Israel« als biblisch begründetes Konzept

»Beides zusammen, die alttestamentliche³⁸ Landverheißung und ihre gegenwärtige kontextuelle Verwendung in Israel/Palästina verschränken in sich in komple-

38 Kurz soll hier die Verwendung der Begriffe »Altes Testament« (AT) bzw. »alttestamentlich« und »Neues Testament« (NT) bzw. »neutestamentlich« thematisiert werden: Die Problematik fasst *Erich Zenger* in seiner »Einleitung in das Alte Testament« zusammen: So schlägt er als Alternative für die Bezeichnung »Altes Testament« den Terminus »Erstes Testament« vor, da der Begriff »Altes Testament« »weder dem Selbstverständnis des Alten Testaments entspricht noch dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen ist. Als solche ist sie anachronistisch und, wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, der Auslöser permanenter Missverständnisse und fataler Antijudaismen.« Zenger, Erich/Frevel, Christian, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*. Herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart 2016, 11–36, hier: 16 (H.i.O.). Im Gegensatz dazu würde der Begriff »Erstes Testament« die »traditionelle Abwertung« vermeiden, den historischen Sachverhalt genau darstellen und auch auf das »Zweite Testament« verweisen. Auch könne der Begriff »Erstes Testament« auf den Bund, den Gott mit seinem Volk Israel als »erstes« geschlossen hat, hindeuten. Vgl. ebd. Da es allerdings zu keiner umfassenden Rezeption der Bezeichnung »Erstes Testament« in den theologischen Wissenschaften gekommen ist, wird im Rahmen der Arbeit unter Berücksichtigung seiner vorliegenden Problematik der Begriff »Altes Testament« weiter Verwendung finden. Keineswegs wird damit eine Abwertung des AT intendiert.

xer Weise historische, theologische und politische Argumentation.«³⁹ Gerade diese, hier bei *Ulrike Bechmann* explizit hervorgehobene Verflochtenheit der unterschiedlichen Dimensionen im heutigen Verständnis eines »Landes Israels« verweisen auf die Notwendigkeit den Begriff »Land Israel« differenziert zu analysieren. Als erster Schritt wird hierfür auf das zugrundeliegende biblische Konzept zurückgegriffen, um in einem zweiten Schritt darzulegen, was im Rahmen dieser Arbeit unter dem Konzept »Land Israel« verstanden wird. In der Hebräischen Bibel wird der sehr hohe Stellenwert des Landes hervorgehoben, so beispielsweise *Tamara Cohn Eskenazi* und *Cornelis J. de Vos*: »[...] it is both a physical space and also literally the turf for theological and symbolic meanings. Land is the concrete source of sustenance but also a destination, a promise, and the locus for expressing blessings and curses.«⁴⁰ Immer wieder wird die enge Verknüpfung zwischen der Menschheit und dem Land betont. Dies zeigt sich insbesondere in den Schöpfungserzählungen (Gen⁴¹ 1,26/28; Gen 2,7) und in den Landverheißungen, die in zwei unterschiedlichen Erzähltraditionen innerhalb der Hebräischen Bibel zu finden sind.

Die erste Linie besteht aus den Verheißungen an die Väter, beginnend mit der Verheißung an Abraham: »Geh fort aus deinem Land, aus deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde.« (Gen 12,1) In weiterer Folge: »Abram zog durch das Land bis zur Stätte von Sichem, bis zur Orakeleiche. Die Kanaaniter waren damals im Land. Der HERR erschien Abram und sprach: Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land. [...]« (Gen 12,6f.) Die Verheißung des Landes an Abraham wird wiederholt und als Teil des Bundes zwischen Gott und Abraham eingeschlossen: »An diesem Tag schloss der HERR mit Abram folgenden Bund: Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land vom Strom Ägyptens bis zum großen Strom, dem Eufrat-Strom [...].« (Gen 15,8) Weitere Wiederholungen der Landverheißungen finden sich in den Verheißungen an Isaak (Gen 26,3f.), Jakob (Gen 28,13; Gen 35,12) und zusammengefasst in der Ansprache von Joseph an seine Brüder (Gen 50,24).

Die zweite Erzähltradition bezieht sich auf die Exodus-Erzählung. Im Rahmen des Dornbusch-Erlebnisses spricht Gott zu Mose: »Ich bin herabgestiegen um es [mein Volk, J.K.] der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, in das Gebiet der Kanaaniter, Hetiter, Amoriter, Perisiter, Hiwiter und Jebusiter.« (Ex 3,8) Besonders hervorgehoben wird in der Exodus-Erzählung die Vertreibung der

39 Bechmann, Ulrike, Die Auslegung biblischer Landverheißungen. Ein Beispiel für die Ambivalenz kontextueller Theologien, in: Ansgörge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, 54–85, hier: 54f.

40 Cohn Eskenazi/Vos, The Land, 3f.

41 Alle biblischen Zitate beziehen sich auf die Einheitsübersetzung aus dem Jahr 2016: Katholisches Bibelwerk (Hg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart 2016.

anderen Völker aus dem Land (Ex 23,28-31). Die Landnahme und damit einhergehende Erfüllung der Landverheißungen findet sich jedoch erst viel später. Im Buch Josua wird dazu geschrieben: »So gab der HERR Israel das ganze Land, das er ihren Vätern mit einem Eid zugesichert hatte. Sie nahmen es in Besitz und wohnten darin.« (Jos 21,43) Von einer historischen Korrektheit dieses Narrativs kann jedoch nicht ausgegangen werden:

Archaeological evidence contradicts the likelihood that the Land was conquered by Israelites at the time of Joshua. Instead, it seems (from a historical perspective) that the People of Israel emerged in the Land gradually, some coalescing around the single God out of Canaanite and other deities, forming a small core, with only some of them entering the Land from elsewhere.⁴²

Vielmehr seien, so *Bechmann*, die Landnahme-Erzählungen fiktionale Texte, deren Entstehungskontext nach der babylonischen Eroberung zu datieren sei. Als Zeitpunkt der Textproduktion sei die Zeit nach dem Exil anzunehmen. In der Form einer Zukunftsansage verarbeite der Text den Verlust des Landes. Die Aufarbeitung der Vergangenheit durch die Verschriftlichung der Erlebnisse führe damit zu neuer Handlungskompetenz. Dies ermögliche weitere Zukunftsentwürfe. Gerade die unterschiedlichen Texte der Landverheißungen sollen also Antworten auf die Frage geben, wie und warum es weitergehen solle.⁴³ »Die verschiedenen alttestamentlichen Texte antworten mit ihrer je eigenen Theologie auf sehr unterschiedliche politische und religiöse Positionen, indem sie ihre Version der Verheißungen auf ein Land, in dem das Volk zukünftig leben kann, entfalten.«⁴⁴

Im Kontext dieses ersten biblischen Befundes zeigen sich eine Reihe wichtiger Merkmale dieser Landverheißungen:

- (1) Das Land wird im *Bund* oder als *Eid* gegeben: Es geht dabei immer um die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk Israel: »The biblical history of the People of Israel, its ›metanarrative‹, can be described as a People in relationship to the specific Land of Israel, and as an expression of its relation to God.«⁴⁵ In den unterschiedlichen relevanten Stellen wird das Land entweder als *Eid* (beispielsweise von Gott an Isaak (Gen 26,3), in der Erzählung von Joseph (Gen 50,24) oder in Ex 13,5 an Mose: »er hat deinen Vätern mit einem Eid zugesichert«) oder als *Bund* (z.B. Gott an Abraham [Gen 15,18] oder Gott an Mose [Ex 6,4]) gegeben. So auch *Etienne Vetö*:

42 Cohn Eskenazi/Vos, *The Land*, 17.

43 Vgl. *Bechmann*, *Die Auslegung biblischer Landverheißungen*, 57–64.

44 Ebd., 61.

45 Cohn Eskenazi/Vos, *The Land*, 4.

The land is given not only for subsistence, security, and freedom, nor even so as to become a people, but also as the concrete framework for this relationship: it is the place where God is worshipped. [...] The land allows for the Torah to be observed in all its commandments. It is the place where God lives among God's people [...].⁴⁶

- (2) Die Israelit:innen werden als *Fremde* in diesem Land sein: So beispielsweise Ex 6,4: »Auch habe ich einen Bund mit ihnen aufgerichtet und habe versprochen, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie als Fremde lebten.« Oder auch Gen 26,3: *Abraham* soll sich als »Fremder« in dem Land aufhalten, welches Gott ihm geben wird. Das Volk Israel ist nicht einheimisch, sondern wird fremd in diesem Land sein – etwas, dass in der Hebräischen Bibel wiederholt betont wird: »The Hebrew Bible stresses time and time again that the People of Israel are not natives in the Land of Israel and that they had received this territory from YHWH.«⁴⁷ Das Land gehört also nicht dem Volk Israel, sondern nur Gott: »Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir und ihr seid nur Fremde und Beisassen bei mir.« (Lev 25,23)
- (3) Die genannten Grenzüngaben widersprechen einander: In den unterschiedlichen Bibelstellen werden sehr unterschiedliche Angaben zu den Grenzen des verheißenen Landes gemacht.⁴⁸ Beispielsweise in Gen 13,15: »Das ganze Land nämlich, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für immer geben.« In Gen 17,8 (»das ganze Land Kanaan«), Dtn 34,1-4 und Num 34, 1–12 (»Kanaan«) werden kleinere Territorien definiert und z.B. in Gen 15,18-21 (»vom Strom Ägyptens bis zum großen Strom, dem Euftrat-Strom«) ein sehr weites Gebiet.

In den unterschiedlichen hier genannten Verweisen auf die Landverheißungen zeigen sich für das Verständnis eines biblisch fundierten Konzeptes *Land Israel* im Rahmen dieser Arbeit folgende Erkenntnisse: (1) Es gibt *nicht die eine Landverheißung*⁴⁹, von welcher ein biblischer Begriff des Landes abgeleitet werden könnte. Vielmehr existieren verschiedenste, zum Teil auch inhaltlich unterschiedlich formulierte Landverheißungen.⁵⁰ (2) Als wesentliches Element des Bundes zwischen

46 Vetö, Etienne, Land and Redemption. Why does God promise a Land?, in: D'Costa, Gavin/ Shapiro, Faydra L. (Hg.), Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel, Washington, D.C. 2022, 21–41, hier: 24. <https://doi.org/10.2307/jj.4523039.6>.

47 Cohn Eskenazi/Vos, The Land, 13.

48 Vgl. ebd., 6.

49 Vgl. hierzu: »Wie gezeigt werden konnte, gibt es nicht *die* Landverheißung, auf die sich eine affirmative Theologisierung asymmetrischer politischer Verhältnisse stützen kann.« Bechmann, Die Auslegung biblischer Landverheißungen, 79 (H.i.O.).

50 In weiterer Folge skizziert *Bechmann* die Gefahren in den verschiedenen Leseweisen der biblischen Theologien: »Aber gerade die Widersprüchlichkeit der Bibel mit ihren unterschiedlichen Theologien wirkt sich als eine Kontrollstrategie aus, um einseitig vereinnahmendes

Gott und dem Volk Israel kann das Land nach dem Beleg der Hebräischen Bibel als eine *Metapher*⁵¹ bzw. *Symbol* für die Begegnung zwischen JHWH und seinem Volk verstanden werden. Damit wird ein *topologischer* Begriff von Land gebildet. (3) Die Israelit:innen werden immer als *Fremde* im Land leben – denn es gibt im Land lebende andere Bevölkerungsgruppen. (4) Das Land konstituiert *keine geophysikalische Realität*, in welcher ein genaues Gebiet verknüpft mit Gebietsansprüchen angezeigt wird, d.h. *topographisch* existiert keine Bestimmung des Landbegriffes. (5) Das beschriebene Land ermöglicht einen *Lebensraum* für das Volk Israel.

4.1.2 Von den Anfängen des Zionismus bis zur Gründung des Staates Israel

Bereits ab Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden die ersten wichtigen zionistischen Schriften aus der Schnittstelle zwischen West- und Osteuropa. Beispielsweise können hier die Werke »Rom und Jerusalem«⁵² aus dem Jahr 1862 von *Moses Heß* und »Autoemancipation«⁵³ aus dem Jahr 1882 von *Leon Pinsker* genannt werden. Erste Pläne für eine Auswanderung in das Land Israel stammten aus Regionen, die selbst von nationalen Konflikten geprägt waren. So sah *Heß* die sogenannte »Judennot«⁵⁴ früher als andere Zeitgenossen nicht als ein religiöses, sondern als ein nationales Problem. *Pinsker* wiederum stand ganz unter dem Eindruck der russischen Pogrome und forderte die Selbstemanzipation der Jüd:innen als Nation. Da er die Emanzipation in Europa als gescheitert ansah, könne dies nur außerhalb Europas geschehen, beispielsweise in Argentinien oder Palästina.⁵⁵ Als Gründer des Zionismus wird im Allgemeinen *Theodor Herzl* (1860–1904) verstanden, dessen Buch »Der Judenstaat« als Manifest der jungen Bewegung diente. Erstmalig wurde der Begriff »Zionismus«

Lesen möglichst zu verhindern! Es gibt zu Gewalttexten eine Menge alternativer Texte, die sie radikal überbieten.« Ebd., 82.

51 Vgl. Cohn Eskenazi/Vos, *The Land*, 12.

52 Ausschnitte von: Hess, Moses, *Rom und Jerusalem*, die letzte Nationalitätenfrage. Briefe und Noten, Leipzig 1862, in: Schoeps, Julius H., *Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülff. Messianism, Settlement Policy, and the Israeli-Palestinian Conflict*, Berlin/Boston 2013, 108–113. <https://doi.org/10.1515/9783110314724>.

53 Ausschnitte von: Pinsker, Leon, *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*, Berlin 1882, in: Ebd. 114–119.

54 Der Begriff »Judennot« bezeichnet die »Verfolgungs- und Entrechtungssituation der Juden in ihren Gastländern.« Grözinger, Karl E., *Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Zionismus und Schoah* (4), Frankfurt a.M./New York 2015, 29. Es wird auch von der »Judenfrage« gesprochen; so beispielsweise *Theodor Herzl*, der die »Judenfrage« als eine »nationale Frage« charakterisierte. Herzl, Theodor, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zürich 1997, 16.

55 Vgl. Brenner, Michael, *Geschichte des Zionismus*, München 4 2016, 10–15.

von *Nathan Birnbaum*⁵⁶ in den frühen 1890er Jahren verwendet, um die politische Bewegung von praktischen Bemühungen verschiedenster jüdischer Siedlungen und Assoziierungen zu unterscheiden, die eher auf Kolonialisierung und Nutzbarmachung (Agrikultur) des Landes zielten.⁵⁷

Grundsätzlich wird im Rahmen dieser Arbeit »Zionismus« als eine nationale Bewegung verstanden, welche die Rückkehr von Jüd:innen in das Land Israel anstrebt. Der Begriff »Zionismus« leitet sich vom Berg »Zion« ab, der sich außerhalb der Altstadt Jerusalems befindet. Schon in den frühen Psalmen ist »Zion« ein Synonym für Jerusalem und seit dem babylonischen Exil auch für das Land Israel (Eretz Israel).⁵⁸ Die zionistische Bewegung, die im 19. Jahrhundert entstand, wollte die »Judennot« lösen sowie eine Vertretung für das globale Judentum bilden. Allerdings sahen nicht alle Jüd:innen den Zionismus als eine Lösung zur »Judennot«: Beispielsweise betraf diese Fragestellung orientalisch-jüdische Jüd:innen nicht auf die gleiche Weise wie europäische Jüd:innen. So kritisiert *Gudrun Krämer*, dass die Geschichte des Zionismus hauptsächlich aus eurozentrischer Perspektive erzählt werde.⁵⁹

Denn bereits vor den, für den Zionismus relevanten, Auswanderungswellen ab den 1880er Jahren gab es jüdische Immigration nach Palästina. Diese bildete den Alten Jischuv, der 1880 bereits in Palästina lebte. Die Mitglieder des Alten Jischuv waren aber teilweise selbst erst Immigrant:innen erster Generation oder waren im vorigen Jahrhundert orthodoxen Führern nach Palästina gefolgt.⁶⁰ Vor dem Aufkommen des modernen Zionismus gingen Menschen ins Land Israel, um sich religiösen Studien zu widmen oder in Frieden zu sterben.⁶¹ Mit der Bezeichnung »alt« sollte aus zionistischer Perspektive auf deren traditionelle Verwurzelung, Immobilität und Abhängigkeit von Anderen hingewiesen werden. Die Formulierung »neu« im Neuen Jischuv sollte für ein kulturelles und nationales Wiederaufleben der Jüd:innen stehen. Im Laufe der Zeit vermischten sich »alter« und »neuer« Jischuv jedoch immer mehr, insbesondere Antisemitismus und die Verfolgung durch die National-

56 Birnbaum, Nathan, Die Ziele der jüdisch-nationalen Bestrebungen. Eine Artikelserie. II. National-politischer Theil, in: *Selbst-Emancipation* 3 (4) (1890), hier: 1. Verfügbar unter: <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/3092768> (07.02.2026).

57 Vgl. Krämer, Gudrun, *A History of Palestine. From the Ottoman Conquest to the Founding of the State of Israel*, Princeton/Oxford 2008, 107.

58 Vgl. Scham, Paul, Zionism, in: Berlin, Adele (Hg.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, New York 2011, 813f., hier: 813.

59 Vgl. Krämer, *A History of Palestine*, 102–104.

60 Vgl. ebd., 104.

61 Vgl. Kaufmann, Uri, Die moderne zionistische Bewegung und das »Land Israel« (1897–1966), in: Ansorge, Dirk (Hg.), *Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen*, Stuttgart 2010, 15–28, hier: 20.

sozialist:innen schwächten auch den Widerstand orthodoxer Autoritäten gegen den Zionismus.⁶²

Die ersten europäischen Auswander:innen, die sich im 19. Jahrhundert dauerhaft in Palästina niederließen, waren allerdings keine Zionist:innen, sondern Württemberger Pietist:innen der 1861 gegründeten Tempelgesellschaft. Sie waren die Gründer:innen deutscher Kolonien in Haifa und Jerusalem.⁶³ Die (verstärkte) jüdische Immigration nach Palästina ab den 1880er Jahren habe in den Anfängen keine wesentlichen Änderungen hervorgerufen. 1882 werde erst dann zu einem Wendepunkt der Geschichte Palästinas, so Krämer, wenn die Historie des Landes von der Gründung des Staates Israel her erzählt werde.⁶⁴ Das Jahr gewinnt innerhalb der Geschichte der jüdischen Diaspora an Bedeutung, insbesondere für die osteuropäischen Jüd:innen. Denn in Osteuropa blieben bis in das 20. Jahrhundert hinein zum größten Teil autonome jüdische Gemeinschaften bestehen (die z.B. kollektiv »jiddisch« sprachen, Erziehung, Kultur und Kleidung teilten). Nach der Ermordung des Zaren *Alexander II.* im Jahr 1881 entbrannte die ohnehin angespannte wirtschaftliche Lage und Diskriminierungen im russischen Reich in physische Gewalt und zahlreiche Pogrome gegen Jüd:innen. Nach 1881 folgte eine Auswanderungswelle von 2 Millionen russischer Jüd:innen.⁶⁵

Der Erfolg des Zionismus als nationale Bewegung sei, so Krämer, bis zur Gründung des Staates Israel 1948 keineswegs zu erwarten gewesen. Insbesondere in den 1880er und 1890er Jahren, zum Zeitpunkt der ersten Alija⁶⁶, wanderten die meisten Jüd:innen nicht nach Palästina, sondern nach Amerika aus, so auch ein Großteil der 2 Millionen russischen Jüd:innen.⁶⁷ Die erste Alija bildete weniger die organisatorische oder gar politische Grundlage für die zukünftige Siedlung in Palästina, sondern schuf einen symbolischen Beginn im Aufbau landwirtschaftlicher Kooperativen, im Gebrauch der hebräischen Sprache und v.a. in der Selbstbetrachtung als Teil eines nationalen Aufbruchs.⁶⁸

In der zweiten Alija (1904–1914) ließen sich viele spätere Führungspersönlichkeiten⁶⁹ sowie die zukünftige Elite des jungen Staates Israels in Palästina nieder. Gleichzeitig führten die harten Lebensbedingungen dazu, dass die meisten Einwander:innen der zweiten Auswanderungswelle, die davor zumeist einen höheren Le-

62 Vgl. Krämer, *A History of Palestine*, 104f.

63 Vgl. Kaufmann, *Die moderne zionistische Bewegung*, 22.

64 Vgl. Krämer, *A History of Palestine*, 101.

65 Vgl. Brenner, *Geschichte des Zionismus* 11f.; 15.

66 »Alija« bedeutet Auswanderungswelle. Die Strukturierung der jüdischen Immigration nach Palästina in drei Wellen erfolgte im Nachhinein (vgl. Krämer, *A History of Palestine*, 106).

67 Vgl. ebd., 104.

68 Vgl. Brenner, *Geschichte des Zionismus*, 57.

69 Beispielsweise können hier *David Ben-Gurion*, *Levi Eschkol* und die späteren Staatspräsidenten *Jitzchak Ben-Zvi* und *Salman Schasar* genannt werden.

bensstandard in Europa inne hatten, nach Amerika immigrierten oder nach Europa zurückkehrten.⁷⁰ Der zionistischen Bewegung gab insbesondere die Balfour-Deklaration⁷¹ erneuten Aufschwung. Bis zu einem britischen Regierungswechsel 1916 hatten viele britische Führungspersonlichkeiten keinen Nutzen in der Präsenz des Zionismus in Palästina gesehen.⁷² Allerdings existierten einflussreiche Kreise in Großbritannien, die den Zionismus unterstützten und Palästina als Land der Bibel und Heimatland der Jüd:innen ansahen. Die Deklaration wurde jedoch nicht als ein offizielles Regierungsdokument, sondern vielmehr als ein Brief des britischen Außenministers Lord *Arthur Balfour* an den Ehrenpräsidenten der *Zionist Federation of Great Britain and Ireland*, *Lionel Walter Rothschild*, dem zweiten Baron Rothschild, gerichtet.⁷³ Ausdrücklich wird die »Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk mit Wohlwollen [betrachtet, daher sollten; J.K.] [...] die größten Anstrengungen [gemacht werden; J.K.] um die Erreichung dieses Zieles zu erleichtern [...]«. ⁷⁴ In weiterer Folge wird angemerkt: »[...] daß nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina oder die Rechte und die politische Stellung der Juden in irgendeinem anderen Lande beeinträchtigen könnte.«⁷⁵

Nach Ende des 1. Weltkrieges wurde das ehemalige Osmanische Reich im Vertrag von Versailles zwischen den alliierten Mächten aufgeteilt. Nachdem Großbritannien bereits 1917 Palästina besetzt hatte, wurde dies im Juli 1922 anerkannt. In die Mandatsvereinbarung⁷⁶ wurde die Balfour Deklaration übernommen. Gleichzeitig wurde darin deutlich dargelegt, dass sich die Balfour Deklaration nur auf Palästina aber nicht auf das abgetrennte Transjordanien beziehe. In der Mandatsvereinbarung wurde eine jüdische Selbstregierung in Bezug auf wirtschaftliche, soziale sowie weitere Angelegenheiten festgehalten. Damit wurden die Interessen des jüdischen Volkes einbezogen, eine vergleichbare Vereinbarung für die arabische Bevölkerung fehlte hingegen.⁷⁷ Ebenso wurde die Phrase »A Land without a People for

70 Vgl. Brenner, Geschichte des Zionismus, 57f.

71 Balfour, Arthur J., Brief an Lord Rothschild (1917), in: Timm, Angelika (Hg.), 100 Dokumente aus 100 Jahren. Teilungspläne, Regelungsoptionen und Friedensinitiativen im israelisch-palästinensischen Konflikt (1917–2017), Berlin 2017, 23.

72 Vgl. Ben-Shmuel, Ambreen T., An Overview of the Israeli-Palestinian Conflict, in: Munayer, Salim J./Loden, Lisa (Hg.), The Land cries out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context, Eugen 2012, 1–39, hier: 6.

73 Vgl. Krämer, A History of Palestine, 149.

74 Balfour, Brief an Lord Rothschild, 23.

75 Ebd.

76 Völkerbundsrat, Das Palästina-Mandat des Völkerbundes, in: Piper, Ernst (Hg.), Der Judenstaat. Text und Materialien. 1896 bis heute, Berlin/Wien 2004, 119–131.

77 Vgl. Ben-Shmuel, Overview, 7f.

a People without a Land« propagiert, die auf den philosemitischen *Earl of Shaftesbury* in den 1840er Jahren zurückgeht. Darunter war nicht zu verstehen, dass es keine Bevölkerung in Palästina gebe,⁷⁸ sondern vielmehr »that the people living in Palestine were not a people with a history, culture, and legitimate claim to national self-determination of their own«⁷⁹. Die Bevölkerung in Palästina wurde nicht als Volk verstanden, ihnen wurde keine nationale Identität und damit auch keine nationale Selbstbestimmung zugeschrieben.⁸⁰

In den folgenden Jahren gerieten Feindseligkeiten zwischen Jüd:innen und Araber:innen immer wieder außer Kontrolle. Gründe dafür waren insbesondere der jüdische Landkauf und die verstärkte jüdische Immigration aufgrund des Antisemitismus in Europa und der Machtübernahme der Nationalsozialist:innen. Dies führte im Zeitraum zwischen 1931 und 1936 fast zu einer Verdoppelung der jüdischen Bevölkerung in Palästina – sie wuchs von 17 auf 27 Prozent der Gesamtbevölkerung an. Durch dieses enorme Wachstum der jüdischen Bevölkerung kam es zu einer Verbesserung der allgemeinen Lebensumstände sowie der wirtschaftlichen Situation der Jüd:innen in Palästina. Die arabische Wirtschaft wuchs ebenfalls – allerdings wenig im Vergleich zur jüdischen Wirtschaft. Dem arabischen Sektor fehlte gut ausgebildete Einwanderung genauso wie finanzielle Unterstützung im Unterschied zum jüdischen Sektor.⁸¹

Im Jahr 1936 etablierte sich eine politische Vertretung der arabischen Bevölkerung: Das *Arab Higher Committee* (AHC), welches sechs verschiedene politische Parteien vereinte, übernahm die nationale Führung der arabisch-palästinensischen Bevölkerung. Sie verlangten die Etablierung einer arabischen Regierung, ein Ende der jüdischen Immigration und des Landverkaufs an Jüd:innen und riefen schließlich zu einem allgemeinen Streik der arabischen Bevölkerung auf. Der anschließende Aufstand sollte jedoch zu einem Verlust der arabischen Führung bzw. Elite sowie zu verbesserten Beziehungen zwischen der zionistischen Bewegung und der britischen Mandatsregierung führen.⁸² *Ambreen Tour Ben-Shmuel* beschreibt die Folgen des Aufstandes folgendermaßen: »The Jews gained economically, militarily, and politically. While the Palestinians suffered economically and politically, the revolt served to further forge their national identity.«⁸³

Nach dem Ende des ersten Aufstandes 1936 setzte die britische Regierung eine Untersuchungskommission unter der Leitung von *William Robert Wellesley, Earl Peel*,

78 Vgl. Krämer, *A History of Palestine*, 165.

79 Ebd., 166 (H.i.O.).

80 Vgl. ebd.

81 Vgl. ebd., 240–243.

82 Vgl. Ben-Shmuel, *Overview*, 9.

83 Ebd.

ein, um die Unruhen und Gründe dafür zu erforschen. Die Kommission arbeitete von November 1936 bis Jänner 1937. Im Abschlussbericht der Kommission wurde der arabische Widerstand als Rebellion bewertet. Der sehr ausführliche Bericht der *Peel Kommission* legte dar, dass das britische Mandatsgebiet in den vorliegenden Strukturen nicht mehr weitergeführt werden könne, sondern eine neue Vereinbarung benötigt werde. Wesentlich ist hier, dass die *Peel Kommission* sowohl Jüd:innen als auch Araber:innen als nationale Gemeinschaften bezeichnete. Die *Peel Kommission* empfahl eine Teilung des Mandatsgebietes in ein arabisches Gebiet und einen jüdischen Staat, sowie eine dritte Zone von Jaffa nach Jerusalem (inkl. Bethlehem), in welcher sich die meisten heiligen Stätten befinden, als der Teil, welcher unter britischer Mandatsmacht bleiben sollte. Damit würde auch die Gültigkeit der Balfour Deklaration enden. Das arabische Gebiet sollte 70 Prozent des Mandatsgebietes umfassen, allerdings nicht die Unabhängigkeit eines eigenen Staates erreichen, sondern mit Transjordanien verschmolzen werden. Der jüdische Staat sollte 20 Prozent bekommen: Dieses Gebiet beinhaltete das meiste fruchtbare Land und konstituierte auch einen signifikanten Gebietsgewinn, da sich zu diesem Zeitpunkt nur 6 bis 7 Prozent in jüdischem Besitz befanden.⁸⁴ Der Peel Report beruhigte die Lage jedoch keineswegs: »Far from showing a way to settle the conflict, the Peel Report provoked a new and more violent wave of resistance that did not subside until the approach of World War II.«⁸⁵

Als Großbritannien im Februar 1947 verkündet, dass es die Verantwortung für Palästina nicht mehr übernehmen wolle, stellte dies das Ende des britischen Mandates über Palästina dar. Die Aufgabe, eine Lösung zur Palästina-Frage zu finden, bekamen die Vereinten Nationen (UN), während sich die britische Regierung aus der Debatte zurückzog.⁸⁶ Die *United Nation Special Committee on Palestine* (UNSCOP), eine Vertretung der UN, votierte nach Untersuchungen für eine Teilung in zwei separate Staaten, einen jüdischen und einen arabischen, sowie für eine neutrale Zone in Jerusalem. Während die UNSCOP grundsätzlich den Empfehlungen der *Peel Kommission* folgte, sah der Teilungsplan⁸⁷ neue Verteilungsverhältnisse vor, welcher dem jüdischen Staat noch größere Landesteile zusprach. Der Teilungsplan der UN wurde von arabischer Seite abgelehnt, nach Aufständen und Involvierung arabischer Nachbarstaaten kam es in den Jahren 1947 bis 1949 zum ersten arabisch-israelischen Krieg.⁸⁸

84 Vgl. Krämer, A History of Palestine, 278–282.

85 Ebd., 284f.

86 Vgl. Jensehaugen, Jørgen/Heian-Engdal, Marte/Henriksen Waage, Hilde, Securing the State. From Zionist Ideology to Israeli Statehood, in: *Diplomacy & Statecraft* 23 (2) (2012) 280–303, hier: 280. <https://doi.org/10.1080/09592296.2012.679478>.

87 Vereinte Nationen, Resolution 181: Die künftige Regierung Palästinas (1947), in: Piper, Ernst (Hg.), *Der Judenstaat. Text und Materialien. 1896 bis heute*, Berlin/Wien 2004, 195–203.

88 Vgl. Jensehaugen/Heian-Engdal/Henriksen Waage, Securing the State, 305f.

Während ein jüdischer »Staat Israel« mit der Verkündigung der Unabhängigkeitserklärung⁸⁹ am 15. Mai 1948, einem Tag nach Ende des britischen Mandats, entstand, wurde die Idee des arabischen Staates nicht verwirklicht.⁹⁰ Der Teilungsplan der UN sollte 56 Prozent von Palästina an die jüdische Bevölkerung geben, nach dem anschließenden Krieg kontrollierte der neu gegründete Staat Israel jedoch 77 Prozent des Landes.⁹¹

4.2 Baustein 2: Verschiedene Richtungen im Judentum

4.2.1 Moderne religiöse Strömungen ab dem 19. Jahrhundert

Ab dem 19. Jahrhundert haben sich die heutigen, modernen Strömungen innerhalb des Judentums herauskristallisiert. Eine klare Zuordnung ist jedoch in vielen Fällen schwierig: Grundsätzlich muss *erstens* zwischen den Richtungen des Judentums in der Diaspora und dem Staat Israel unterschieden werden, *zweitens* ordnen sich viele Jüd:innen keiner bestimmten Synagogengemeinschaft oder auch keiner Denomination zu.⁹² *Drittens* existieren große Unterschiede, ob in Studien nach der subjektiven Selbstdefinition einer:s Jüd:in gefragt wird oder die halachische bzw. eine andere normative Definition herangezogen wird. Bei der jüdischen Identifikation können vier Haupttypen unterschieden werden: (1) Teilnahme an einer exklusiven religiösen Gemeinschaft; (2) Freiwillige Mitgliedschaft in einer jüdischen Gruppierung; (3) Beibehaltung einer losen, ungebundenen Beziehung mit jüdischer Kultur; (4) Keine direkte Beziehung, aber Bezeichnung als »jüdisch« mangels anderer Definition.⁹³

Da sich die größte jüdische Gemeinschaft außerhalb des Staates Israel heute in den USA befindet, fokussiert sich dieses Kapitel v.a. auf das amerikanische Judentum, während das nächste Kapitel die jüdische Bevölkerung im Staat Israel in den Blick nimmt. Bis heute werden in der Fachliteratur zwei bzw. auch drei geschichtlich geprägte kulturell-ethnische Definitionen zur Differenzierung der

89 O.A., Die Proklamation des Staates Israel, in: Piper, Ernst (Hg.), Der Judenstaat. Text und Materialien. 1896 bis heute, Berlin/Wien 2004, 205–208.

90 Vgl. Brenner, Geschichte des Zionismus, 115. Transjordanien bzw. das spätere Jordanien annectierte das Westjordanland und Ägypten den Gazastreifen (vgl. ebd.).

91 Vgl. Jensehaugen/Heian-Engdal/Henriksen Waage, Securing the State, 297.

92 Vgl. Braun, Christina von, Die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft, in: Braun, Christina von/Brumlik, Micha (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Köln/Weimar/Wien 2018, 15–58, hier: 54.

93 Vgl. DellaPergola, Sergio, World Jewish Population at the Dawn of the 21st century, in: Ben-Rafael, Eliezer/Gorny, Yosef/Ro'i, Yaacov (Hg.), Contemporary Jewries: Convergence and Divergence, Leiden/Boston 2003, 45–61, hier: 47f. https://doi.org/10.1163/9789047401940_006.

(ursprünglichen) Herkunft von Jüd:innen herangezogen:⁹⁴ (1) Die »Sephardim« bzw. das sephardische Judentum sind die Jüd:innen Spaniens sowie deren Nachkommen. Die babylonische Tradition war entscheidend für die Ausformung des sephardischen Judentums im Mittelalter. Es unterscheidet sich in Ritus, Religionsgesetz, Liturgie und Brauchtum vom aschkenasischem Judentum.⁹⁵ Während sephardische Zentren im 15. Jahrhundert v.a. in Norditalien, Nordafrika und im Osmanischen Reich waren, siedelten sich sephardische Jüd:innen ab dem 17. Jahrhundert auch in Hamburg, Amsterdam, London und in Amerika an.⁹⁶ (2) Die »Aschkenasim« bzw. das aschkenasische Judentum benennt die Jüd:innen Deutschlands und Nordfrankreichs sowie deren Nachkommen. Ab dem 16. Jahrhundert breiteten sie sich in die slawischen Länder aus. Die jüdischen Gemeinschaften in den USA, Großbritannien und den Commonwealth Staaten können aus der Aschkenasi Tradition abgeleitet werden.⁹⁷ (3) Aus der sephardischen Tradition kommend bezeichnen sich orientalische Jüd:innen⁹⁸ seit der Gründung des Staates Israel als »Misrachim«. Orientalische Jüd:innen werden v.a. in der zionistischen Geschichtsschreibung kaum beachtet bzw. in eine jüdische-europäische Geschichtsschreibung subsumiert.⁹⁹

Bereits im 18. Jahrhundert bildeten sich in Osteuropa Abspaltungen des Judentums heraus, die bis heute die Ultraorthodoxie (»*Charedim*«; die »Gottesfürchtigen«) innerhalb des Judentums darstellen. Zwei Hauptströmungen existieren bis heute: (1) Der *Chassidismus* bezieht sich auf die Lehren von *Israel ben Eliezer* zurück, der die Existenz Gottes in der Natur betonte sowie emotionale Hingabe im Gebet forderte. Innerhalb des Chassidismus gibt es unterschiedliche Richtungen – die heute bekannteste, so *Michael A. Mayer*, ist die *Chabad Lubawitsch*, die ihren Mitgliedern die Aufgabe übertragen hat nicht-orthodoxe Jüd:innen zu einem chassidischen Lebensstil zu überzeugen. (2) Als Gegner des *Chassidismus* entstanden die *Mitnagdim*, die intellektuelle Werte in den Vordergrund rückten.¹⁰⁰ Grundsätzlich können alle Richtungen innerhalb der Ultraorthodoxie als »gegenkulturell« bezeichnet werden: Beispielsweise werden westliche Normen und westliche Kultur großteils abgelehnt, Ehen werden im Allgemeinen arrangiert. Im Gegensatz zu fundamentalistischen

94 Vgl. den Artikel von Rauschenbach, Sina, Sephardim und Aschkenasim, in: Braun, Christina von/Brumlik, Micha (Hg.), *Handbuch Jüdische Studien*, Köln/Weimar/Wien 2018, 111–124.

95 Vgl. Schwartz, Setz/Gotzmann, Andreas/Meyer, Michael A., Judentum, in: RGG Online (2018), https://doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_11029, 2.

96 Vgl. Rauschenbach, Sephardim und Aschkenasim, 112.

97 Vgl. o.A., Ashkenazim, in: Berlin, Adele (Hg.), *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, New York 2011, 76, hier: 76.

98 Vgl. Rauschenbach, Sephardim und Aschkenasim, 124.

99 Vgl. Shohat, Ella, *The Invention of the Mizrahim*, in: JPSt 29 (1) (1999) 5–20, hier: 5f. <https://doi.org/10.1525/jps.1999.29.1.02p0002c>.

100 Vgl. Meyer, Michael A., Religiöse Strömungen im Judentum, in: Braun, Christina von/Brumlik, Micha (Hg.), *Handbuch Jüdische Studien*, Köln/Weimar/Wien 2018, 277–288, hier: 277f.

Richtungen in anderen Religionen lehnt die Ultraorthodoxie Technologie und medizinische Entwicklungen jedoch nicht ab. Da das religiöse Studium junger Männer bzw. junger Ehemänner als Ideal innerhalb der Ultraorthodoxie gefördert wird, arbeiten viele junge Mütter außerhalb des Hauses, um ihre Familien zu ernähren.¹⁰¹

Alle anderen modernen Strömungen (Reformjudentum, Konservatives Judentum, Orthodoxie, Rekonstruktionismus) sind im Gegensatz zur Ultraorthodoxie Produkte einer Konfrontation des Judentums mit der Moderne. Ausgangspunkt dessen war v.a. Europa (außer für den Rekonstruktionismus), wobei sich die jeweiligen Richtungen insbesondere in Amerika im 19. und 20. Jahrhundert weiterentwickelten.¹⁰² Besondere Bedeutung für die Pluralisierung des Judentums hat die *Haskala*, die jüdische Aufklärung, inne, die den Weg für die Modernisierung ebnete: Gegenwärtiges wissenschaftliches Denken und ästhetische Werte haben dafür große Bedeutung.¹⁰³ Im Folgenden werden diese Richtungen zusammenfassend dargestellt, wobei der Fokus v.a. auf die heutige Form der jeweiligen Denomination gelegt wird.

Als erste »moderne Strömung« innerhalb des Judentums entwickelte sich das Reformjudentum in Deutschland. Es erfreute sich großer Beliebtheit – so gehörten Ende des 19. Jahrhunderts 85 Prozent der deutschen Jüd:innen und fast zwei Drittel der ungarischen Jüd:innen einer liberalen Gemeinde an.¹⁰⁴ Das Reformjudentum breitete sich ab den 1840er Jahren auch in Amerika aus.¹⁰⁵ Eine richtungsweisende Konferenz für das amerikanische Reformjudentum riefen im Jahr 1885 radikale Reformrabbiner in Pittsburgh¹⁰⁶ aus. Die Konferenz lehnte eine körperliche Wiederauferstehung, die Einhaltung der Speisevorschriften sowie den Zionismus ab. Das Judentum wurde als eine rein religiöse Gemeinschaft, als ein moralischer Monotheismus verstanden. Bis 1937 bewegte sich das amerikanische Reformjudentum weiter von der Tradition weg; erst mit der Columbus Conference 1937 kam es zu einem bis heute anhaltenden Prozess der Rückbesinnung auf traditionelle Elemente des Judentums.¹⁰⁷ Die Columbus Conference betonte einerseits den Aspekt des Ju-

101 Vgl. Barack Fishman, Sylvia, *The Way Into the Varieties of Jewishness*, Woodstock 2009, 136–138.

102 Vgl. beispielsweise ebd., 105–191.

103 Vgl. Meyer, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 278.

104 Vgl. Barack Fishman, *The Way Into*, 105.

105 Vgl. ebd., 111.

106 Vgl. o.A., *The Pittsburgh Platform. Declaration of Principles 1885*. Verfügbar unter: <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles/> (07.02.2026).

107 Vgl. Meyer, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 285f.

dentums auch als Volk und nicht nur als Religionsgemeinschaft, andererseits die Bedeutung des Landes Israel/Palästina.¹⁰⁸

Das amerikanisch geprägte Reformjudentum könne heute als die Mainstream-Richtung innerhalb des Judentums beschrieben werden. Ein Beschluss der *Central Conference of American Rabbis* (CCAR) im Jahr 1983 legte die Vermutung fest, dass auch Kinder eines jüdischen Vaters und einer nichtjüdischen Mutter Jüd:innen seien. Die heutige Reformbewegung hat viele Elemente der orthodoxen bzw. konservativen Verehrung des Studiums, der Spiritualität und der Rituale übernommen.¹⁰⁹ Sie wird verstanden als »the most inclusive and welcoming of the major movements to all types of Jewish households, including interfaith, homosexual, and other households that differ from historical Jewish norms.«¹¹⁰ Das Reformjudentum heute umfasst ein großes Spektrum an jüdischen Aktivitäten und Einstellungen. Es wird viel Wert auf die eigene freie Entscheidung der Mitglieder der Synagogengemeinden gelegt: beispielsweise ob an einen personalen Gott bzw. den Bund mit Gott geglaubt wird.¹¹¹

Die moderne Orthodoxie sammelte sich in Abgrenzung zur Reformbewegung ebenfalls neu: Sie wollte getreu der Halacha, aber in Einklang mit der europäischen Kultur und Gesellschaft leben. Die reformistischen Tendenzen der entwickelnden deutschen Einheitsgemeinden wurden abgelehnt.¹¹² So war ein entscheidender Vertreter der modernen Orthodoxie der Rabbiner *Samson Raphael Hirsch* (1808–1888), Rabbiner der späteren orthodoxen Sondergemeinde in Frankfurt. Er forderte insbesondere die Bildung einer jüdischen Nation als Trägerin der religiösen Tradition.¹¹³ Wie die Reformbewegung breitet sich die Orthodoxie auch in Amerika aus: Entscheidenden Einfluss darauf hatte die osteuropäische Immigration zwischen 1880 und 1924,¹¹⁴ ab 1932 *Joseph Soloveitchik*, der zu einer Führungspersonlichkeit innerhalb der Orthodoxie werden sollte, sowie die Einwanderung der osteuropäischen Chassid:innen in den 1940er Jahren.¹¹⁵

Grundsätzlich beziehen sich alle Bewegungen innerhalb der Orthodoxie auf rabbinische Autoritäten, ansonsten gibt es einen sehr unterschiedlichen Grad an Anpassung an die kulturelle Umwelt. Zu unterscheiden ist hierbei zwischen der modernen Orthodoxie und der strengen Orthodoxie (Ultraorthodoxie). Unter die

108 Vgl. Central Conference of American Rabbis, The Guiding Principles of Reform Judaism. The Columbus Platform 1937. Verfügbar unter: <https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platform/s/article-guiding-principles-reform-judaism/> (07.02.2026), 1; 5.

109 Vgl. Barack Fishman, The Way Into, 106.

110 Ebd.

111 Vgl. ebd., 125.

112 Vgl. Meyer, Religiöse Strömungen im Judentum, 280.

113 Vgl. Battenberg, Friedrich, Das Europäische Zeitalter der Juden. Von 1650 bis 1945 (2), Darmstadt 2000, 160.

114 Vgl. Barack Fishman, The Way Into, 140.

115 Vgl. Meyer, Religiöse Strömungen im Judentum, 286.

moderne Orthodoxie¹¹⁶ fallen wiederum die Kategorien »Centrist Orthodoxy« und »Modern Orthodoxy«, wobei erstere als traditioneller und konservativer als die zweite Gruppierung einzustufen ist. Die »Modern Orthodoxy« vermischt traditionelle jüdische Einstellungen und Rituale mit amerikanischer Kultur.¹¹⁷ Die meisten amerikanischen Jüd:innen, die sich als modern orthodox identifizieren, bezeichnen sich selbst als Zionist:innen und bekennen eine enge Verbindung mit Israel. So wird beispielsweise für das Wohl des Staates Israel sowie der Soldat:innen der *Israel Defence Forces* gebetet, der israelische Unabhängigkeitstag gefeiert und Spenden für den Staat gesammelt.¹¹⁸

Das konservative Judentum etablierte sich ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts in Amerika hauptsächlich aus der zweiten Generation osteuropäischer Jüd:innen, die in den 1880er Jahren aufgrund vermehrter Pogrome auswanderten. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts blieb das konservative Judentum in Amerika in vielen Handlungen relativ eng an die Orthodoxie angelehnt, allerdings gab es einzelne Unterschiede: Beispielsweise wurde teilweise Orgelmusik in Gottesdiensten gespielt und Frauen und Männer konnten im Gottesdienst nebeneinander sitzen.¹¹⁹ Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte sich das konservative Judentum in Amerika zur größten amerikanisch-jüdischen Richtung. Die Bewegung fokussierte sich v.a. auf Jugend- und Bildungsarbeit, allerdings zeigte sich bald ein großer Unterschied zwischen einer kleinen gut gebildeten Elite und einer Volksgemeinde ohne weitere religiöse Bildung.¹²⁰

Während das Reformjudentum immer traditioneller wurde, definierte sich das konservative Judentum im Laufe der Zeit weniger traditionell. Heute können, so Michael A. Meyer, nur mehr wenige Unterschiede zwischen den beiden größten nicht-orthodoxen Strömungen identifiziert werden. So versteht sich das konservative Judentum als halachisch – allerdings weitaus flexibler in der Auslegung als das orthodoxe Judentum –, während das Reformjudentum nichthalachisch ist. Weitere Unterschiede finden sich in der Länge des Gottesdienstes, dem Umgang mit interkonfessionellen Ehen, der Definition »wer als Jüd:in gilt« und in Hinblick auf jüdische Scheidungen.¹²¹ Grundsätzlich hat sich das konservative Judentum modernisiert.

116 Es existieren auch andere Differenzierungen bzw. Bezeichnungen der Untergruppen der amerikanischen Orthodoxie, wobei entscheidende Merkmale verschiedene Level der Glaubenspraxis bzw. das Verhältnis zur Modernisierung sind (vgl. Don-Yehiya, Eliezer, *Orthodox Jewry in Israel and North America*, in: *Israel Studies* 10 (1) (2005) 157–187, hier: 164. <https://doi.org/10.2979/ISR.2005.10.1.157>).

117 Vgl. Barack Fishman, *The Way Into*, 129–134.

118 Vgl. Don-Yehiya, *Orthodox Jewry*, 165.

119 Vgl. Meyer, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 285.

120 Vgl. Barack Fishman, *The Way Into*, 153f.

121 Vgl. Meyer, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 287.

Die heutige Herausforderung besteht darin ihre distinkten Rituale und Handlungen herauszuarbeiten, um sich vom Reformjudentum und der Orthodoxie abzugrenzen. So ist auch der Anteil von Jüd:innen, die sich selbst als konservativ identifizieren, in den letzten Jahren stark gesunken.¹²²

Ausgehend vom konservativen Judentum entstand die vierte klassische, religiöse Richtung innerhalb des Judentums – dieses Mal allerdings gänzlich amerikanischen Ursprungs. Die Bewegung fokussiert sich v.a. auf das »Volk«. Als Gründungsvater gilt *Mordecai Kaplan* (1881–1983), der eine orthodoxe und eine konservative Rabbinerausbildung erhielt, und 1920 sein Programm zur Reformierung des Judentums formulierte: Darin wird die Vorstellung eines transzendenten Gottes als Schöpfer der Welt abgelehnt; vielmehr werde »Gott« als der Prozess für soziale Verantwortung, Moral und Weltfrieden zu arbeiten verstanden. Früh setzte sich Gleichberechtigung im Rekonstruktionismus durch.¹²³ So wurde 1968 mit dem Reconstructionist Rabbinical College in Philadelphia ein eigenes Rabbinerseminar gegründet, welches bald auch Frauen und einige Zeit später als erste jüdische Richtung homosexuelle Studierende annahm. Wie auch das Reformjudentum bezeichnete der Rekonstruktionismus Kinder von jüdischen Vätern, ohne jüdische Mütter, als jüdisch, ohne dass diese konvertieren mussten.¹²⁴

4.2.2 Jüdische Bevölkerung im Staat Israel

Die Einordnung von Jüd:innen in Israel nach religiöser Richtung gestaltet sich in vielen Studien und Umfragen als höchst komplex.¹²⁵ Nach halachischer Religionsdefinition gilt nur jemand als Jüd:in, die:der eine jüdische Mutter hat oder in einer orthodoxen Konversion zum Judentum konvertiert ist.¹²⁶ Im Rahmen des Rückkehrgesetzes können jedoch auch nicht-jüdische Familienmitglieder (Ehepartner:innen, Kinder, Enkelkinder sowie deren Ehepartner:innen) nach Israel immigrieren und werden dort als israelische Staatsbürger:innen, aber nicht als Jüd:innen registriert. Dies stellte insbesondere das *Israel's Central Bureau of Statistics* (CBS) nach der sehr hohen Immigration aus der ehemaligen Sowjetunion vor die Herausforderung wie diese Gruppe eingeordnet und in die Statistiken aufgenommen werden sollte.¹²⁷

122 Vgl. Barack Fishman, *The Way Into*, 170–172.

123 Vgl. ebd., 174–176.

124 Vgl. Meyer, *Religiöse Strömungen im Judentum*, 286.

125 Vgl. Cohen, Asher, *Religion, Society and Politics in Israel*, in: Hazan, Reuven Y. u.a. (Hg.), *The Oxford Handbook of Israeli Politics and Society*, Online 2020, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190675585.013.10>, 13.

126 Vgl. Lintl, Peter, *Die Charedim als Herausforderung für den jüdischen Staat. Der Kulturkampf um die Identität Israels*, Berlin 2020, 24.

127 Vgl. Cohen, Asher/Susser, Bernard, *Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel*, in: *Israel Affairs* 15 (1) (2009) 52–65, hier: 55; sowie 58–62; <https://doi.org/10.1080/13537120802574229>. In der Zuordnung dieser Gruppierung durch das CBS, zuerst zu der christlichen Bevölkerung,

Grundsätzlich existiert ein signifikanter Unterschied zwischen der religiösen Selbstdefinition von Personen sowie der tatsächlichen religiösen Praxis. Laut *Yoav Peled* und *Horit Peled* stufen viele Menschen ihre Religiosität niedriger ein, als ihre wirkliche aktive Ausübung von religiösen Handlungen vermuten lasse. So bezeichnen sich viele Menschen als »säkular«, befolgen jedoch weiterhin religiöse Traditionen.¹²⁸ Grundsätzlich wird die jüdische Bevölkerungsgruppe im Staat Israel in vier Kategorien eingeordnet: (1) ultraorthodox; (2) religiös; (3) traditionell; (4) säkular. Das israelische CBS unterteilt in seinen Umfragen die Kategorie »traditionell« in »traditionell religiös« und »traditionell, nicht so religiös«.¹²⁹ Die Zugehörigkeit von Personen auf einer Schiene von religiös bis säkular werde, so *Asher Cohen*, in der Fachliteratur zunehmend als Referenz für eine Reihe verschiedener Themen herangezogen. Beispielsweise gebe es eine enge Verknüpfung zwischen der Selbstdefinition als religiös, traditionell oder säkular und dem politischen Spektrum rechts, Mitte und links.¹³⁰

Als »ultraorthodox« oder »Haredi« (1) bekannten sich im Jahr 2016 9 Prozent der jüdischen Erwachsenen im Staat Israel.¹³¹ Als »ultraorthodox« werden sowohl die aus der aschkenasischen Tradition stammenden Litauer:innen und Chassid:innen, als auch die aus der sephardischen Tradition kommenden Charedim bezeichnet. In allen drei Gruppierungen können weitere Untergruppierungen gefunden werden, wie beispielsweise die antizionistischen Gruppen *Edah Charedit* oder *Neturei Karta*. Grundsätzlich kann die Mehrheit der Ultraorthodoxie als azionistisch, d.h. dem Zionismus neutral gegenüber stehend, bezeichnet werden.¹³² Seit Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt sich vermehrt eine Pluralisierung innerhalb der Ultraorthodoxie: Immer mehr ultraorthodoxe Männer werden Teil des Arbeitsmarktes, es gibt eine Stärkung zionistischer Überzeugungen, stärkere Einbindung in den Militärdienst sowie verstärkte Akademisierung mancher Teile der Ultraorthodoxie. Unter »religiös« oder »Dati« (2) wird die Gruppe derjenigen eingeordnet, die religiö-

später zur arabischen Bevölkerung, extra als »Others« ausgewiesen oder auch zur jüdischen Bevölkerung, äußern sich verschiedene politische Hintergründe. Hier zeigen die Autoren eine Kehrtwende nach 2000 auf. Denn ab 2000 überstieg die Immigration von Familienmitgliedern bzw. halachisch nicht als Jüd:innen anerkannter Personen die Anzahl der jüdischen Immigrant:innen. Dies hat enorme Auswirkungen auf die Bevölkerungsentwicklung im Staat Israel sowie auf das prozentuelle Verhältnis von Araber:innen und Jüd:innen im Staat Israel. Vgl. ebd.

128 Vgl. Peled, Yoav/Peled, Horit H., *The Religionization of Israeli Society*, London 2018, 54f. <https://doi.org/10.4324/9781315666754>.

129 Cohen, Religion, 4.

130 Vgl. ebd., 7.

131 Vgl. Pew Research Center, *Israel's Religiously Divided Society* 2016, 48. Verfügbar unter: <https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/> (07.02.2026).

132 Vgl. Lintl, Charedim, 13.

se Handlungen nach orthodoxer Form ausüben, sich jedoch auf das moderne Leben, Werte und Traditionen einlassen und auch den Zionismus nicht ablehnen. Dem Staat Israel wird teilweise religiöse Bedeutung zugeschrieben – so wird die Heiligkeit des Staates zu einem bedeutenden Element innerhalb des religiösen Zionismus.¹³³ In diese Kategorie kann heute auch die nationalreligiöse Strömung bzw. der religiöse Zionismus eingeordnet werden.¹³⁴ Das Pew Research Center fasst in einer Studie als »orthodox« sowohl die Ultraorthodoxie (1) als auch die Datiim (2) zusammen: 22 Prozent der erwachsenen jüdischen Bevölkerung gehörten dieser im Jahr 2016 an, davon 13 Prozent den Datiim.¹³⁵

Traditionelle Jüd:innen bzw. Masortim (3) haben grundsätzlich eine positive Einstellung zur Religion, werden jedoch in orthodoxer Definition nicht als religiös bezeichnet.¹³⁶ Der religiöse Referenzpunkt bleibt die Orthodoxie. Es werden keine eigenen Synagogen gegründet, sondern traditionelle Jüd:innen besuchen meistens weiterhin orthodoxe Synagogen.¹³⁷ Die vierte Richtung »säkularer Jüd:innen« oder Hilonim (4) hat sich seit den 1990er Jahren herausgebildet. Laut *Cohen* können viele Jüd:innen mit einer Misrahi Herkunft der dritten Kategorie und viele Ashkenazi Jüd:innen der vierten Kategorie zugeordnet werden.¹³⁸ Die Gruppe nicht-orthodoxer Jüd:innen bildet die große Mehrheit der israelisch-jüdischen Bevölkerung mit 78 Prozent: Davon sind 29 Prozent Masortim, und 49 Prozent Hilonim.¹³⁹ *Christina von Braun* vergleicht die (religiöse) Handlungsweise vieler, sich als säkular selbstbezeichnender, Jüd:innen in Israel mit dem reformjüdischen Modell. Denn diese würden sich in vielen Fällen zum Judentum bekennen sowie jüdische Rituale und Feiertage wie den Sabbat, die Beschneidung, Pessach, Jom Kippur etc. einhalten und feiern. Allerdings gehe es dabei weniger um den religiösen Aspekt dieser Handlungsweisen, sondern vielmehr um die sprachliche und kulturelle Verbindung mit dem Judentum.¹⁴⁰

133 Vgl. Cohen, Religion, 8.

134 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 53.

135 Vgl. Pew Research Center, Israel's Religiously Divided Society, 48.

136 Vgl. Cohen, Religion, 9.

137 Vgl. Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 159.

138 Vgl. Cohen, Religion, 9.

139 Vgl. Pew Research Center, Israel's Religiously Divided Society, 48.

140 Vgl. Braun, Zugehörigkeit, 49.