

Erster Teil | Positionsbestimmung

1. Rahmen: Jüdisch-katholischer Dialog

1.1 Historische Entwicklung

1.1.1 Ausgangspunkt(e)

In christlichen europäischen Gesellschaften wurden Jüd:innen bis zur Emanzipation diskriminiert und in Krisenzeiten auch immer wieder vertrieben und verfolgt.¹ Jüd:innen und Christ:innen lebten viele Jahrhunderte »gleichzeitig zusammen und getrennt«². Einerseits gab es ökonomische Interaktionen, insbesondere im Bereich des Geldhandels, andererseits trennten gerade religiöse Handlungsweisen und Praktiken die beiden Gruppierungen.³ Ab ca. dem 11. Jahrhundert verbanden sich »die religiös motivierten Vorurteile immer stärker mit weiteren kulturellen, sozialen und ökonomischen Motiven«⁴. In Folge der ab dem 18. Jahrhundert einsetzenden Aufklärung bekamen europäische Jüd:innen erstmalig Bürgerrechte. Für manche Jüd:innen bot dies die Chance ein Teil der Gesellschaft zu werden. Assimilierung, d.h. Anpassung an die nichtjüdische Gesellschaft, sollte ein Ende der Diskriminierung als Jüd:in bedeuten. Allerdings wurden Jüd:innen, selbst wenn sie sich von allen religiösen Traditionen abgewandt hatten, weiterhin als Jüd:innen wahrgenommen.⁵ Gleichzeitig stieß die voranschreitende jüdische Emanzipation auf erheblichen Widerstand. In diesen Kontext könne, so *Christina Späti*, auch die Entstehung des modernen Antisemitismus ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingeordnet werden:

-
- 1 Vgl. Ahrens, Jehoschua, Katholizismus und jüdische Orthodoxie – Einführung in eine komplexe Beziehung, in: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.), Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI., Berlin 2021, 11–40, hier: 11.
 - 2 Späti, Christina, Antijudaismus und Antisemitismus, in: Rutishauser, Christian M./Schmitz, Barbara/Woppowa, Jan (Hg.), Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis, Tübingen 2024, 57–72, hier: 69.
 - 3 Vgl. ebd.
 - 4 Ebd.
 - 5 Vgl. Ben-Shmuel, Overview, 2f.

In dieser Zeit des radikalen Umbruchs der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung verbanden sich die althergebrachten Vorurteile gegen die Juden mit politischen, kulturellen und ökonomischen Stereotypen, die die Juden auf der ganzen Ebene als Urheber der als Krisenerscheinungen der Moderne gedeuteten und als negativ wahrgenommenen Veränderungen stilisierten.⁶

Für viele Jahrhunderte existierten wenige bis de facto keine Berührungspunkte zwischen jüdischen Rabbinern und christlichen Theologen.⁷ Die christliche Perspektive wurde grundlegend durch die jüdenfeindliche Lehre von *Augustinus*⁸ im 4. Jahrhundert und ab dem 13. Jahrhundert durch die Position des *Thomas von Aquin*⁹ geprägt.¹⁰ Lehren des *Augustinus* in Bezug auf das Judentum wurden v.a. aus seiner Predigt »Adversus Judaeos« abgeleitet, die in seinen letzten Lebensjahren entstand.¹¹ So findet sich der später lange tradierte Vorwurf des Christismordes gegen alle Jüd:innen in dieser Predigt: »In euern Eltern habt ihr Christus getötet.«¹² *Augustinus* wurde daher im Mittelalter als »Grundlage für Ausgrenzung und Verfolgung«¹³ von Jüd:innen gelesen.¹⁴ *Thomas* hatte keinen direkten Kontakt mit Jüd:innen, somit kannte er das

6 Späti, Antijudaismus und Antisemitismus, 70.

7 Es gab jedoch christliche Theologen, die sich teilweise jüdischen Rat holten, wenn sie für bestimmte Themen im AT eine genauere Erklärung benötigten. Vgl. Pesch, Otto H., *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz 1988, 64.

8 Vgl. beispielsweise die diversen Beiträge in: Müller, Christof/Förster, Guntram (Hg.), *Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015*, Würzburg 2018.

9 Zum Bild des Judentums bei *Thomas von Aquin* vgl. beispielsweise Pesch, Thomas von Aquin, 64f.

10 Vgl. Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie*, 11.

11 In den sehr zahlreichen Schriften des *Augustinus* beschäftigten sich nur zwei Werke explizit mit Jüd:innen: Einerseits die hier genannte Predigt »Adversus Judaeos«, andererseits ein Schreiben von *Augustinus* an *Asellius*. Vgl. Raveaux, Thomas, *Das Judenbild bei Augustinus*, in: Müller, Christof/Förster, Guntram (Hg.), *Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015*, Würzburg 2018, 49–79, hier: 53.

12 *Augustinus*, *Adversus Judaeos*, 11 zit.n. Müller, Christof, Vorwort – Einführung in das Thema, in: Müller, Christof/Förster, Guntram (Hg.), *Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015*, Würzburg 2018, 9–12, hier: 9.

13 Henrix, Hans H., *Christentum und Judentum in Neuzeit und Gegenwart – Ökumenische und fundamentaltheologische Perspektiven*, in: Müller, Christof/Förster, Guntram (Hg.), *Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studententages vom 12./13. November 2015*, Würzburg 2018, 173–203, hier: 173.

14 *Henrix* bezeichnet diese Leseweise des *Augustinus* als ein »Missverständnis«, da er zwar theologisch gegen sie argumentierte, jedoch keine Zwangsbekehrung der Jüd:innen forderte. Vgl. ebd.

zeitgenössische Judentum nur von Hörensagen. Gründlich setzte er sich lediglich mit *Flavius Josephus* und *Moses Maimonides* auseinander. In seinen Schriften kann eine Polemisierung jüdischer Interpretationen des AT gefunden werden. Beispielsweise versteht *Thomas* die Befolgung des alttestamentlichen Kultgesetzes nach dem Kommen Christi als »die Sünde der ungläubigen Juden«¹⁵.

Innerhalb des Christentums entwickelte sich unter dem Begriff »Substitutions-theologie« bzw. »Substitutionslehre« eine Lehre, die, aufgrund der jüdischen Ablehnung von Jesus Christus als Messias, davon ausging, dass der Platz des Judentums durch das Christentum eingenommen worden sei. Das jüdische »Nein« zu Jesus Christus habe das Ende der Hingabe Gottes zum Volk Israel bedingt. Die Aus erwählung sei auf das Christentum im »neuen Bund« übergegangen.¹⁶ NA 4 wird u.a. deshalb heute als eine tiefgreifende Wende in den jüdisch-katholischen Beziehungen verstanden,¹⁷ weil darin bezugnehmend auf Röm 11,28–29 ausdrücklich geschrieben wird: »Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.« (NA 4) Entscheidend ist an dieser Stelle laut *Roman Siebenrock* ebenfalls, dass die Bestimmung der Herkunft und Identität der Kirche in NA untrennbar mit dem Volk Israel und dem gegenwärtigen Judentum als Gesprächspartner verknüpft sei.¹⁸

1.1.2 Erste jüdisch-christliche Begegnungen

Als Vorläufer des jüdisch-christlichen Dialoges könne, laut *Günter Stemberger*, bereits der Austausch Einzelner in religiösen Fragen gezählt werden. Denn als Voraussetzung eines jeden Dialoges definiert *Stemberger* die Neugier gegenüber dem Anderen, dessen Traditionen und Vorstellungen.¹⁹ Generell gebe es einen verstärkten jüdisch-

15 Pesch, Thomas von Aquin, 312 (H.i.O.).

16 Vgl. Moyaert, Marianne/Pollefeyt, Didier, Israel and the Church. Fulfillment beyond Supersessionism, in: Moyaert, Marianne/Pollefeyt, Didier (Hg.), Never revoked. Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue, Leuven/Paris/Walpole, MA 2010, 159–183, hier: 159f.

17 Vgl. Neuhaus, David, Where to from Here? Continuing Challenges in Jewish-Catholic Conservation, in: Religions 12 (929) (2021) 1–12, <https://doi.org/10.3390/rel12110929>, hier: 4.

18 Vgl. Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Nostra aetate, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd J. (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (3), Freiburg i.Br. 2009, 595–693, hier: 619.

19 Vgl. Stemberger, Günter, Historische Aspekte einer Dialogkultur zwischen Judentum und Christentum, in: Petschnigg, Edith/Fischer, Irmtraud (Hg.), Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien/Köln/Weimar 2016, 18–28, hier: 28. <https://doi.org/10.7767/9783205203735-003>.

christlichen Austausch ab *Kaiser Konstantin*. Auf jüdischer Seite seien zahlreiche Belege für den Austausch von Rabbinern mit einzelnen Minim²⁰ bzw. über verschiedene biblische Texte zu finden.²¹ Ebenfalls haben in den späteren Jahrhunderten weiterhin Gespräche und Disputationen stattgefunden, auch wenn hier von »Dialog« noch nicht gesprochen werden könne. Allerdings konstatiert *Stemberger* dazu: »[Es, J.K.] beginnt gerade hier eine umfassendere Wahrnehmung des Judentums, das man nun nicht mehr als bloßes Fossil der biblischen Religion missverstehen konnte. Das Gegenüber in seiner Eigenart besser zu kennen ist sicher eine wesentliche Voraussetzung für jeden weiteren Dialog.«²²

Explizitere Dokumente und Belege für eine Veränderung in den jüdischen-christlichen Beziehungen können vereinzelt nachgewiesen werden. Beispielsweise bereiteten die beiden Brüder *Joseph* und *Augustin Lémann*, zwei Priester in Lyon, die beide vom jüdischen Glauben zum Katholizismus konvertierten, im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils eine Petition zur »Judenfrage« vor. Diese hatte zwar weiterhin die Bekehrung von Jüd:innen zum Ziel, forderte jedoch auch eine Abkehr von traditionellen antijüdischen Vorurteilen, indem die Gemeinsamkeiten betont wurden.²³ Besonders interessant ist, dass herausgestrichen wurde »die Juden [sein, J.K.] mit offenen Armen zu empfangen, »weil sie immer von Gott geliebt waren um der Väter willen und weil Christus ihnen dem Fleische nach entstammt.«²⁴ Der Text wurde von 510 Konzilsvätern unterschrieben, jedoch nicht zur Diskussion am Konzil zugelassen.²⁵

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gibt es einige Personen aus sehr unterschiedlichen Kontexten, welche zu Wegbereiter:innen einer neuen Beziehung zwischen Kirche und Judentum wurden. Hier können beispielsweise *Franz Rosenzweig* (1886–1926) und *Simone Weil* (1909–1943) genannt werden, die sich beide verstärkt mit dem christlichen Glauben auseinandersetzten, ebenso Konvertiten wie *Johannes Oesterreicher* (1904–1993) und *Gregory Brown*, die eng an ihrer jüdischen Herkunft auch als Christen festhielten, aber auch *Edith Stein* (1891–1942).²⁶ *Sieben-*

20 Der Begriff »Minim« bezeichnet Christ:innen im Palästina des 4. Jahrhunderts.

21 Vgl. *Stemberger*, Historische Aspekte, 18–21.

22 Ebd., 25.

23 Vgl. Füllenbach, Elias H., Das katholisch-jüdische Verhältnis im 21. Jahrhundert. Katholische Initiativen gegen den Antisemitismus und die Anfänge des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland, in: Boschki, Reinhold/Gerhards, Albert (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft, Paderborn u.a. 2010, 143–163, hier: 144. https://doi.org/10.30965/9783657769711_013.

24 Brechenmacher, Thomas, Das Ende der doppelten Schutzherrschaft. Der Heilige Stuhl und die Juden am Übergang zur Moderne (1775–1870), Stuttgart 2004, 451.

25 Vgl. Füllenbach, Das katholisch-jüdische Verhältnis, 144.

26 Vgl. *Siebenrock*, Theologischer Kommentar, 624.

rock sieht diese Personen als ein »Zeichen gegen das Vergessen und Verzerren im Laufe von fast 2000 Jahren«²⁷.

Auch für einige Personen innerhalb der katholischen Kirche blieb die Frage virulent, wie die Kirche mit dem wachsenden Judenhass umgehen solle. Die Gruppierung *Amici Israel*, eine im Jahr 1926 gegründete Priestervereinigung, der 1928 immerhin schon 19 Kardinäle, 278 Bischöfe und in etwa 3000 Priester angehörten, hatte das Ziel jegliche judenfeindliche Aussagen zu vermeiden. Stattdessen sollten Jüd:innen achtungsvoll behandelt werden, um ihnen die Konversion zur Kirche zu erleichtern. Die Vereinigung setzte sich v.a. für die Judenmission ein, legte jedoch auch großen Wert auf die Bekämpfung antijüdischer Vorurteile sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche.²⁸ Ein Antrag der *Amici Israel* zur Veränderung der »Karfreitagsfürbitte für die Juden«²⁹ ist dabei eng verknüpft mit dem generellen Umgang der katholischen Kirche mit dem gesellschaftlich anwachsenden Antisemitismus.³⁰ Der Reformvorstoß wird vom Lehramt abgelehnt und es kommt zu einer Aufhebung des Vereines. Im Bewusstsein dessen, dass die Zurückweisung mit antisemitischen Motiven verknüpft werden könnte, formuliert Papst *Pius XI.* im Auflösungsdekret die erste offizielle Verwerfung des modernen Antisemitismus von Seiten der katholischen Kirche.³¹ In Folge verschwimmt allerdings die getroffene innerkirchliche Unterscheidung zwischen einem rassistischen, biologisch begründeten Antisemitismus und dem eigenen christlichen Antijudaismus immer mehr.³²

Eine weitere Initiative prominenter katholischer Kleriker und Laien unterschrieb ein Memorandum mit dem Titel »Die Kirche Christi und die Judenfrage«, welches im Februar 1937 in der österreichischen Zeitschrift »Die Erfüllung« publiziert wurde und entschieden zu einem Protest gegen die Maßnahmen der Nationalsozialisten aufrief. Unterstützt wurde die Gruppierung von Theologen und Politikern aus ganz Europa, beispielsweise durch *Jacques Maritain*, dem späteren Kardinal und Konzilstheologen *Charles Journet* und zahlreichen Ordensleuten.³³ Die Denkschrift verurteilte jeglichen Antisemitismus und wandte sich zwar grundsätzlich an alle Christ:innen, zielte aber in erster Linie auf die Aufmerksamkeit der

27 Ebd.

28 Vgl. Füllenbach, Das katholisch-jüdische Verhältnis, 145.

29 Die Gruppierung plädierte für einen Verzicht auf das Wort »treulos« (»perfidius«) in der »Karfreitagsfürbitte für die Juden« und forderte die Einführung der ansonsten üblichen Gebets-einladung für alle Karfreitagsfürbitten.

30 Vgl. Wolf, Hubert, »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: HZ 279 (2004) 611–658, hier: 614. <https://doi.org/10.1524/hzhz.2004.279.jg.611>.

31 Vgl. Füllenbach, Das katholisch-jüdische Verhältnis, 145f.

32 Vgl. Wolf, »Pro perfidis Judaeis«, 647f.

33 Vgl. Füllenbach, Das katholisch-jüdische Verhältnis, 147f.

römischen Kurie und des Papstes. Eine öffentliche Stellungnahme des Vatikans dazu erfolgte nicht. Im Juni 1938 wurden jedoch einige Jesuiten von *Pius XI.* damit beauftragt eine Enzyklika gegen Antisemitismus und Rassismus vorzubereiten. Zur Veröffentlichung der Enzyklika kam es nach dem Tod *Pius XI.* allerdings nicht mehr.³⁴

Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten belastete das jüdisch-christliche Verhältnis stark und erschwerte das jüdisch-christliche Gespräch. Christ:innen und christliche Vereine, die Jüd:innen unterstützten oder sich für diese einsetzten, wurden ausgegrenzt oder verboten. Während des Zweiten Weltkrieges war eine Zusammenarbeit zwischen Christ:innen und Jüd:innen in den meisten europäischen Ländern praktisch unmöglich, gleichzeitig kooperierten in der Schweiz und in Großbritannien erstmals jüdische und christliche Gruppierungen offiziell in der Flüchtlingshilfe und in der Bekämpfung des Antisemitismus. Erste christlich-jüdische Gesellschaften entstanden, die u.a. drei internationale Konferenzen in Oxford (1946), Seelisberg³⁵ (1947) und Fribourg³⁶ (1948) organisierten.³⁷

1.1.3 Nostra aetate: Der Wendepunkt in den jüdisch-katholischen Beziehungen?

Als Grundstein der Änderung der christlichen Lehrmeinung zum Judentum hebt Rabbiner *Jehoschua Ahrens* die zehn Thesen von Seelisberg hervor.³⁸ In den Thesen können die wichtigsten Themen, welche später auch vom Konzil diskutiert wurden, gefunden werden: So wird beispielsweise die bleibende Bedeutung des Bundes Gottes mit dem Volk Israel hervorgehoben und jegliche Zurückweisung des Volkes Isra-

34 Vgl. ebd., 150f.

35 Vgl. dazu die ausführliche Aufarbeitung der Dokumente von Seelisberg in: Ahrens, Jehoschua, *Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited*. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden), Berlin 2020.

36 Auf der Konferenz von Fribourg wurde innerhalb der religiösen Kommission auch über den neu gegründeten Staat Israel diskutiert. Dabei hätten sich die christlichen Teilnehmer v.a. theologisch und weniger politisch zu Israel geäußert. Vgl. ebd., 220. Zusammenfassend urteilt Ahrens in seiner Dissertation über die christlichen und jüdischen Erklärungen zum Staat Israel: »Beide Seiten waren positiv zum jüdischen Staat eingestellt, wünschten sich einen gerechten Frieden für alle Bewohner Palästinas und hatten die Hoffnung, dass Israel nicht nur jüdische Heimstätte werden würde, sondern auch eine theologische Dimension in Bezug auf die jüdische Heilsgeschichte eröffnen würde.« Ahrens, *Gemeinsam gegen Antisemitismus*, 221.

37 Vgl. Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie*, 15.

38 Vgl. ebd.

el verworfen, auch die Herkunft der Kirche aus dem Volk Israel wird genannt.³⁹ Anschließend hätten sich immer mehr Priester und Bischöfe mit den Inhalten der zehn Thesen auseinandergesetzt. Bedeutend seien z.B. Gespräche zwischen *Mgr. Battista Enrico Montini*, dem späteren Papst *Paul VI.*, mit *Maritain* und weiteren Delegationen gewesen. *Ahrens* konstatiert, die wichtigste Einzelperson in Bezug auf NA sei *Jules Isaac* gewesen:⁴⁰ »Ohne seinen persönlichen Einsatz hätte es wohl nie eine Erklärung zum Judentum im Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben.«⁴¹ Die Bedeutung *Isaacs* hebt auch *Johannes Oesterreicher* in seinem früh erschienenen Kommentar zu NA hervor. Allerdings reduziert er den bereits damals häufig betonten Stellenwert und weist vielmehr darauf hin *Isaac* habe »ein bis dahin ungeformtes Vorhaben zur vollen Reife gebracht«⁴².

Für *Hans Hermann Henrix* lag weder das Zweite Vatikanische Konzil noch »die ausdrückliche Beschäftigung mit der Beziehung der Kirche zum Judentum und zu den anderen Religionen auf einem Themenplan des Konzils.«⁴³ Von Seiten des Judentums habe es anfänglich kein Interesse an der Ankündigung des Konzils durch Papst *Johannes XXIII.* gegeben. Dass es zu einer Thematisierung der katholisch-jüdischen Beziehungen auf dem Konzil gekommen sei, könne für *Henrix* u.a. von *Johannes XXIII.*, Bischof *Angelo Giuseppe Roncalli*, vormaliger Stellung als Apostolischer Delegat für die Türkei und Griechenland abgeleitet werden. Dort erlebte er die Folgen der nationalsozialistischen Judenverfolgung, denn die Türkei wurde zum Durchgangsland vieler jüdischer Flüchtlinge. Ebenfalls intervenierte er gegen die Deportation von Jüd:innen aus Bulgarien und Griechenland. Als späterer Papst änderte er die traditionelle Karfreitagsfürbitte für die Juden. Aus dem Text lässt er »*judaicam perfidiam*« und »*perfidius*« streichen. Beides waren Ausdrücke, welche jahrhundertlang als »jüdische Treulosigkeit« verstanden worden waren.⁴⁴ Denn für den Papst sei insbesondere »die Reinigung der Sprache und der Herzen als Überwindung des christlichen Antijudaismus ein Herzensanliegen«⁴⁵ gewesen. So empfing *Johannes XXIII.* im Jahr 1960 eine Gruppe amerikanischer Juden, welche

39 Vgl. Siebenrock, Theologischer Kommentar, 626.

40 Vgl. *Ahrens*, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 18.

41 Ebd.

42 *Oesterreicher*, *Johannes*, Kommentierende Einleitung. Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: *Brechtner*, *Heinrich S. u.a.* (Hg.), *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i.Br. 1967, 406–478, hier: 407.

43 *Henrix*, *Israel*, 9.

44 Vgl. ebd., 15.

45 *Siebenrock*, *Roman A.*, Zum Dienst an der Gottesbeziehung aller Geschöpfe gerufen. *Nostra aetate* als Ausdruck einer evangeliumsgemäßen Bestimmung von Identität und Sendung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: *Sinkovits*, *Josef/Winkler*, *Ulrich* (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck 2007, 67–89, hier: 74.

auf einer Studienfahrt des United Jewish Appeal durch Europa und Israel war. Die Gruppierung besuchte den Papst, um ihn für seine Bemühungen während seiner Zeit als Apostolischer Delegat zu danken. *Johannes XXIII.* hieß die jüdische Gruppierung mit einem Zitat aus der biblischen Josefsgeschichte willkommen: »Ich bin Josef, euer Bruder«⁴⁶ (Gen 45,4). *Henrix* geht hier davon aus, dass den Besucher:innen die Anspielung des Papstes auf den eigenen zweiten Vornamen klar gewesen sei und *Johannes XXIII.* somit seine persönliche Verbundenheit mit dem jüdischen Besuch ausdrücken wollte.⁴⁷

Als eine Kehrtwende in den jüdisch-katholischen Beziehungen wird häufig die Erklärung NA des Zweiten Vatikanischen Konzils genannt.⁴⁸ Die ursprüngliche Intention von NA »angesichts der theologischen Verwerfungs- und nationalsozialistischen Vernichtungsgeschichte des jüdischen Volkes eine Theologie Israels zu entwickeln und den christlichen Antijudaismus zu überwinden«⁴⁹, wurde auf die nichtchristlichen Religionen ausgeweitet. Mit dem Bemühen die Beziehung mit dem Judentum neu aufzuarbeiten, geriet die katholische Kirche allerdings in den schwelenden Nahostkonflikt. Kritik kam aus arabischen Staaten, die dem Konzil auch »Glaubensabfall« vorgeworfen haben. Christliche Minderheiten im vorderen Orient wiederum waren in Bedrängnis. So bildete dieser Block gemeinsam mit Vertreter:innen der Substitutionslehre die Gegnerschaft der neuen Konzilserklärung. Um einen im Konzil mehrheitsfähigen Text zu erreichen, wurde entschieden, die Erklärung auf andere Religionen auszuweiten.⁵⁰

In seinem theologischen Kommentar zu NA betont *Siebenrock* den besonderen Wert der Erklärung:

Die Erklärung sucht das Gespräch mit den Menschen anderen Glaubens dadurch, dass sie jene Haltung erläutert und festlegt, mit der die Kirche ihnen begegnen wird. In der Beschreibung dieser Haltung (»habitus«) liegt daher nicht allein das verborgene dogmatische Gewicht, sondern auch der hermeneutische Schlüssel dieses Textes.⁵¹

46 Johannes XXIII., Audienz einer Delegation von »United Jewish Appeal: Jewish Study Mission« am 17. Oktober 1960 (Auszug), in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 31.

47 Vgl. Henrix, Israel, 15.

48 Ahrens spricht explizit von einem »Wendepunkt« (Ahrens, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 18.); so auch BJR (180); *Elias Füllenbach* nennt das Zweite Vatikanische Konzil »eine epochale Wende im Verhältnis zu den Juden« (Füllenbach, Das katholisch-jüdische Verhältnis, 143f.).

49 Siebenrock, Dienst, 84.

50 Vgl. ebd., 75.

51 Siebenrock, Theologischer Kommentar, 596.

NA sei der Konzilstext, in welchem spürbar werde, dass die Kirche Weltkirche sei. Dadurch, dass die Konzilsväter die gesamte Heils- und Menschheitsgeschichte in den Blick nehmen, könne NA auch als eine Konkretisierung der in *Lumen gentium*⁵² (LG) vorgestellten konziliaren Ekklesiologie verstanden werden. Nur in der Verknüpfung der beiden Dokumente zeige sich die herausragende Bedeutung von NA.⁵³

Der deutsch-kanadische Religionsphilosoph und Theologe Yiftah Fehige kritisiert die hervorhebende Einschätzung und Bedeutung, welche NA u.a. von Siebenrock⁵⁴ zugeschrieben wird. Er bezeichnet NA als ein »Zufallsdokument des Zweiten Vatikanums«⁵⁵ und beanstandet die Einstellung, darin einen »Aufruf zum Dialog«⁵⁶ mit dem Judentum zu sehen. Denn in NA finde sich das Wort »Dialog« selbst nicht, obwohl es in Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils immerhin 22 Mal verwendet werde. Gesprochen werde vielmehr von einem »brüderlichen Gespräch()« (NA 4).⁵⁷ Ebenfalls merkt er an, ob in NA tatsächlich auf ein heutiges Judentum Bezug genommen werde. Denn verweisend auf den liberalen deutschen Rabbiner Walter Homolka sagt er, »Dialog verlang(t) Zeitgenossenschaft«⁵⁸, womit er auf das Gespräch zwischen heutigem Christentum und heutigem Judentum anspielt.⁵⁹ Erst mit dem Dokument »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Artikel 4 vom 1. Dezember 1974«⁶⁰ der Kommission sei der Dialog initiiert worden. So sei hier die Frage aufgetreten: »ob es zu einem *theologischen* Dialog mit dem Judentum überhaupt kommen kann, der über eine Anerkennung des Judentums im Sinne des *dialogischen Prinzips* hinausgeht.«⁶¹

52 Die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 35 2008, 123–197.

53 Vgl. Siebenrock, Theologischer Kommentar, 597.

54 Vgl. Siebenrock, Dienst, 74–76.

55 Fehige, Yiftah J. H., Das Offenbarungsparadox. Zur Dialogfähigkeit von Juden und Christen, Paderborn u.a. 2012, 41. <https://doi.org/10.30965/9783657773138>.

56 Ebd., 42.

57 Vgl. ebd., 42–44.

58 Homolka, Walter, Respekt braucht Anerkennung. Katholische Kirche und Judentum entzweien sich über den Anspruch, dass Jesus der Heilbringer für alle Menschen sei, in: Homolka, Walter/Zenger, Erich (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i.Br. 2008, 47–65, hier: 60.

59 Vgl. Fehige, Offenbarungsparadox, 47.

60 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Artikel 4 vom 1. Dezember 1974, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1988, 48–53. Das Dokument wird in Folge mit »Richtlinien« abgekürzt.

61 Fehige, Offenbarungsparadox, 65 (H.i.O.).

Von jüdischer Seite wird als Reaktion auf NA positiv hervorgehoben, dass erstmalig die Bedeutung des Judentums als Wurzel des Christentums anerkannt sowie die Substitutionslehre und der Gottesmordvorwurf abgelehnt werden:⁶² »Mit *Nostra aetate* begann ab 1965 eine neue Dimension des Dialoges auf christlicher Seite. Die Konzils Erklärung war ein Meilenstein in der Entwicklung des Dialoges und wirkte weit über die katholische Kirche hinaus auch in andere christliche Kirchen hinein.«⁶³

1.1.4 Jüdisch-katholischer Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die bald einsetzende Rezeption von NA nach Konzilsende wird von *Henrix* als ein »nicht erwartbare(r) innerkirchliche(r) Reformprozess und Dialog in der Kirche Europas«⁶⁴, geprägt auch von einem Diskurs über Schuld und Umkehr, bezeichnet. Auch in den Vereinigten Staaten gab es bald nach Konzilsende erste nachhaltige Bemühungen um die Entwicklung der katholisch-jüdischen Beziehungen.⁶⁵ Beispielhaft kann dafür das Dokument »Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen«⁶⁶ der Bischöfe aus den USA vom März 1967 genannt werden. Der Text ist der erste Versuch einer nationalen Bischofskonferenz, die Erklärung des Konzils zu interpretieren und auszuführen. In den nächsten Jahren folgten weitere Erklärungen verschiedenster US-amerikanischer Diözesen.⁶⁷ Zum 10-jährigen Jahrestag von NA formulierte die Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika eine »Erklärung über katholisch-jüdische Beziehungen«⁶⁸. Das Doku-

62 Vgl. Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie*, 19.

63 Ebd.

64 *Henrix*, *Israel*, 30.

65 Vgl. ebd., 37.

66 Die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, *Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen vom März 1967*, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 117–122.

67 Vgl. z.B. die Dokumente: *Erzdiözese New York/Diözese Rockville Centre/Diözese Brooklyn*, *Richtlinien für die Förderung katholisch-jüdischer Beziehungen vom 18. November 1969*, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 123–133; *Diözese Albany*, *Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen von 1970 (Auszug)*, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 135–141; *Synode der Erzdiözese Cincinnati*, *Dokument über ökumenische und interreligiöse Beziehungen vom Oktober 1971 (Auszug)*, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 143–149.

68 Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, »Erklärung über katholisch-jüdische Beziehungen anlässlich der Feier des zehnten Jahrestages von »*Nostra aetate*«, Artikel 4« vom 20. November 1975, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 164–170.

ment zieht ein Resümee über 10 Jahre jüdisch-christliche Zusammenarbeit und will diese auch weiterhin in der Rezeption von NA forcieren. Als erste europäische Synode nahm sich das Pastoralkonzil der Niederländischen Kirchenprovinz⁶⁹ im April 1970 der Thematik der jüdisch-katholischen Beziehungen an. Ähnliche Erklärungen wurden von der Wiener Erzdiözese (1970)⁷⁰ und den Synoden der Schweizer Bistümer (1974/75)⁷¹ verabschiedet. An dieser Stelle soll besonders die Handreichung des Komitees der französischen Bischofskonferenz (1973)⁷² hervorgehoben werden, da sie »das zeitgenössische Judentum in seinem Selbstverständnis und Eigenwert theologisch wahr(nimmt) [...]«⁷³.

Die neu entwickelnden jüdisch-katholischen Beziehungen erhielten auf katholischer Seite u. a. durch die Anliegen und Arbeiten der Päpste enormen Auftrieb. Insbesondere das Pontifikat von Papst *Johannes Paul II.* hat dem Dialog zwischen katholischer Kirche und Judentum »eine neue Qualität und Konsistenz gegeben«⁷⁴, da er die »Zeitgenossenschaft«⁷⁵ der Dialogpartner explizit hervorgehoben habe:⁷⁶ »Eine zweite Dimension unseres Dialoges – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes.«⁷⁷ Es gehe beim Dialog einerseits um eine Bestandsaufnahme des »gemeinsamen Erbes«⁷⁸, aber andererseits auch um den Glauben und das Leben des gegenwärtigen Judentums.⁷⁹

Besondere Bedeutung hat daher auch die sich entwickelnde Institutionalisierung des Dialoges zwischen katholischer Kirche und Judentum. Als offizielle jüdi-

-
- 69 Pastoralkonzil der Niederländischen Kirchenprovinz, Revidierte Empfehlungen zum Bericht »Das Verhältnis zwischen Juden und Christen« vom 8. April 1970, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 134f.
- 70 Synode der Erzdiözese Wien, Erklärung vom 23. Oktober 1970, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 141–143.
- 71 Vgl. die Synodentexte in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 156–164.
- 72 Französische Bischofskonferenz, »Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichungen« vom 16. April 1973, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 149–156.
- 73 Henrix, Israel, 38.
- 74 Ebd., 84.
- 75 Ebd., 86.
- 76 Vgl. ebd., 82–105.
- 77 Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 74–77, hier: 76.
- 78 Fehige, *Offenbarungsparadox*, 67.
- 79 Vgl. ebd.

sche Vertretung für Gespräche mit der *Kommission* wurde in den 1970er Jahren das *International Jewish Committee on Interreligious Consultations* gegründet. Darin sind alle großen internationalen und amerikanisch-jüdischen Organisationen, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Vatikan im Gespräch waren, enthalten. Vertreter aller dreier Hauptströmungen des Judentums sind daran beteiligt.⁸⁰ In der Gründung der *Kommission* im Jahr 1974 zeige sich die Singularität der Beziehung zwischen Christentum und Judentum im Kontext interreligiöser Beziehungen, weil diese dem *Sekretariat für die Einheit der Christen* zugeordnet wurde.⁸¹ Die theologische Sonderstellung des jüdisch-christlichen Dialoges wird zum 50-Jahr-Jubiläum von NA vom aktuellsten Dokument der *Kommission* ausdrücklich hervorgehoben: »Der Dialog mit dem Judentum ist für Christen etwas ganz besonderes, da das Christentum jüdische Wurzeln aufweist, welche die Beziehung zwischen beiden in einzigartiger Weise bestimmen (vgl. [EG⁸²] 247).« (G&C 14)

Auch auf nationaler Ebene sind zahlreiche Dialogplattformen und Verbände für eine jüdisch-katholische Zusammenarbeit aktiv. Für den deutschsprachigen Raum kann hierbei z.B. der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* (ZdK) genannt werden, welcher 1971 gegründet wurde und seit 2016 durch eine jüdisch-christliche Doppelspitze geleitet wird.⁸³ Das Dokument »Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft«⁸⁴ konstatiert bezugnehmend auf die unwiderrufliche Treue Gottes die Möglichkeit von Heil für Israel ohne den Glauben an Jesus Christus. Aufgrund kritischer Rezeption u.a. von Kardinal *Walter Kasper* und weiteren deutschen Bischöfen greift der Gesprächskreis die Thematik 2009 im Text »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen«⁸⁵ abermals auf.⁸⁶ Erneut wiederholt der Gesprächskreis die These, dass auch ohne einen Glauben an Jesus als Christus und ohne Taufe, Jüd:innen das Volk Gottes auf dem Weg zum Heil

80 Vgl. Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie*, 20.

81 Vgl. Henrix, *Israel*, 83.

82 EG ist die Abkürzung für *Evangelii Gaudium*: Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium* 2013. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (07.02.2026).

83 Vgl. ZdK, *Jüdisch-Christlicher Dialog*. Verfügbar unter: <https://www.zdk.de/juedisch-christlicher-dialog> (07.02.2026).

84 Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK, *Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft* 2005. Verfügbar unter: <https://www.zdk.de/positionen/2005/juden-und-christen-in-deutschland> (07.02.2026).

85 Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK, *Erklärung »Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen«* 2009. Verfügbar unter: <https://www.zdk.de/positionen/2009/nein-zur-judenmission-ja-zum-dialog-zwischen-juden-und-christen> (07.02.2026).

86 Vgl. Henrix, *Israel*, 171; 173.

seien. Ausschlaggebendes Argument dafür ist der »nie gekündigte Alte Bund«, da ansonsten die Kirche selbst die Treue Gottes in Frage stellen würde.⁸⁷

Auch die Frage nach dem Staat Israel wurde in den sich entwickelnden jüdisch-christlichen Gesprächsforen wichtig: Für die jüdische Orthodoxie sei die Tatsache, dass der Vatikan bis 1993 offiziell keine diplomatischen Beziehungen zum Staat Israel unterhielt, sehr problematisch gewesen, da der Umgang mit dem Staat Israel symbolisch für das Verhältnis zum Judentum allgemein stand.⁸⁸ In den 70er und 80er Jahren wird die Frage nach einer Anerkennung des Staates Israel auch in katholischer Fachliteratur immer virulenter. Das Dokument *Hinweise der Kommission* hebt zum 20-Jahr-Jubiläum hervor, dass internationales Recht und nicht theologisches Denken die Kirche in Bezug auf den Staat Israel leiten solle. Der Staat Israel könne völkerrechtlich anerkannt werden, jüdisch-religiöse Interpretationen werden jedoch abgelehnt.⁸⁹ Dies schafft die Grundlage für den Hl. Stuhl mit dem Staat Israel im Jahr 1993 diplomatische Beziehungen aufzunehmen.⁹⁰ Bei der Pilgerreise von Johannes Paul II. nach Israel (2000) traf sich dieser auch mit den Oberrabbinern Israels und schlug dabei die Einrichtung einer ständigen Kommission für den Dialog mit dem Oberrabbinat Israels vor. Diese bildet den ersten formellen bilateralen Rahmen für den Dialog zwischen dem orthodoxen Judentum und dem Hl. Stuhl.⁹¹ Die Einrichtung dieser Gespräche und Kooperation versteht Rabbiner *Riccardo Di Segni* als einen bedeutenden Fortschritt im jüdisch-katholischen Dialog, da hier erstmals ein Teil der jüdischen-orthodoxen Welt in den Dialog eintritt. Laut *Di Segni* sei dies noch wenige Jahre davor unvorstellbar gewesen.⁹²

Von jüdischer Seite kamen erste Reaktionen auf die jüdisch-christlichen Gespräche und Begegnungen ab Anfang des 21. Jahrhunderts. Die erste Stellungnahme DE über Christ:innen und Christentum erfolgt von zahlreichen reformierten und konservativen Rabbiner:innen sowie jüdischen Wissenschaftler:innen im Jahr 2000. Gleich zu Beginn wird der »dramatische() und beispiellose() Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen« (DE 9) hervorgehoben. Die Autor:innen des Dokumentes sind der Meinung, dass die Veränderungen in Christentum und christlicher Lehre »eine wohl bedachte jüdische Antwort verdienen.« (DE 9) Denn es sei nun »für Juden an der Zeit [...] die christlichen Bemühungen um eine Würdigung

87 Vgl. Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK, »Nein zur Judenmission«, Vorwort.

88 Vgl. Ahrens, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 20.

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

90 Vgl. Rutishauser, Christian M., *Versuche zu einer katholischen Theologie des Landes Israel*, in: ThQ 201 (1) (2021) 72–89, hier: 76f.

91 Vgl. Ahrens, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 20–22.

92 Vgl. Di Segni, Riccardo, *Progress and Issues of the Dialogue from a Jewish Viewpoint*, in: Cunningham, Philip A./Hofmann, Norbert J./Sievers, Joseph (Hg.), *The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome*, New York 2007, 12–22, hier: 12. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.003.0002>.

des Judentums zu Kenntnis zu nehmen.« (DE 9) Im Dokument werden acht kurze Punkte erläutert, inwiefern Jüd:innen und Christ:innen miteinander in Beziehung treten können. (DE 9–11)

Innerhalb der jüdischen Orthodoxie wurde das Dokument nicht anerkannt – allerdings sei auch in der Orthodoxie ein Bewusstsein vorhanden gewesen, dass das 50-Jahr-Jubiläum von NA wichtig sei. Unter den Rabbinern herrschte keine einheitliche Meinung, ob eine Äußerung in einem explizit jüdisch-orthodoxen Dokument zum Christentum möglich bzw. notwendig sei. Nachdem auch das Oberrabbinat von Israel keine Erklärung vorbrachte, entstand auf einer katholisch-jüdischen Konferenz im Jahr 2015 die Idee einer internationalen jüdisch-orthodoxen Erklärung, unterschrieben nur von einzelnen Rabbinern. Initiatoren der Erklärung TDW waren Rabbiner *Ahrens* (Deutschland), Rabbiner *Irving Greenberg* (USA), Rabbiner *David Bollag* (Schweiz), Rabbiner *Shlomo Riskin* und Rabbiner *David Rosen* (beide Israel).⁹³ Im Dokument werden ausdrücklich die christlichen Dialogbemühungen sowie insbesondere das Bemühen um einen Aussöhnungsprozess zwischen katholischer Kirche und Judentum beginnend mit NA anerkannt (vgl. TDW 170f.). Jüd:innen und Christ:innen »müssen als Partner zusammenarbeiten, um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen« (TDW 171) und übernehmen »gemeinsam eine aktive Rolle bei der Erlösung der Welt« (TDW 174). In Rückbezug auf *Maimonides* und *Jehudah Halevi* wird das Christentum als »g-tlich gewollt und ein Geschenk an die Völker« (TDW 172) bezeichnet. Genauso wird respektvoll auf verschiedene Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Jüd:innen und Christ:innen hingewiesen (vgl. TDW 173f.).

Einen weiteren Quantensprung brachte zwei Jahre später das Dokument BJR. Erstmals äußerten sich die wichtigsten Rabbinerverbände und Institutionen der jüdischen Orthodoxie in einem offiziellen Dokument zum Christentum.⁹⁴ Im Dokument wird einleitend die Beständigkeit des Volkes Israel betont. Dabei wird explizit mehrmals auf den ewigen Bund Gottes mit dem jüdischen Volk verwiesen (vgl. BJR 177f.). NA wird als »Wendepunkt« (BJR 180) der jüdisch-katholischen Beziehungen hervorgehoben, anschließend folgt eine positive Wertung und Auseinandersetzung mit päpstlichen und vatikanischen Stellungnahmen der letzten Jahrzehnte (vgl. BJR 180–185). Allerdings wird ebenfalls auf bleibende theologische Differenzen hingewiesen. Dabei wird bezeichnend auf Rabbiner *Soloveitchik* ausdrücklich betont: »Die Unterschiede in der jeweiligen Lehre sind wesentlich und können nicht debattiert oder verhandelt werden; ihre Bedeutung und Wichtigkeit sind Bestandteil der internen Erörterungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft.« (BJR 187) Trotz dieser Einschränkung wiederholt BJR die Bedeutung, welche Katholik:innen bereits zwei Jahre zuvor zugeschrieben wurde: »[...] betrachten wir Juden die Katholiken als

93 Vgl. Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie*, 31.

94 Vgl. ebd., 37.

unsere Partner, enge Verbündete und Brüder bei unserer gemeinsamen Suche nach einer besseren Welt, in der Friede, soziale Gerechtigkeit und Sicherheit herrschen mögen.« (BJR 188)

Trotz all der positiven Entwicklungen gab es im jüdisch-christlichen Dialog auch immer wieder Stolpersteine und Schwierigkeiten. *David Neuhaus* formulierte für den aktuellen jüdisch-katholischen Dialog fünf Herausforderungen: zum Lesen der gemeinsamen Schriften, der Frage nach dem Heil für Jüd:innen, zum Umgang mit Volk, Land und Staat Israel, der Geschichtsschreibung und der Ausweitung des Gespräches mit anderen Religionen.⁹⁵ In den letzten Jahren kam es immer wieder zu Diskussionen und Schwierigkeiten bei der Publikation verschiedenster Texte. Beispielhaft soll hier die Diskussion um den Missionsbegriff anschließend an die Erklärung »Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«⁹⁶, die Kontroverse um die Karfreitagsfürbitte 2008⁹⁷ oder im Jahr 2018 der weit diskutierte Aufsatz⁹⁸ des emeritierten Papstes *Benedikt XVI.* | *Joseph Ratzinger*⁹⁹ genannt werden.

1.2 Das Land als theologische Frage im Dialog

1.2.1 Theologischer Dialog zwischen Judentum und Christentum

Der langsame Wandel der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum löste insbesondere auf christlicher Seite eine gewisse Überschwänglichkeit aus. Zur Charakterisierung dieses neuen Verhältnisses wurde »gemeinhin dann von einem Dialog gesprochen«¹⁰⁰. Laut *Fehige* sei hier jedoch mit einer gewissen Vorsicht und Differenzierung an den Dialogbegriff heranzugehen, da es allzu leicht zu einer Inflation im Gebrauch des Begriffes »Dialog« kommen könne.¹⁰¹ An dieser Stelle müs-

95 Vgl. Neuhaus, *Where*, 1–10.

96 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »Dominus Iesus«. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (07.02.2026).

97 Vgl. Henrix, *Israel*, 41–44. Einen differenzierten Einblick in die Diskussion gibt der Sammelband: *Homolka, Walter/Zenger, Erich* (Hg.), »... damit sie Jesus Christus erkennen«. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, Freiburg i.Br. 2008.

98 Ratzinger, *Joseph* | *Benedikt XVI.*, *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Judaëis«*, in: *IKaZ* 47 (2018) 387–406.

99 Die Kontroverse wurde im Rahmen der Diplomarbeit diskutiert: *Feldbauer*, *Theologische Anerkennung*, 7–18.

100 *Fehige*, *Offenbarungsparadox*, 15.

101 Vgl. ebd.

se zwischen einem allgemeinen »Dialog der Zwischenmenschlichkeit«¹⁰² und einem »theologischen Dialog«¹⁰³ unterschieden werden. Im Folgenden wird daher der Terminus »Dialog« näher definiert.

Der Begriff »Dialog« stammt aus der griechischen Philosophie, wobei zwischen einem sophistischen und einem sokratischen Verständnis differenziert wurde. Das sophistische Verständnis zielte primär auf die Widerlegung des Gegners, während im sokratischen Verständnis ein »Dialog« zur Diskussion philosophischer Wahrheitsprobleme und ihrer Aporien geeignet war.¹⁰⁴ Die Verwendung des Begriffes »Dialog« in Bezug auf das jüdisch-christliche Gespräch geschieht in klarer Abgrenzung von den Disputationen, welche für fast zwei Jahrtausende die Beziehungen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften prägten. Hauptinteresse der Disputationen war die Bekehrung der Jüd:innen zum Christentum, während sich die Jüd:innen verteidigen mussten. In diesen Verteidigungen von jüdischer Seite konnte gelegentlich auch eine Kritik an der christlichen Religion gefunden werden. Erst im neuzeitlichen Dialog kann von einem Bemühen, den anderen Gesprächspartner besser zu verstehen, gesprochen werden.¹⁰⁵ Für das Zweite Vatikanische Konzil wird »Dialog« zu einem Schlüsselbegriff.¹⁰⁶ »Dialog« bedeute, so Ahrens, »den Anderen aus der eigenen Glaubenstradition heraus anzuerkennen, das Gemeinsame hervorhebend, aber trotzdem nicht die Grenzen und Unterschiede einfach zu ignorieren oder gar beiseitezuschieben.«¹⁰⁷

Für die katholische Kirche nimmt der Dialog mit dem Judentum eine ganz besondere Sonderstellung ein:

Der Dialog zwischen Juden und Christen kann nur im analogen Sinn als »inter-religiöser Dialog« bezeichnet werden, also als ein Dialog zwischen zwei in sich geschiedenen und verschiedenen Religionen. Es stehen sich nicht zwei grundsätzlich andersartige Religionen gegenüber, die sich unabhängig voneinander ohne gegenseitige Beeinflussung entwickelt haben. (G&C 6)

102 Ebd.

103 In der Begegnung zwischen Christ:innen und Jüd:innen wird der »jeweilige Offenbarungsanspruch« thematisiert, da jeder theologische Dialog die gemeinsame Suche nach der Erkenntnis Gottes aus der Offenbarung voraussetzt. Vgl. ebd. Unter *theologischem Dialog* wird grundsätzlich der Austausch über theologische Inhalte verstanden.

104 Vgl. Hock, Klaus, Interreligiöser Dialog – religionswissenschaftliche und theologische Perspektiven, in: Bizer, Christoph u.a. (Hg.), Lernen durch Begegnung. Jahrbuch der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2005, 218–235, hier: 219.

105 Vgl. Petuchowski, Jakob u.a. (Hg.), Lexikon der Begegnung. Judentum – Christentum – Islam, Freiburg i.Br. 2009, 92f.

106 Vgl. Kasper, Walter Kardinal, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i.Br. 2011, 417.

107 Ahrens, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 40.

Aus katholischer Perspektive kann der Dialog als ein »Weg zu(m) [...] gegenseitigen Kennenlernen«¹⁰⁸ verstanden werden. *Fehige* plädiert dafür, dass nur in der Dialogfähigkeit des Christentums gegenüber dem Judentum sich die eigene Dialogfähigkeit gegenüber Gott erweise.¹⁰⁹ Als implizite Voraussetzung für einen wirklichen Dialog bestimmt *Siebenrock* die »Vergleichbarkeit« der Religionen. Nur wenn religionsphänomenologisch der christliche Glaube mit anderen Religionen verglichen werde könne, würde der Dialog auf gleicher Ebene stattfinden können.¹¹⁰

Eine besondere Herausforderung für den Dialog stellt die Asymmetrie der Beziehung zwischen Judentum und Christentum dar. Die beiden Glaubensgemeinschaften unterscheiden sich grundlegend in ihrem Wesen: Während das Christentum sich nur mehr aufgrund seiner Verwurzelung im Judentum verstehen könne, welche von der Inkarnation durchbrochen werde, stelle genau die Inkarnation für das heutige Judentum die Negation des ursprünglichen Glaubens dar, so *Riccardo Di Segni*.¹¹¹ Für das Christentum sei laut *Giuseppe Laras* die Begegnung mit dem Judentum eine Entdeckung der eigenen Wurzeln, um sich selbst besser definieren, verstehen und auch rechtfertigen zu können. Für das Judentum habe die Begegnung mit dem Christentum nicht die gleiche Bedeutung.¹¹² Der Dialog, auch der nicht-theologische, konfrontiere die beteiligten Religionsgemeinschaften mit der Frage, wie der andere Dialogpartner definiert werde.¹¹³ Insbesondere in der Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialoges wird dies eine zusätzliche Herausforderung.

Während lange Zeit die Unmöglichkeit eines theologischen Dialoges zwischen Judentum und Christentum betont wurde und auch weiterhin wird, mehren sich Stimmen von beiden Religionsgemeinschaften¹¹⁴, welche die Frage nach einem theologischen Dialog in den Vordergrund rücken. Der jüdisch-christliche Dialog sei bereits weit gekommen: »Die in der Zwischenzeit geknüpften Bande der Freundschaft haben sich als gefestigt erwiesen, so dass es möglich geworden ist, auch kontroverse Themen miteinander anzugehen, ohne Gefahr zu laufen, dass der Dialog bleibenden Schaden erleidet.« (G&C 4)

108 Johannes Paul II., Ansprache Mainz, 76.

109 Vgl. *Fehige*, Offenbarungsparadox, 11.

110 Vgl. *Siebenrock*, Theologischer Kommentar, 672.

111 Vgl. *Di Segni*, Progress and Issues, 13.

112 Vgl. *Laras*, Giuseppe, Jewish Perspectives on Christianity, in: *Cunningham*, Philip A./*Hofmann*, Norbert J./*Sievers*, Joseph (Hg.), *The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome*, New York 2007, 23–28, hier: 24. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.003.0003>.

113 Vgl. *Di Segni*, Progress and Issues, 20.

114 Vgl. *Ahrens*, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 40. Auch aus jüdischer Sicht sei das jüdisch-christliche Verhältnis ein spezielles und zwar aus theologischen Gründen.

Für die jüdische Perspektive werden bis heute u.a. zwei Personen bzw. Texte als entscheidend für das Verständnis des Dialoges sowie für die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialoges bezeichnet.¹¹⁵ Rabbiner *Soloveitchik* gilt als wegweisender Lehrer und rabbinische Autorität für das orthodoxe Judentum. In seiner Rede »Confrontation«¹¹⁶ im Jahr 1964 werden wichtige und sensible Themen für das Judentum angesprochen. *Soloveitchik* hebt die Gefahr hervor, in der Begegnung mit einer anderen Glaubensgemeinschaft zu einem »object of observation, judgement and evaluation«¹¹⁷ zu werden und spricht sich gegen einen Austausch auf theologischem Level aus.¹¹⁸ Zwei Jahre später erscheint ein Text des konservativen Rabbiners *Abraham J. Heschel*, der sich explizit für eine Zusammenarbeit zwischen Jüd:innen und Christ:innen einsetzt.¹¹⁹ Der Artikel »No Religion is an Island«¹²⁰ betont, dass gerade auf der theologischen Ebene des Dialoges Kooperation notwendig sei: »A Christian ought to realize that a world without Israel will be a world without the God of Israel. A Jew, on the other hand, ought to acknowledge the eminent role and part of Christianity in God's design for the redemption of all men.«¹²¹

Während *Soloveitchik* und *Heschel* viele Gemeinsamkeiten zugeschrieben werden, unterscheiden sie sich grundlegend in ihren Ansichten zum jüdisch-christlichen Dialog. *Heschel* arbeitete aktiv mit Kardinal *Augustin Bea* an der Vorbereitung eines Dokumentes zu den jüdisch-christlichen Beziehungen.¹²² In seinem Essay »No Religion is an Island« beschreibt *Heschel* seine Gedanken zu den »theologischen und kommunikativen Grundbedingungen eines christlich-jüdischen Dialoges«¹²³. Diese haben bis heute ihren wegweisenden Charakter behalten.¹²⁴ Grundlegend

115 Vgl. dazu die ausführliche Analyse der Bedeutung von *Soloveitchik* und *Heschel* für den theologischen Dialog bei *Andrea Schmuck*: Schmuck, Andrea, Glaubensraum Dialog. Eine theologische Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen, Bielefeld 2025, 139–197, <https://doi.org/10.14361/9783839476727>.

116 Soloveitchik, Joseph B., Confrontation, in: Tradition: A Journal of Orthodox Thought 6 (2) (1964) 5–29.

117 Ebd., 21.

118 Vgl. ebd., 24.

119 Vgl. Heschel, Abraham J., No Religion is an Island, in: Union Seminary Quarterly Review 21 (2|1) (1966) 117–133, hier: 118.

120 Ebd.

121 Ebd., 124.

122 Vgl. Kimelman, Reuven, Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish Christian Relations, in: Modern Judaism 24 (3) (2004) 251–271, hier: 254. <https://doi.org/10.1093/mj/kjh019>.

123 Wiese, Christian, Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität. Perspektiven zum christlich-jüdischen Dialog 2022. Verfügbar unter: <https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/unterwegs-zu-einer-historisch-fundierten-theologisch-achtsamen-dialogizitaet.pdf> (07.02.2026), 8.

124 Vgl. ebd.

stellt *Heschel* fest, dass für alle Religionen die Notwendigkeit der Zusammenarbeit bestehe: »None of us can do it alone.«¹²⁵ Grundvoraussetzung dafür seien die Anerkennung der Gemeinsamkeiten, die bewusste Annahme der gemeinsamen Weltverantwortung sowie der respektvolle Blick auf die trennenden Differenzen.¹²⁶ Das Ziel der interreligiösen Kooperation liege darin, einander zu helfen.¹²⁷ Dies sei jedoch, so liest *Christian Wiese* den Text, nur durch die Anerkennung des Gesprächspartners in seiner unverfügbaren Heiligkeit möglich.¹²⁸ Damit zeichne sich der Dialog nach *Heschel* durch »eine realistische Wahrnehmung und kritische Benennung der bleibenden und nicht selten tiefgreifenden Differenz zwischen unterschiedlichen Religionen aus«¹²⁹.

Soloveitchik wiederum hat u.a. auch aus Angst vor Missionierungsbestrebungen Vorbedingungen für einen jüdisch-christlichen Dialog formuliert und lehnt eine Diskussion über theologische Themen ab.¹³⁰ Heute gibt es jedoch auch eine Neubewertung von *Soloveitchiks* Ansatz: »Confrontation« könne als »eine religionsphilosophische Betrachtung zu seiner Zeit«¹³¹ verstanden werden. In einer Diskussion von »Confrontation« kritisiert der orthodoxe Rabbiner *Rosen* die künstliche Unterscheidung zwischen sozialen bzw. politischen und religiösen Fragen, da das orthodoxe Judentum alles in Bezug auf das Göttliche interpretiere. Denn selbst eine Diskussion über das Wetter sei zwischen Gläubigen ein theologisches Gespräch. Die strikte Ablehnung eines theologischen Dialoges müsse zeitgeschichtlich eingeordnet werden, weil der Artikel »Confrontation« vor der Veröffentlichung von NA geschrieben worden sei.¹³²

Die Arbeiten von *Heschel* und *Soloveitchik* werden in der Rezeption neu gelesen und so sind für die orthodoxe Perspektive auch die beiden Dokumente TDW und BJR sowie für das liberale Judentum das Schreiben DE relevant. In DE werden grundlegende Gemeinsamkeiten und Unterschiede in acht Punkten erläutert. Diese könnten als Ausgangsbasis eines theologischen Dialoges herangezogen werden. Die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialoges wird jedoch nicht direkt angesprochen. Das jüdisch-orthodoxe Dokument TDW zeigt Optionen eines

125 *Heschel*, No Religion is, 118.

126 Vgl. ebd., 120 und 126.

127 Vgl. ebd., 133.

128 Vgl. *Wiese*, Unterwegs, 9.

129 Ebd., 10.

130 Vgl. *Kimelman*, Rabbis, 256.

131 *Ahrens*, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 34.

132 Vgl. *Rosen*, David, Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich?, in: *Folger*, Arie/*Ahrens*, Jehoschua (Hg.), Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI., Berlin 2021, 159–163, hier: 160f.

theologischen Dialoges auf,¹³³ da die Partnerschaft zwischen Judentum und Christentum göttlich gewollt sei (vgl. TDW 172). Im Gegensatz dazu schließt BJR die Möglichkeit eines theologischen Dialoges aus. Grundlegende theologische Unterschiede werden hervorgehoben. (Vgl. BJR 188f.) Allerdings bezeichnet *Gregor Maria Hoff* die Feststellung »unüberbrückbare(r) theologische(r) Differenzen« (BJR 188) in BJR bereits selbst als ein Stück »impliziter Theologie«¹³⁴. Grundsätzlich habe die jüdische Orthodoxie die Problematik, dass es keine einheitliche jüdische Lehre gebe – auch nicht in Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog. Der Dialog mit dem Christentum ist »weniger eine religionsrechtliche Fragestellung als vielmehr eine Frage der philosophischen Weltanschauung (hebr. *Haschkafa*) und die Meinungen sind hier vielfältig«¹³⁵.

1.2.2 Relevanz der Landthematik für die katholische Kirche

Dialogue with the Jews has made Catholics more aware of how Jews frame their identity, life, history, and aspirations. Catholics discover that contemporary Jews see themselves as a people rather than as a religion; many attach themselves to a land they call the land of Israel, known by Christians as the Holy Land, and a state established there in 1948.¹³⁶

Bereits im Jahr 1974 publizierte die neu gegründete *Kommission* einen zentralen Leitfaden für den Dialog. Die *Richtlinien* beschreiben eine bis heute bedeutsame Herausforderung für Christ:innen im Dialog: »Konkret bedeutet dies im besonderen, daß die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen, und daß sie lernen, welche Grundsätze für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem Verständnis wesentlich sind.«¹³⁷

Abgeleitet von den Handlungsgrundsätzen, formuliert in den *Richtlinien*, ist eine Auseinandersetzung mit dem Land Israel, als einer »grundlegenden Komponente der religiösen Tradition des Judentums«, eine konkrete Aufgabe für alle Christ:innen. Zentral ist die Phrase »nach ihrem Verständnis«: Denn in dieser setzt die *Kommission* ausdrücklich fest, dass nicht die eigene Interpretation allein entscheidend ist, sondern jüdische Deutungen für »wesentlich« gehalten werden. Ausdrücklich

133 Vgl. Hoff, Gregor M., Identität in Beziehung – zur theologischen Transformation des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.), *Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI.*, Berlin 2021, 164–171, hier: 167.

134 Ebd., 166.

135 Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie*, 30.

136 Neuhaus, *Where*, 5.

137 Ebd., 49.

betont wird dies auch in einem jüngst erschienenen Buch von *Philip Cunningham*. Als eine Handlungsmaxime für den Dialog formuliert er, dass über das Judentum keine Theologie gelehrt werden dürfe, ohne davor unterschiedliche jüdische Perspektiven einzuholen.¹³⁸

Im Folgenden werden einige zentrale Punkte skizziert, welche die Relevanz der Landthematik für die katholische Kirche hervorheben:

(1) *Einzigartige Beziehung zum Judentum*: Besondere Relevanz gewinnt die Frage nach einer christlichen Perspektive auf das Land Israel aus der einzigartigen Beziehung zwischen Judentum und Christentum. So beschreibt *Johannes Paul II.* die jüdische Religion in einer Ansprache in der Großen Synagoge von Rom im Jahr 1986 als eine Größe, die »in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion [gehört, J.K.]. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion.«¹³⁹ Diese Botschaft wird durch die darauffolgenden Besuche von *Benedikt XVI.* und Papst *Franziskus* bestätigt. Insbesondere die Datierung des Besuches von *Franziskus*¹⁴⁰ auf den Tag des Judentums (17. Jänner) betont die Verwurzelung der Kirche im Judentum.¹⁴¹

(2) *Bestätigung der jüdischen Gottesbeziehung*: Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Bundesbeziehung zwischen Gott und dem Volk Israel von lehramtlicher und theologischer Seite kontinuierlich hervorgehoben.¹⁴² Dies zeigt sich auch in der Anerkennung der jüdischen Leseweise der Bibel als eine mögliche Leseweise, die sich parallel zur christlichen entwickelte.¹⁴³

138 Vgl. Cunningham, Philip A., *Maxims for Mutuality. Principles for Catholic Theology, Education, and Preaching about Jews and Judaism*, Mahwah, NJ 2022, 21–27.

139 Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 106–111, hier: 109.

140 Franziskus, Besuch der römischen Synagoge. Ansprache von Papst Franziskus. Sonntag, 17. Januar 2016. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160117_sinagoga.html (07.02.2026).

141 Vgl. Henrix, Israel, 96.

142 Vgl. Cunningham, *Seeking Shalom*, 206; bzw. das Dokument G&C nehmen ausführlich Bezug auf Röm 11,29: »Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes.« *Gavin D'Costa* kritisiert, dass dies ohne einen weiteren Bezug zum Land leer klinge (vgl. D'Costa, Gavin, *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, Oxford 2019, 65; <https://doi.org/10.1093/oso/9780198830207.001.0001>).

143 Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* 2001. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_ge.html#7.%20Der%20Beitrag%20der%20j%C3%BCdischen%20Schriftlesung (07.02.2026), II, A, 7.

(3) *Spiritualisierung der Landverheißungen*: Der Wert der biblischen Landverheißungen für das Judentum wurde von christlicher Seite lange Zeit¹⁴⁴ abgelehnt. Stattdessen kam es beispielsweise bei *Justin dem Märtyrer* und *Origines* zu einer Spiritualisierung des Landes und einer Deutung des Christentums als das neue Israel selbst. Von christlicher Seite wurde sowohl die Zugehörigkeit von Jüd:innen als auch Muslim:innen zum (geographischen) Land Israel nicht anerkannt.¹⁴⁵ Die religiöse Bedeutung des Landes für das Judentum sei, so *Cunningham*, für das Christentum besonders schwierig wertzuschätzen, da es keine analoge Dynamik gebe. Im Christentum wird betont, dass die Begegnung mit Gott überall möglich sei, d.h. in jedem Land und an jedem Platz.¹⁴⁶

(4) *Aufarbeitung des Antijudaismus*: Da die christliche Beziehung zum Land Israel geprägt war durch antijudaistische Einstellungen, ist eine Aufarbeitung dieser Tradition bis heute eine bleibende Aufgabe. Der theologische Antijudaismus der Kirche drückte sich in der Theorie aus, dass das Christentum im Neuen Bund durch Jesus den alten Sinai-Bund – das Judentum – ersetzt habe.¹⁴⁷ Seit der Shoah haben zahlreiche kirchliche Dokumente (z.B. G&C) zwei der grundlegendsten Eckpfeiler dieser Substitutionslehre zurückgewiesen: Die Dokumente deklarieren, dass das jüdische Volk in einer fortwährenden Bundesbeziehung mit Gott stehe und verurteilen jegliche Schuldzuschreibung an die Jüd:innen für die Kreuzigung Jesu.¹⁴⁸

Im Laufe der Kirchengeschichte dominierte der Glaube, dass Gott die Juden vertrieben habe, weil sie Jesus nicht als erwarteten Messias akzeptiert hätten. Ursprünglich kann diese Auffassung erstmals bei *Justin dem Märtyrer* gefunden werden, aber auch *Origines* im dritten Jahrhundert nach Christus interpretierte die biblischen Verheißungen rein spirituell. So wurde die Formulierung »Heiliges Land« im Rahmen eines eschatologischen Traums verstanden, der die jüdische Sehnsucht nach Zion ersetzte.¹⁴⁹ Es kommt zu einer Verschiebung der Deutungsebenen, da das Land nur mehr unter dem Gesichtspunkt endzeitlicher Erfüllung

144 Erstmalig wird der Wert der biblischen Landverheißungen für das Judentum von der *Kommission* in den *Hinweisen* im Jahr 1985 anerkannt: »Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist.« Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Hinweise*, 102.

145 Vgl. Pawlikowski, John T., *Toward a Theology of Belonging. A Catholic Christian Perspective*, 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, 262–281, hier: 273f.

146 Vgl. Cunningham, *Seeking Shalom*, 220f.

147 Vgl. Lux, Richard, *The Jewish People, the Holy Land, and the State of Israel. A Catholic View*, New York/Mahwah, NJ 2010, 34.

148 Vgl. Cunningham, *Seeking Shalom*, 184; oder auch: Pawlikowski, John T., *Land as an Issue in Christian-Jewish Dialogue*, in: *CrossCur* 59 (2) (2009) 197–209, hier: 198. <https://doi.org/10.1353/cro.2009.a782444>.

149 Vgl. Pawlikowski, *Theology of Belonging*, 265f.

verstanden wird. Im vierten Jahrhundert formte schließlich *Augustinus* die Theologie, die jahrhundertlang die christlichen Einstellungen zum jüdischen Volk prägte: Als Strafe für die Ablehnung Jesu habe Gott die Jüd:innen dazu verdammt, für immer landlos zu sein. Daraus entstand das Konzept des »immer wandernden Juden«. ¹⁵⁰ Auch Papst *Pius X.* verwendete im Jahr 1904 bei seiner Begegnung mit *Theodor Herzl* diese Argumentationsformel als Begründung dafür, das jüdische Volk nicht anerkennen zu können. ¹⁵¹

(5) *Shoah und Verantwortung der Kirche*: Bis heute ist die Aufarbeitung der christlichen Schuldgeschichte in Bezug auf den Umgang mit Jüd:innen und dem Judentum allgemein nicht abgeschlossen. ¹⁵² Erst in den 1980er Jahren begann eine ernsthafte Beschäftigung und Aufarbeitung der Shoah:

I am not saying that before this the issue of the Shoah was not considered at all, but it is only in the 1980s that it becomes the central theme of Jewish contemporary self-understanding and, as a consequence, it also acquires a crucial role in the religious and cultural relations between Jews and Christians, especially in North America and Europe. ¹⁵³

Ein offizielles Dokument von Seiten der katholischen Kirche über die Shoah und Antisemitismus wird im Jahr 1998 von der *Kommission* herausgegeben. »Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa« ¹⁵⁴ beschreibt die Shoah als eine »unaussprechliche Tragödie, die niemals vergessen werden kann« ¹⁵⁵. Bezugnehmend auf NA weist das Dokument entschieden alle Formen des Antisemitismus zurück, ¹⁵⁶ gleichzeitig führt es eine Differenzierung zwischen einem Antisemitismus und einem Antijudaismus ein. Antijudaismus wird dabei als die »althergebrachten Gefühle() des Misstrauens und der Feinseligkeit [bezeichnet, J.K.] derer sich leider auch Christen

150 Vgl. McGarry, Michael, *The Land of Israel in the Cauldron of the Middle East. A Challenge to Christian-Jewish Relations*, in: Boys, Mary C. (Hg.), *Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation*, Lanham u.a. 2005, 213–224, hier: 217. <https://doi.org/10.5040/9798881816063.ch-18>.

151 Vgl. ebd.

152 Vgl. Giuliani, Massimo, *The Shoah as a Shadow upon and a Stimulus to Jewish-Christian Dialogue*, in: Cunningham, Philip A./Hofmann, Norbert J./Sievers, Joseph (Hg.), *The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome*, New York 2007, 54–70, hier: 54. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.003.0006>.

153 Ebd. 60f.

154 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Schoa*, 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, 70–84.

155 Ebd., 71.

156 Vgl. ebd., 81.

schuldig gemacht haben«¹⁵⁷. Da »Wir erinnern« nur von der Einzelschuld einzelner Christ:innen spricht, es jedoch konsequent vermeidet, kirchliche Schuld zu benennen, wird das Dokument kritisiert. In Hinblick auf die strikte Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antijudaismus wird insbesondere angemerkt, dass die Mitschuld und Verantwortung des Antijudaismus am entstehenden Antisemitismus zu wenig herausgearbeitet werde.¹⁵⁸ Umso mehr da explizit geschrieben wird: »Die Schoa war das Werk eines typisch modernen neuheidnischen Regimes. Sein Antisemitismus hatte seine Wurzeln außerhalb des Christentums.«¹⁵⁹

Die Aufarbeitung der Shoah und der eigenen Verantwortung der katholischen Kirche bleibt eine weitere wichtige Agenda auf Seiten der katholischen Kirche und Theologie. Für *Massimo Giuliani* ist die Aufarbeitung der Shoah auch gleichzeitig ein wichtiger Stimulus für die Wiederentdeckung und die neue Analyse des Volkes Israel, jüdischer Texte und Traditionen. All dies habe einen Bezug zur eigenen christlichen Identität.¹⁶⁰ So müsse die Shoah auf der Agenda jeglicher christlicher Theologie stehen. Dies bedeutet jedoch nicht ein neues Themenfeld hinzuzufügen, sondern vielmehr:

[...] to adjust the whole perspective of doing theology: The encounter with Israel and its suffering caused by centuries of Christian anti-Jewish hostility forces the community of Jesus' followers to rethink itself at the very root, or better to rethink the root itself that bears it, according to Paul's expression (Rom 11:18).¹⁶¹

(6) *Gründung des Staates Israel*: Die Gründung des modernen Staates Israel 1948 und die erneute jüdische Präsenz stellt nicht nur für Jüd:innen die Herausforderung dar, dies in ihrer religiösen Deutung zu berücksichtigen. Auch der katholischen Theologie obliegt eine Neuinterpretation. Nachdem für viele Jahrhunderte das jüdische Exil als theologisch bedeutsam verstanden wurde, müsse laut *Cunningham* hinterfragt werden, warum die Rückkehr nicht theologisch gedeutet werde.¹⁶² Denn beispielsweise könne, so *Franz Hubmann*, die Rückkehr der Jüd:innen in das Land der Verheißung als ein greifbarer Ausdruck der Treue Gottes zu seinem Volk und zum Alten Bund verstanden werden.¹⁶³ Erneute Aktualität, insbesondere im deutschsprachigen Raum¹⁶⁴, hat die Debatte über eine theologische Deutung einer

157 Ebd., 77.

158 Vgl. Wiese, Unterwegs, 3f.

159 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Wir erinnern*, 78.

160 Vgl. Giuliani, Shoah, 63.

161 Ebd., 66f.

162 Vgl. Cunningham, *Seeking Shalom*, 224.

163 Vgl. Hubmann, *Das Land der Verheißung*, 71.

164 Vgl. Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, *Offener Brief der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland an den Vatikan*, Kardinal Kurt Koch, zu der jüngsten Veröffentlichung

Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel¹⁶⁵ anschließend an den Artikel »Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat ›De Judaeis‹« des emeritierten Papstes *Benedikt XVI.* | *Joseph Ratzinger* im Jahr 2018 bekommen.

(7) *Palästinenser:innen*: In der Behandlung der Thematik haben die schwierige politische Situation und der israelisch-palästinensische Konflikt Bedeutung. *Neuhaus* warnt explizit davor, dass der jüdisch-christliche Dialog kein neuer Ort der Ausgrenzung für Andere werden dürfe:

In fact, there is a danger that the Jewish-Catholic dialogue becomes a new form of exclusion and marginalization for others, particular in relation to the themes of people, land, and state. This is manifest in the demands by some Jewish partners in the dialogue that Christians legitimate exclusive Jewish claims on »the land of Israel« that is also »the land of Palestine« and support the policies of the state of Israel. Uncritical Christian solidarity with and support for the state of Israel is a counter-witness to the necessary reformulation of Christian thought in order to prevent it being used to marginalize and oppress.¹⁶⁶

Es ist daher wichtig, dass auch die Stimmen der Palästinenser:innen im Gespräch zwischen Jüd:innen und Christ:innen nicht vergessen werden.¹⁶⁷ Hierzu gehört ebenfalls die Einsicht, dass die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen und des Dialoges in anderen nationalen und kulturellen Kontexten einen anderen Stellenwert und eine andere Bedeutung einnehmen.¹⁶⁸

»Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat ›De Judaeis‹« 2018. Verfügbar unter: <https://honestlyconcerned.info/2018/08/05/offener-brief-der-orthodoxen-rabbinerkonferenz-deutschland-an-den-vatikan-kardinal-kurt-koch-zu-der-juengsten-veroeffentlichung-gnade-und-berufung-ohne-reue-anmerkungen-zum-traktat/> (07.02.2026).

165 Vgl. Ahrens, Jehoschua, Christen bleiben Christen, in: HerKorr 5 (2019) 49–51, hier: 49f.

166 Neuhaus, Where, 7.

167 Ebd.

168 Vgl. Wiese, Unterwegs, 8.

2. Forschungsstand

2.1 Katholische Fachliteratur zu Land und Staat Israel

2.1.1 Allgemeiner Überblick

Bereits in der theologischen Fachliteratur in den 1970er und 1980er Jahren findet sich eine ausführliche Behandlung der Thematik Land und Staat Israel. Eine besonders umfangreiche Bibliographie fasst *Lena Skoog*¹ in der Zeitschrift »Immanuel« Ende der 1980er Jahre zusammen. Die Arbeiten weisen im Gegensatz zu aktuellen Texten eine zumeist stärkere politische bzw. rechtliche Akzentuierung auf bzw. haben einen anderen Ausgangspunkt. Sowohl die *Hinweise* (1985) als auch die völkerrechtliche Anerkennung des Staates Israel durch den Hl. Stuhl im Jahr 1993² veränderten den Diskurs. Einen guten deutschsprachigen Überblick über die Behandlung der Thematik vor den *Hinweisen* stellt »Das gelobte Land«³ von *Walter Kickel* dar. Bis heute häufig zitiert wird eine prägnante Diskussion der Beziehungen zwischen Katholik:innen und Jüd:innen zum Staat Israel in »Catholics, Jews and the State of Israel«⁴ von *Anthony Kenny*, der auch einen starken Fokus auf die theologische Anerkennung des Staates Israel setzt.

Eine sehr aktuelle und breite Stellungnahme zu »Land und Staat Israel« bietet für den englischsprachigen Raum der Sammelband »Enabling Dialogue about the Land«⁵ des US-amerikanischen katholischen Theologen *Cunningham*, der jüdischen

-
- 1 Skoog, Lena, Selected Bibliography on the Land and State of Israel, in: Immanuel 22 (23) (1989) 219–229.
 - 2 Heiliger Stuhl/Staat Israel, Grundlagenvertrag vom 30. Dezember 1993, in: Henrix, Hans H./Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000 (II), Paderborn 2001, 80–85.
 - 3 Kickel, Walter, Das gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht, München 1984.
 - 4 Kenny, Catholics.
 - 5 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.

Professorin und Rabbinerin *Langer* und des schwedischen protestantischen Theologen *Jesper Svartvik*. Der Band sammelt Beiträge aus der Forschungsgruppe »Promise, Land and Hope«, einem Projekt des ICCJ. Im Fokus der Arbeiten steht die Frage: »What understandings might the project develop that could serve as resources for constructive dialogue about Israeli-Palestinian issues?«⁶ Während keineswegs Lösungen für den Konflikt präsentiert werden, bietet der Sammelband einen Überblick über eine interreligiöse Konversation, die auf konstruktive Zusammenarbeit zielt.⁷

Sehr aktuelle Beiträge zur Thematik finden sich auch im Sammelband »Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel«⁸ von *Gavin D'Costa*, Professor an der Universität Bristol in Großbritannien, und *Faydra L. Shapiro*, Geschäftsführerin des Israel Center for Jewish-Christian Relations in Tiberias. Das Buch präsentiert Beiträge einer Konferenz in Jerusalem im Juni 2019 zur herausfordernden Frage nach dem theologischen Status des Landes. Es waren katholische Theolog:innen aus Europa, den USA und Israel/Palästina beteiligt; sowohl Kleriker als auch Lai:innen. Der Herausgeber *D'Costa*, ein katholischer Laie, und die Herausgeberin *Shapiro*, eine orthodoxe Jüdin, bezeichnen dies als »a risky adventure«⁹ und »a humbling success.«¹⁰ Im Fokus der gesammelten Arbeiten stehen zwei zentrale Fragen: Einerseits wird gefragt, was Katholik:innen über die Landverheißungen im Rahmen des AT und der christologischen Linse des NT denken. Andererseits inwiefern sich diese theologischen Fragen mit der Gründung des Staates Israel 1947/48 und der palästinensischen Nakba¹¹ verknüpfen lassen.¹²

Ausführlich thematisiert *D'Costa* die Fragestellung bereits in seiner Monographie »Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II«. Ausgehend von lehramtlichen Texten zum Judentum nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bearbeitet

6 Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper, Preface: The History of the Promise, Land, and Hope Project, 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, IX-XVI, hier: X.

7 Vgl. ebd.

8 D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), *Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel*, Washington, D.C. 2022.

9 D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L., Introduction: Roman Catholic Theology and the Jewish People in the Land called Israel. Why does this Question arise for Catholic Theologians now?, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), *Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel*, Washington, D.C. 2022, XV-XXIII, hier: XIX.

10 Ebd.

11 Die Palästinenser:innen bezeichnen die Flucht und Vertreibung von Palästinenser:innen in und nach dem ersten arabisch-israelischen Krieg von 1947 bis 1949 als »Nakba« (»Katastrophe«).

12 Vgl. D'Costa/Shapiro, Introduction: Roman Catholic, XVIII.

er die Entstehung der Lehre, dass Gottes Bund mit dem jüdischen Volk unwiderruflich sei. Vor diesem Hintergrund analysiert er u.a. die Frage nach den alttestamentlichen Landverheißungen aus katholischer Perspektive neu. D'Costa argumentiert hier für einen minimalistischen katholischen Zionismus basierend auf den lehramtlichen Texten, ohne auf Gerechtigkeit für die palästinensische Bevölkerung zu verzichten. Daher möchte er sich bei der Verwendung des Begriffes »Zionismus« explizit vom christlichen Zionismus bzw. jeglichem politischen Zionismus abgrenzen.¹³

Einige neuere Beiträge zur Diskussion im deutschsprachigen Raum werden in der Arbeitshilfe zur Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung zwischen Deutscher Bischofskonferenz und Orthodoxer Rabbinerkonferenz (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin gesammelt. Der Sammelband »Zwischen Jerusalem und Rom«¹⁴ analysiert Fragen anschließend an die vatikanische Erklärung G&C und die gleichnamige orthodoxe jüdische Erklärung BJR. Im deutschsprachigen Raum wird die Thematik u.a. von Ulrich Winkler¹⁵, Christian Rutishauser¹⁶, Dirk Ansorge¹⁷, Andreas Verhülsdonk¹⁸ oder Hoff¹⁹ diskutiert.

2.1.2 Neuere Ansätze

In den letzten Jahren haben katholische Theolog:innen verschiedene Ansätze einer katholischen »Theologie des Landes« entwickelt. Diese werden hier folgendermaßen gegliedert: *Erstens* sind dies Ansätze, die nach einer theologischen Bedeutung

13 Vgl. D'Costa, Catholic Doctrines.

14 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin, Bonn 2020.

15 Vgl. Winkler, Ulrich, Theologische Haltung gegenüber dem Staat Israel. Ein Beispiel einer Religionstheologie nach Auschwitz in einem postsäkularen Europa, in: Kul 31 (2012) 154–166.

16 Vgl. Rutishauser, Christian M., Eretz Israel – Ein Land, das Christen heilig ist, in: ZfBeg (1) (2019) 14–25; Rutishauser, Versuche.

17 Vgl. Ansorge, Dirk, Does a Catholic Theology of Sacraments Help to Achieve an Affirmative Approach to the State of Israel?, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel, Washington, D.C. 2022, 145–165; <https://doi.org/10.2307/jj.4523039>.12; Ansorge, Dirk, Das christliche Konzept der »terra sancta« und der Staat Israel – theologische und politische Aspekte, in: Ansorge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, 137–169.

18 Vgl. Verhülsdonk, Andreas, Sind Land und Staat Israel ein Thema im christlich-jüdischen Dialog? Eine katholische Perspektive, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin, Bonn 2020, 65–79.

19 Vgl. Ahrens/Hoff, Geschwister.

des Landes Israel für Christ:innen forschen. Darüber hinaus existieren *zweitens* Konzepte, die auch nach einer möglichen theologischen Bedeutung nicht nur des Landes, sondern auch des Staates Israel fragen.

Der US-amerikanische katholische Theologe *Richard Lux* (2008) und der österreichische katholische Theologe *Winkler* (2012) verwenden beide den Begriff »Sakrament«, um eine mögliche Bedeutung des Landes für den christlichen Glauben zu beschreiben.²⁰ Der deutsche Theologe *Ansorge* (2022) wiederum diskutiert, ob im Rahmen einer katholischen Sakramententheologie auch eine positive Annäherung zum Staat Israel möglich sei. *Lux* beschreibt das Land als ein Sakrament unserer Begegnung mit Christus,²¹ *Winkler* wiederum als eine leibhafte Verkörperung des Bundes bzw. aus Sichtweise der katholischen Theologie als ein sichtbares Zeichen, ein Sakrament des Bundes und der Treue Gottes mit seinem Volk.²² *Ansorge* greift für sein Konzept auf einen heilsgeschichtlich begründeten Ansatz zurück. Die katholische Kirche erwartet weiterhin das Eingreifen Gottes in die Geschichte. Alltagsbeispiele dafür seien die Sakramente.²³ Anhand zweier christologischer Ansätze von *Franz Schupp* und *Louis-Marie Chauvet* sowie dem jüdischen Ansatz von *Michael Wyschograd* prüft *Ansorge*, ob das christliche Konzept der Sakramentalität für eine Annäherung an das Verständnis von Jüd:innen von Land und Staat Israel gewinnbringend sei.²⁴ Schlussendlich verneint er dies aufgrund der christologischen Bedeutung des Sakramentenbegriffes in der katholischen Kirche. Damit sei die Gefahr einer Sakralisierung des Staates Israel zu groß.²⁵

Grundsätzlich trägt für *Ansorge* (2010) das Land das Potential möglicher Offenbarungsort zu sein. Denn dies erschließe sich aus der biblischen Grundüberzeugung, dass Gott sich in konkreten geschichtlichen Situationen offenbare.²⁶ Ob und inwiefern damit auch eine theologisch begründete Stellungnahme zum Staat Israel verbunden sei, bildet auch für *Ansorge* eine weitere Herausforderung. Denn seit der Staatsgründung könne »die Beziehung zwischen dem Volk Israel und dem Land Israel nicht mehr nur [als, J.K.] eine ideelle [bezeichnet werden, J.K.]. Sie ist gleichsam ›inkarniert‹ in der Existenz einer politischen Realität.«²⁷ Eine theologische Annäherung sei über das Bewusstsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zur mit dem jü-

20 Die Ansätze von *Lux* und *Winkler* wurden bereits in der Diplomarbeit diskutiert (Vgl. Feldbauer, Theologische Anerkennung, 31f.)

21 Vgl. *Lux*, Richard, The Land of Israel (Eretz Yisra'el) in Jewish and Christian Understanding, in: SCJR (3) (2008) 1–18, hier: 18; <https://doi.org/10.6017/scjr.v3i1.1479>.

22 Vgl. *Winkler*, Theologische Haltung, 159–161.

23 Vgl. *Ansorge*, Catholic Theology, 146; 151.

24 Vgl. ebd., 154–160.

25 Vgl. ebd., 164f.

26 Vgl. *Ansorge*, Das christliche Konzept, 140f.

27 Ebd., 154.

dischen Volk geteilten Offenbarungsgeschichte möglich. Denn Gott habe sich zum Heil aller Menschen geoffenbart, und das jüdische Volk in seinem Bund bewahrt.²⁸

Ausführlich diskutiert *Cunningham* (2013, 2015, 2020) die Frage nach einer möglichen Theologie des Landes. Er sieht sowohl für Jüd:innen als auch für Christ:innen eine große Herausforderung im Umgang mit dieser Thematik. Insbesondere für Katholik:innen existiere, so *Cunningham* (2013), eine methodologische Spannung, inwieweit sie die religiöse Zentralität des Landes für das Judentum respektieren, aber gleichzeitig den modernen Staat Israel nur in nicht-religiösen internationalen rechtlichen Normen betrachten können. Besonders betont er dabei die katholische Bibelauslegung, in welcher eine fundamentalistische Lesart der Hl. Schrift abgelehnt wird.²⁹ Auch in späteren Artikeln³⁰ ordnet *Cunningham* seine Ansätze in die gegenwärtige offizielle Lehrmeinung der katholischen Kirche ein, markiert aber als zentrale Ausgangspunkte das jüdische Selbstverständnis des Landes und hebt v.a. das Land als Bestandteil der Bundesbeziehung mit Gott hervor. Seine These (2020) ist, dass die katholische Theologie die jüdische religiöse Verbundenheit zum Land Israel als einen Bestandteil der Erfahrung des Volkes Israel im Bund mit Gott verstehen könne.³¹

Auch *Rutishauser* (2022) hat einen ähnlichen Ausgangspunkt: Die Landverheißungen werden als Teil des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel gesehen, gleichzeitig betont er aber die Verbindung der katholischen Kirche mit den palästinensischen Christ:innen durch die Taufe als zentrale Voraussetzung einer jeden Theologie des Landes.³² In weiterer Folge verweist er darauf, dass es eine Theologie des Landes nur in Zusammenhang mit einer Theologie der Diaspora geben könne.³³ Die jüdische Geschichte sei, so *Rutishauser* (2021a), durchzogen durch die Bewegung »aus« und »zurück« in das Land.³⁴ Die politische Souveränität im Land sei stets nur von kurzer Dauer gewesen – hier bestehe die Notwendigkeit, zwischen

28 Vgl. ebd., 168f.

29 Vgl. *Cunningham*, *A Catholic Theology*, 5–8.

30 Vgl. z.B. *Cunningham*, *Seeking Shalom*, 220–233; *Cunningham*, Philip A., *Toward a Catholic Theology of the Centrality of the Land of Israel for Jewish Covenantal Life*, 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, 303–334.

31 Vgl. ebd., 317.

32 Vgl. *Rutishauser*, Christian M., *Land and State of Israel. Theological Reflections from a Roman Catholic Perspective*, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), *Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel*, Washington, D.C. 2022, 81–100, hier: 82. <https://doi.org/10.2307/jj.4523039.9>.

33 Vgl. ebd., 85f.

34 Vgl. *Rutishauser*, Christian M., *Theologische Gedanken aus röm.-kath. Perspektive zur jüdischen Präsenz im Heiligen Land*, in: *Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua* (Hg.), *Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI.*, Berlin 2021, 137–155, hier: 140.

dem Wohnen im Land und der politischen Organisationsform des Staates Israel zu unterscheiden. Denn halachisches Gebot sei nur, im Land zu wohnen.³⁵ *Rutishausers* Ansatz (2021b) geht von der Ekklesiologie aus: Judentum und Christentum bilden zusammen ein Volk Gottes. In seiner Struktur habe das Judentum sakramentalen Charakter, das Land Israel sei ein konstitutiver Teil des Judentums. Dessen Bedeutung sei jedoch strikt vom Staat Israel zu trennen. Der Staat gewinne Relevanz dadurch, dass ein bewohntes Land sowohl gesellschaftliche als auch politische Strukturen benötige. Diese Strukturen müssen ethischen Kriterien, d.h. Freiheitsrechte inklusive Religionsfreiheit sowie soziale Gerechtigkeit, beinhalten.³⁶

Explizit nicht nach der Bedeutung des Staates fragt *Vetö* (2022), da er dies als eine rechtlich-politische Frage versteht. Ausgehend von einem biblischen Ansatz erarbeitet er, warum Gott ein Land verheißt und gibt. Er betont explizit, das Land sei nicht nur gegeben für den Lebenserhalt, die Sicherheit und Freiheit des Volkes,³⁷ sondern vielmehr »as the concrete framework for this relationship: it is the place where God is worshipped.«³⁸ Die Beziehung zu Gott habe nicht nur eine spirituelle und individuelle Dimension, sondern auch eine körperliche und gemeinschaftliche – dies werde durch ein Land möglich gemacht – auch wenn die Heilserwartung in eschatologischer Zeit bleibe. Besonders hebt er hervor, dass das Land zu einem *locus* der Erlösung für das Volk Israel werden könne, aber nur wenn die Beziehung zum Land selbst »gerettet« werde. Dabei spricht *Vetö* insbesondere die Tatsache an, dass die Lebenssituation der Palästinenser:innen im Land ungelöst sei. Die Präsenz der Palästinenser:innen müsse auch Teil von Gottes Plan sein – daher sieht *Vetö* sogar den Auftrag, das Land zu teilen.³⁹

Für *Pawlikowski* (2020) ist die gemeinsame Lebenssituation von Israel:innen und Palästinenser:innen im Staat Israel Ausgangspunkt seiner theologischen Argumentation. Er wirbt für eine »Theology of Belonging«, da diese zu einer Konfliktlösung zwischen Israel:innen und Palästinenser:innen beitragen könne. Aufgabe für die katholische Kirche sei eine Neubewertung der traditionellen Sichtweise auf das Land bzw. den Antijudaismus. Insbesondere sei dafür ein neuer Blick auf die biblische Theologie des Landes notwendig.⁴⁰ In Bezug auf das Land hebt *Pawlikowski* (2009) ganz besonders hervor, dass das Land Israel in der Geschichte des Christentums stets auch immer theologisch und nicht rein politisch behandelt wurde.⁴¹ Eine ähnliche Argumentation findet sich auch bei *David Neuhaus* (2022), der von der Kirche

35 Vgl. ebd., 148.

36 Vgl. *Rutishauser*, *Versuche*, 87f.

37 Vgl. *Vetö*, *Land and Redemption*, 22–24.

38 Ebd., 24.

39 Vgl. ebd., 24–31.

40 Vgl. *Pawlikowski*, *Theology of Belonging*, 262f. Der Ansatz wird in Kapitel 9.2.2 erneut aufgegriffen und analysiert.

41 Vgl. *Pawlikowski*, *Land*, 198.

fordert, eine Vision des Landes zu unterstützen, »in which all people, Israelis and Palestinians, Jews, Christians, and Muslims, can be at home and enjoy citizenship in a political entity that guarantees the common good.«⁴² Theologisch könne die Kirche jedoch keinen Staat bestätigen: »The Church is not diametrically opposed to states but does not theologically affirm them.«⁴³

Expliziten Bezug auf den Staat sowie auf eine mögliche Deutung des Staates nimmt *D'Costa* (2022). Er entwickelt sein Konzept eines minimalistischen katholischen Zionismus innerhalb der theologischen Position offizieller katholischer Dokumente und Lehren. Ausgangspunkt seiner Frage, ob die jüdische Besiedelung des Landes innerhalb der 1947 designierten Grenzen eine theologische Bedeutung für Katholik:innen innehaben könne, ist die Lebenssituation der Palästinenser:innen sowie die Bejahung des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel in Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁴⁴ *D'Costa* betont: »The gathering of Jewish people in the land called Israel does have theological significance, minimally: that God desires to preserve his people, Israel.«⁴⁵ In katholischen Dokumenten seien Hinweise zu finden, welche einen positiven Bezug auch zum Staat ermutigen. Grundlegend seien, so *D'Costa* (2019) in seiner Monographie, der unwiderrufene Bund, der Bezug zum gegenwärtigen Judentum, die Landverheißungen als Teils des Bundes, keine Ersetzung oder Erfüllung dieser im NT sowie der Bezug mancher Aspekte der Verheißungen auf den 1948 gegründeten Staat. Hierfür nennt *D'Costa* explizit: die jüdische Einwanderung, die Gründung eines jüdischen Staates und der Wunsch, ein Licht für die Nationen zu sein (sozial, kulturell und in Bezug auf die Umwelt).⁴⁶

Lawrence Feingold (2022) will die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel als ein Zeichen der Zeit lesen. Als Voraussetzungen dafür definiert er: Die Erwählung und der Bund des auserwählten Volkes seien nie widerrufen worden und die Beziehung zwischen jüdischem Volk und Kirche sei keine Ersetzung, so wie es die Substitutionstheologie konstatiert habe:⁴⁷ »A non-supersessionist understanding

42 Neuhaus, David, A Catholic Perspective on the People, Land, and State of Israel, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), *Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel*, Washington, D.C. 2022, 169–190, hier: 190. <https://doi.org/10.2307/jj.4523039>.13.

43 Ebd., 184.

44 Vgl. D'Costa, Gavin, The Catholic Church and »Israel/Palestine«. The Jewish People, the Land, Nation, and State, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), *Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel*, Washington, D.C. 2022, 122–144, hier: 122–125. <https://doi.org/10.2307/jj.4523039>.11.

45 Ebd., 137.

46 Vgl. D'Costa, Catholic Doctrines, 141.

47 Vgl. Feingold, Lawrence, The Return to the Land of Israel as an Eschatological Sign in the Light of Romans 11, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), *Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel*, Washington, D.C. 2022, 3–20, hier: 3–6. <https://doi.org/10.2307/jj.4523039>.5.

of Israel means that Israel's exile and return to the Land must be understood within the logic of the covenant and salvation history, and thus is endowed with theological significance that merits reflection as a sign of the times.«⁴⁸ Für *Feingold* bedeutet dies, dass der Bezug des jüdischen Volkes zum Land Israel bleibe, ohne, dass dies ein politisches oder religiöses Recht sei. So betont *Feingold* explizit, dass er keine bestimmte politische Position unterstütze.⁴⁹ Vielmehr sieht *Feingold* die Rückkehr eines jüdischen Nationalstaates ins Heilige Land nach 19 Jahrhunderten als ein eschatologisches Zeichen. Unter einem eschatologischen Zeichen versteht er ein historisches Ereignis, welches auf eine die Wirklichkeit transzendierende Zeit hinweist. Zwei sehr unterschiedliche Beispiele eines solchen eschatologischen Zeichens sind die Himmelfahrt Jesu Christi und die Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. Mit der Verwendung des Begriffes »eschatologisches Zeichen« solle jedoch nicht auf die immanente Rückkehr Jesu Christi, sondern vielmehr auf ein Ereignis, welches auf diese Rückkehr verweist, hingewiesen werden.⁵⁰

Als ein »Zeichen« haben auch *Verhülsdonk* (2019) und *Hoff* (2020) den Staat Israel interpretiert.⁵¹ *Verhülsdonk* sieht den Staat als ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk. Ausgehend von der nach dem Zweiten Vatikanum konstituierenden Lehre des »nie gekündigten Bundes« mit dem Volk Israel verweist auch *Verhülsdonk* darauf, dass zum Bund die Verheißung des Landes gehöre. Damit werde jedoch kein Staat, sondern eine Gemeinschaft *sui generis* begründet, die sowohl im Land als auch in der Diaspora lebe. Damit werde jüdische Selbstbestimmung ermöglicht (u. a. Israel als ein Ort für ein sicheres und selbstbestimmtes Leben der Jüd:innen nach dem Zweiten Weltkrieg). Damit gehöre auch der Staat zur Bundesgeschichte, denn für *Verhülsdonk* sei die Verbindung von Volk und Land unter modernen Gegebenheiten nur in einem Staat möglich.⁵² Dies greift auch *Hoff* auf, wenn er vom Staat Israel als einem sicheren Lebensraum für Jüd:innen spricht. Darüber hinaus könne der Staat einen Glaubensraum bieten, in der die Möglichkeit der geschichtlichen Entwicklung des Glaubens an JHWH bestehe, womit er auch zu einem realisierten Hoffungsraum werde. Damit sei der Staat ein »Performativ des Glaubens [...], der in der religiösen Deutung der Staatsgründung die Treue zu Gott als Treue Gottes wirksam erfahrbar macht.«⁵³ Der Staat werde zu einem »Zeichen im Plan Gottes«⁵⁴.

48 Ebd., 9.

49 Vgl. ebd., 18.

50 Vgl. ebd., 9.

51 Auf beide Ansätze wurde bereits in der Diplomarbeit eingegangen (vgl. Feldbauer, Theologische Anerkennung, 32.)

52 Vgl. *Verhülsdonk*, Land und Staat, 74–77.

53 Ahrens/Hoff, *Geschwister*, 26.

54 Ebd.

2.2 Das Land in einer katholischen Bundestheologie

2.2.1 *Nostra aetate* 4: eine erste Bestandsaufnahme

Bereits im ersten Satz des vierten Artikels der Konzilerklärung zum Judentum NA legt die katholische Kirche ihren Bezugsrahmen für die Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhältnisses fest. Denn für »ihre() Besinnung auf das Geheimnis der Kirche« (NA 4) bezieht sie sich auf das »Band(), wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.« (NA 4) Es ist ein deutlicher Hinweis auf die geistliche Verwandtschaft der Kirche mit einem bis heute fortdauernden, lebendigen Judentum.⁵⁵ Die Kirche beschreibt nicht nur ihre Beziehung zu einer anderen Religion, sondern es geht um ihre eigene, im Judentum wurzelnde Identität. Wenn also über die Herkunft der Kirche geschrieben wird, geht es auch um ihre Gegenwart und Zukunft.⁵⁶

Erstmals wird für die Charakterisierung des Verhältnisses zum Judentum auf Röm 9–11 zurückgegriffen. *Siebenrock* bezeichnet die paulinische Israeltheologie als die »theologische Tiefenstruktur«⁵⁷ des Textes. Es können eine Reihe von biblischen und paulinischen Metaphern gefunden werden: Band, Bund, Erwählung, Berufung, Offenbarung, Gesetz, Verheißung und Gnadengaben.⁵⁸ Diese werden vor dem Hintergrund einer langen Schuldgeschichte für eine neue theologische Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum herangezogen:

The early Christian apologists established a trajectory of thought that has a long—and tragic—legacy in the church: to Christians belong the blessing and the covenant because of the infidelity of the Jews. And that infidelity is, above all, Jewish responsibility for the crucifixion of Jesus of Nazareth.⁵⁹

Der Vorwurf der Untreue Gottes und der allgemeinen jüdischen Verantwortung für den Tod Jesu Christi weist NA 4 explizit zurück. Vielmehr wird Israel als »erwähltes Volk« (NA 4) charakterisiert, indem »das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist« (NA 4). In Rückbezug auf die paulinische Literatur wird betont, dass die Kirche »genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums« (NA 4), womit an das Gleichnis der Erstlingsgabe vom Teig und Ölbaum erinnert wird (Röm 11,16–24). Die Kirche

55 Vgl. Gesprächskreis Juden und Christen beim ZdK, »Nein zur Judenmission«, III.3.

56 Vgl. *Siebenrock*, Theologischer Kommentar, 661.

57 Ebd., 662.

58 Vgl. Hoff, Gregor M., Gegen den Uhrzeigersinn. Ekklesiologie kirchlicher Gegenwarten, Paderborn 2018, 70. <https://doi.org/10.30965/9783657787937>.

59 Boys, Mary C., The Enduring Covenant, in: Boys, Mary C. (Hg.), Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation, Lanham u.a. 2005, 17–25, hier: 21. <https://doi.org/10.5040/9798881816063.ch-2>.

wird zusätzlich ermahnt, sie dürfe »nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des AT empfang« (NA 4).

In Hinblick auf die Beschreibung des Bundes zeigt sich an dieser Stelle jedoch eine gewisse Ambiguität. Während in NA 4,1 bereits die Kirche als »Volk des Neuen Bundes« beschrieben wird, wird Israel als »Stamm() Abrahams« dargestellt. Durch die Selbstbezeichnung wird eine theologische Metapher gewählt, die einen Spannungsbogen eröffnet: Einerseits führt sie in den Streit mit Israel zurück, andererseits wird durch den Verzicht auf die Fremdcharakterisierung des Judentums als »Volk des Alten Bundes« die Spannung wieder aufgelöst. So könne laut Hoff durch diese fehlende Gegenüberstellung zwischen »neuem« und »altem« Bund auch auf die Ablehnung einer Substitutionstheologie hingewiesen werden.⁶⁰ Offen bleibt jedoch, warum hier, trotz des vorherigen Verzichts auf eine Opposition zwischen Judentum und Christentum, die Charakterisierung »alt« eingeführt wird.

Explizit hervorgehoben wird aber, dass Israel »der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören.« (NA 4) Auch hier kann ein Rückgriff auf paulinische Literatur identifiziert werden: »Sie sind Israeliten; ihnen gehören die Sohnschaft, die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse; ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen; ihnen gehören die Väter und ihnen entstammt der Christus dem Fleische nach.« (Röm 9,4f.) Nach dem »Lexikon der Begegnung zwischen Judentum, Christentum und Islam« kann ein »Bund« als eine partnerschaftliche Abmachung zwischen Gott und den Menschen verstanden werden. Die Treue Gottes zu seinem Volk werde durch die verschiedenen Bundesschlüsse (Noah: Gen 9,8-18; Abraham: Gen 15; Mose: Ex 19–34) sowie regelmäßigen Bundeserneuerungen (u.a. Jer 31,31-33; Sach 8,3-7) nach Bundesbrüchen der Israelit:innen gestärkt.⁶¹ Denn, so betont auch NA 4, »sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich.« Erneut wird hier auf den Römerbrief Bezug genommen: »Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes (Röm 11,29).«⁶²

Auch wenn hier noch nicht explizit von einem »ungekündigten Bund« gesprochen wird (vgl. G&C 14), kann in der Neubestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum in NA Folgendes identifiziert werden: Die kirchliche Identität gründet auf ihrer Verhältnisbestimmung zum Judentum. Das Evangelium kann

60 Vgl. Hoff, *Gegen den Uhrzeigersinn*, 113.

61 Vgl. Petuchowski, *Lexikon der Begegnung*, 76f.

62 Eine ähnliche Feststellung findet sich bereits in LC 16. Bezugnehmend auf den Römerbrief wird festgehalten, dass das Volk, welchem Bund und Verheißungen gegeben worden sind, Anteil am Heilswillen Gottes hat.

heute nicht ohne Bezug zum aktuellen Judentum interpretiert und verstanden werden.⁶³ Dem Judentum gehören weiterhin der Bund, die Erwählung, das Gesetz, die Verheißungen und die Gnadengaben.

Offen bleiben das Verhältnis zwischen Gottes Bund mit dem Volk Israel (»Alter Bund«) und Gottes Bund mit der Kirche (»Neuer Bund«). Anschließend an den Römerbrief wird die Errettung »ganz Israels« betont, auch wenn diese bis zum Ende der Tage Gottes Geheimnis bleibe. So schließt das Kapitel mit einem Hymnus auf die Unergründlichkeit der Wege Gottes (Röm 11,33-36). Ebenfalls wird hervorgehoben, dass »die Juden [...] von Gott geliebt [sind, J.K.] um der Väter willen«. Die Treue Gottes zu seinen Zusagen ist »unwiderruflich«. Ebenfalls als eine Leerstelle in NA kann die Frage identifiziert werden, wie Israel weiterhin im Bund mit Gott sein und nach Jesus Christus Teil der Offenbarungsgeschichte bleiben könne. An dieser Stelle konstatiert Hoff einen offenbarungstheologischen Überhang von NA 4, da eine theologische Qualifizierung des Bundes Gottes mit dem Volk Israel ausbleibe.⁶⁴

2.2.2 Forschungsstand »Bund« in der katholischen Theologie

Als ein frühes bedeutendes Dokument in der Rezeption von NA gilt die Erklärung des *Komitees der französischen Bischofskonferenz* »Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum«. Das Schreiben wurde vor seiner Veröffentlichung der *französischen Bischofskonferenz* vorgelegt und erhält damit seinen lehramtlichen Charakter.⁶⁵ Es gilt als ein, für seine Zeit sehr »fortschrittliches«⁶⁶ Dokument und beinhaltet eine erste ausführliche Erläuterung des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel. Zwischen Gott und dem Volk Israel wurde ein »ewiger Bund geschlossen«⁶⁷ und das Volk wurde zum »Gegenstand einer Berufung gemacht, die der Apostel Paulus als unwiderruflich bezeichnet (Röm 11,29)« (S. 151). Erstmals wird hier, bezugnehmend auf die paulinische Theologie, der Bund als »unwiderruflich« bzw. auch als »ewiger Bund« (S. 155) charakterisiert.

Diese Einführung erläutert das Verhältnis zwischen den Bündnissen: »Der erste Bund ist durch den Neuen Bund nicht hinfällig geworden. Der erste Bund ist die Wurzel und die Quelle des Neuen Bundes, sein Fundament und seine Verheißung.« (S. 153) Bemerkenswert ist, dass hier nicht von einem »alten Bund« gesprochen wird, sondern von einem »ersten Bund.« Dieser ist »Fundament und Verheißung«, womit darauf hingewiesen wird, dass es den Neuen Bund ohne den Ersten Bund nicht geben könnte (vgl. S. 155). Gleichzeitig eröffnet dies auch die Frage nach

63 Vgl. Siebenrock, Theologischer Kommentar, 663.

64 Vgl. Hoff, Gegen den Uhrzeigersinn, 71.

65 Vgl. Französische Bischofskonferenz, Haltung, 149.

66 Kinkel, Das gelobte Land, 124.

67 Französische Bischofskonferenz, Haltung, 150. Alle weiteren Seitenangaben im Text.

dem Topos »Verheißung-Erfüllung«, ohne dass dieser explizit erwähnt wird. Das jüdische Volk wird in seiner »Permanenz« (S. 151) hervorgehoben, und als eine »lebendige« und »religiöse Realität« (S. 151) beschrieben.

Als »a critical turn«⁶⁸ in den jüdisch-christlichen Beziehungen wird die Aufnahme des »unwiderruflichen« Bundes bei der Ansprache *Johannes Paul II.* in Mainz vor dem Zentralrat der Juden in Deutschland und der Rabbinerkonferenz bezeichnet:

Die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel. [...] Eine zweite Dimension unseres Dialoges – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes.⁶⁹

Johannes Paul II. spricht explizit von einem »nie gekündigten Bund« und unterstreicht die Bedeutung der Beziehungen zwischen den »heutigen christlichen Kirchen« und dem »heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes.« Ebenfalls betont er, dass es sich beim jüdisch-christlichen Dialog um einen »Dialog innerhalb unserer Kirche« handelt, und hebt damit die theologische Sonderstellung des Judentums für das Christentum hervor. Unklar bleibt jedoch, welche theologischen Auswirkungen diese Feststellung des »nie gekündigten Bundes« hat. Signifikant sind auch die sprachlichen Formulierungen, die für die Beschreibung des Bundes angewandt werden. Erneut wird die Gegenüberstellung von »altem« und »neuem« Bund verwendet, ebenso greift *Johannes Paul II.* auf die Beschreibung »des von Mose geschlossenen Bundes« zurück.

Eine ausführlichere Bundestheologie der katholischen Kirche findet sich erstmals im Schreiben der *Päpstlichen Bibelkommission* aus dem Jahr 2001 »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«⁷⁰. In erster Linie wird der Bund als eine »Erwählung« und »Berufung« verstanden (Art. 37). Das Dokument beschreibt ausführlich die Bundesschlüsse mit Noach, Abraham, Mose und David und geht auch auf den Bund im Buch Deuteronomium ein (Art. 37–39). Weder bei Noach noch bei Abraham erwähnen die Texte eine gegenseitige Verpflichtung zwischen Gott und dem Volk (Art. 37). Explizit betont wird, dass Abraham und seinen Nachkommen »außerordentliche Fruchtbarkeit« (Gen 17,4-6) und »Land« (Gen 17,8)

68 Boys, Mary C., The Covenant in Contemporary Ecclesial Documents, in: Korn, Eugene B./Pawlikowski, John T. (Hg.), *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*, Lanham u.a. 2005, 81–110, hier: 82.

69 Johannes Paul II., *Ansprache Mainz*, 75f.

70 Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk*. Die Artikel des Schreibens werden in Folge im Text zitiert.

verheißen wird. Bereits bei Abraham entsteht ein »ewiges Band« (Gen 17,8) zwischen Gott und Abraham sowie seinen Nachkommen. Im Sinaibund (Art. 38) wird verdeutlicht, das Israel zwar von Anfang an zur Untreue neigte, aber Gott diese Verbindung wiederherstellen wird (Ex 34,1-10). Das Volk hat hier Verpflichtungen gegenüber Gott inne, gleichzeitig wird die Treue Gottes gegenüber seinem Volk herausgestrichen. Bestandteile dieser Treue sind »das Land« sowie »seine Wohltaten spendende Gegenwart inmitten seines Volkes« (Art. 38). Die Bundeserzählung in Jeremia (Jer 31,31-34) betont Gottes Treue, die sich durch die Verheißung eines »neuen Bundes« zeige (Art. 39). Dieser ermögliche eine »wirkliche wechselseitige Zugehörigkeit [...] eine persönliche Beziehung jedes Einzelnen zum Herrn.« (Art. 39)

Die *Päpstliche Bibelkommission* betont, dass die Aufnahme des Bundesthemas im NT durch den »Blickwinkel der Erfüllung« (Art. 40) geschehe. Während die Bundesbeziehung kontinuierlich bleibt, gründet sich der Bund auf einer neuen Grundlage, auf Jesus Christus, wodurch der Bund universalisiert werde (Art. 40). Bezugnehmend auf Paulus wird festgehalten: »Israel lebt weiter in einem Bundesverhältnis und ist weiterhin das Volk, dem die Erfüllung des Bundes verheißen ist, denn sein Mangel an Glauben kann die Treue Gottes nicht unwirksam machen (Röm 11,29).«⁷¹ (Art. 41) Zu präzisieren ist an dieser Stelle, dass mit der Formulierung »Mangel an Glauben« der fehlende Christusglaube markiert wird, ohne dass dies jedoch explizit ausgewiesen wird. Diese Stelle bleibt widersprüchlich, da einerseits von einem bestehenden Bundesverhältnis (und damit einem Glauben Israels an Gott) gesprochen wird, andererseits der »Mangel an Glaube« (Christusglaube) hervorgehoben wird. Über den Bund im Hebräerbrief (Art. 42) wird geschrieben, dass hier der Bund, der im AT grundgelegt wurde, zur Vollendung gelange. Dabei handle es sich aber um einen »wirklich neuen Bund« (Art. 42), beruhend auf der Selbsthingabe Christi (Hebr 9,14f.).

Im Dokument selbst wird eine eindeutige Schlussfolgerung gezogen: »Israel steht weiter zu Gott in einer Bundesbeziehung, denn der Verheißungsbund ist endgültig und kann nicht außer Kraft gesetzt werden.« (Art. 42) Die Treue Gottes zu seinem Volk wird explizit hervorgehoben und kann als »unwiderruflich« (Röm 11,29) beschrieben werden. Bei der Erläuterung des Abraham- und Sinaibundes wird explizit eine Verknüpfung zum Land hergestellt. Die Gabe des Landes ist Bestandteil dieser Bundesschlüsse. Interessant ist auch, dass zwar mehrmals die Formulierung »neuer Bund« ausgehend von der Verwendung in Jeremia und später im NT von der *Päpstlichen Bibelkommission* aufgegriffen wird, diese aber nie den Bund zwischen Gott und dem Volk Israel als »alten Bund« bezeichnet.

71 Bereits hier wird auf die ab Teil III bearbeitete Frage nach dem Glaubensraum Israel verwiesen: Israel lebt weiter in einem Bundesverhältnis mit Gott, d.h. Israel hat weitergeglaubt. Dieser Glaube benötigt einen Raum, in welchem er wurzeln kann. Daher wird das Konzept »Land Israel« als Raum analysiert (s. Kapitel 7.2.2: Das Land als Raum?).

Franziskus bearbeitet die Thematik u.a. in seiner Apostolischen Enzyklika EG. Der Satz »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249) habe »offenbarungstheologischen Rang«⁷², die bleibende Gegenwart Gottes im Bund mit dem Volk Israel wird hervorgehoben. Das »Volk des Bundes«⁷³ (EG 247) wird als »Wurzel der eigenen christlichen Identität« (EG 247) bestimmt.

Das aktuellste Dokument der *Kommission G&C* erläutert eine ausführliche Bundestheologie und greift auch auf zahlreiche der bereits diskutierten Schreiben zurück. Zusammenfassend können folgende Grundaussagen festgehalten werden: (1) Die Treue Gottes zu seinen Verheißungen (G&C 22) und zum Bund wird explizit betont. Der Bund Gottes mit seinem Volk ist »unwiderruflich« (G&C 27). (2) Die Kirche wurde im »Alten Bund« vorbereitet (G&C 23). (3) Der Neue Bund hebt keinen der früheren Bünde auf, sondern stellt ihre Erfüllung dar: »Der Neue Bund ist für Christen nicht die Aufhebung oder die Substitution, sondern die Erfüllung der Verheissungen des Alten Bundes.« (G&C 32) (4) Die Juden haben Anteil am Heil Gottes. Allerdings bleibt die Frage, »wie der christliche Glaube an die universale Heilsbedeutung Jesu() Christi« (G&C 37) und die »Glaubensaussage vom nie aufgekündigten Bund« (G&C 37) möglich sein können, ein »abgründiges Geheimnis Gottes« (G&C 36).

Wenn auch nicht explizit genannt, kann eine Verknüpfung zwischen Land und Bund im Antwortschreiben »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«⁷⁴ der Deutschen Bischofskonferenz zu TDW und BJR aus dem Jahr 2019 gezogen werden. Darin wird zuerst explizit die Bedeutung des Bundes hervorgehoben: »Israel lebt aus dem Bund mit Gott und gibt Gott Raum, indem es nach seinen Geboten lebt.«⁷⁵ Gerade in der Bundestreue Israels würde sich Gott als Gott des Lebens erweisen. Anschließend nennt das Dokument mit Verweis auf BJR den »doppelten Auftrag« (BJR 177) an das Judentum:⁷⁶ »[...] die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte [...]«

72 Hoff, Gegen den Uhrzeigersinn, 124.

73 Vgl. z.B. auch die Ansprache von *Benedikt XVI.* in der Synagoge von Rom. Er spricht hier insgesamt dreimal in Bezug auf das Judentum vom »Volk des Bundes«, einmal mit der Spezifizierung »Mose« (vgl. *Benedikt XVI., Ansprache von Benedikt XVI. Besuch der römischen Synagoge 2010*. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_synagoga.html (07.02.2026)). Vgl. dazu auch: Johannes Paul II., Vergebungsbitte am 26. März 2000 an der Westmauer in Jerusalem, in: Henrix, Hans H./Kraus, Wolfgang (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000* (II), Paderborn 2001, 161.

74 Deutsche Bischofskonferenz, »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 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, 193–202.

75 Ebd., 198.

76 Vgl. ebd.

(BJR 177). Damit wird der Bund in Zusammenhang mit dem Land Israel gebracht, wenn auch das Land nicht explizit als ein Element des Bundes genannt wird.

Jüdische Deutungen des Bundes bzw. eine Verknüpfung zwischen Bund und Land werden in der aktuellen katholischen Fachliteratur kaum rezipiert. Grundsätzlich beziehen sich die meisten Beiträge auf eine Erläuterung der Treue Gottes zum Volk Israel.⁷⁷ Einzig *Cunningham* fordert in einem Beitrag explizit die Aufnahme des jüdischen Bundesverständnisses in eine katholische Diskussion der Bundestheologie.⁷⁸ Er stellt die Frage, ob die Zentralität des Landes in der jüdischen Bundeserfahrung eine religiöse Bedeutung für Katholik:innen haben könnte. Als Ausgangspunkt dafür zieht er die grundlegende Einheit von Glaube, Land und Volk im jüdischen Verständnis heran. *Cunningham* hebt explizit die fehlende theologische Auseinandersetzung mit der Landthematik in katholischen lehramtlichen Texten, die sich mit der Bundesthematik beschäftigen, hervor.⁷⁹ Er postuliert als These, dass die katholische Theologie die jüdische religiöse Verbundenheit zum Land Israel als einen Bestandteil der Erfahrung des Volkes Israel im Bund mit Gott verstehen könne. Dass das Land Israel keine Bedeutung für die christliche Beziehung mit Gott habe, liege an den unterschiedlichen Bundesbeziehungen mit Gott.⁸⁰

Die meisten weiteren aktuellen Beiträge in der katholischen Fachliteratur haben das Konzept des »nie gekündigten Bundes« im Fokus. Die US-amerikanische Theologin *Mary C. Boys* sieht zu allererst ein richtiges Verständnis des Bundes als grundlegend an: »The term ›covenant‹ slips easily off the lips of Christians. It is a term often used casually, and its meaning is usually taken for granted. Yet an accurate understanding of our relationship with Jews and Judaism depends on probing its meaning and functions.«⁸¹ Notwendig sei also, so auch im »Lexikon der Begegnung zwischen Judentum, Christentum und Islam« gefordert, ein »prononciertes jüdisch-christliches Bundesbewusstsein«⁸². »Bund« sei, so *Boys*, eine fundamentale Metapher, um die Beziehung Israels mit Gott ausdrücken zu können. Bemerkenswert seien die Bedeutung und auch die Elemente des Bundes.⁸³ Der Bund beinhaltet einen »Ruf Gottes und gleichzeitig eine Antwort der Menschen«⁸⁴. Wesensmerkmale des Bundes für Jüd:innen und Christ:innen seien laut *Cunningham* und *Didier Pol-*

77 Vgl. beispielsweise Rutishauser, Christian M., »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ« – Catholic Doctrines in Contradiction?, in: *Cunningham, Philip A. u. a. (Hg.), Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Grand Rapids/Cambridge 2011, 229–250; *Boys, The Enduring Covenant*.

78 *Cunningham, Toward a Catholic Theology*.

79 Vgl. ebd., 306; 308.

80 Vgl. ebd., 317.

81 *Boys, The Enduring Covenant*, 17.

82 »Bund«, in: *Petuchowski, Lexikon der Begegnung*, 79.

83 Vgl. *Boys, The Enduring Covenant*, 17.

84 Ebd.

lefeyt die Permanenz der Beziehung sowie gegenseitige Verpflichtungen. Der Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Bundesbeziehung liege darin, dass die jüdische sich auf die Torah beziehe, während die christliche Jesus Christus im Fokus habe.⁸⁵

Wenn also heute, so *Rutishauser*, die katholische Theologie vom »ungekündigten alten Bund« spricht, dann akzeptiere sie den Wert der Hebräischen Bibel und ihr Fortbestehen in der jüdischen mündlichen Tradition.⁸⁶ Anschließend daran, dass *Rutishauser* den Bundesschluss am Sinai als »Gründungsmoment«⁸⁷ des jüdischen Volkes versteht, bezeichnet er hier das Volk Israel auch als »the people of the Sinai Covenant«⁸⁸ in Gegenüberstellung zur »church of the Gentiles«⁸⁹. Allerdings beinhalte laut *Boys* das Konzept des »nie gekündigten Bundes« weiterhin Verbindungen mit einer Verheißung-Erfüllungs-Metapher, der Frage nach dem Verhältnis zwischen AT und NT, Partikularität bzw. Universalismus und die Beziehung der Kirche zu Israel.⁹⁰

Ebenfalls fokussiert die Fachliteratur auf die Frage, was der Grund der theologischen Existenz des Judentums nach Jesus Christus sei, wenn der Bund »unwiderstehlich« sei.⁹¹ Eine Herausforderung für katholische Theolog:innen sei, so *Peter Phan*, eine kohärente und glaubwürdige Christologie und Soteriologie zu erarbeiten, welche einerseits sowohl den christlichen Glauben an Jesus als Retter der ganzen Menschheit, andererseits weiterhin die Bestätigung enthält, dass das Judentum in einem Bund mit Gott ist und bleibe.⁹² Er fordert: »Therefore, when we talk about God's ›new‹ covenant in Jesus, we must keep in mind the continuing significance and validity of these other covenants.«⁹³

85 Vgl. Cunningham, Philip A./Pollefeyt, Didier, *The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life*, in: Cunningham, Philip A. u.a. (Hg.), *Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships*, Grand Rapids/Cambridge 2011, 183–201, hier: 192.

86 Vgl. Rutishauser, »The Old Unrevoked Covenant«, 234.

87 Ebd.

88 Ebd., 237.

89 Ebd.

90 Vgl. Boys, *Covenant*, 81.

91 Vgl. Boys, *The Enduring Covenant*, 23.

92 Vgl. Phan, Peter C., *Jesus as the Universal Savior in the Light of God's Eternal Covenant with the Jewish People. A Roman Catholic Perspective*, in: Boys, Mary C. (Hg.), *Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation*, Lanham u.a. 2005, 127–137, hier: 131. <https://doi.org/10.5040/9798881816063.ch-11>.

93 Ebd., 132.

2.2.3 Das Land als Element des Bundes?

Eine direkte Verknüpfung des Landes Israel mit dem Bund wird in Dokumenten und Schreiben von Päpsten, Bischofskonferenzen und der *Kommission* nicht hergestellt. In der theologischen Fachliteratur wird eine solche explizite Verbindung nur in einem Artikel von *Cunningham*⁹⁴ konstatiert. Allerdings eröffnen die hier bearbeiteten Dokumente Raum für eine ausführliche Bundestheologie anschließend an die in der Rezeption von NA formulierte Aufgabe, jüdische Deutungen wahrzunehmen und miteinzubeziehen.⁹⁵

Im Rahmen der Analyse konnte eine Reihe verschiedener sprachlicher Formulierungen identifiziert werden. Für das Volk Israel werden verschiedene Metaphern herangezogen: NA 4 spricht vom »Stamme Abrahams«, dem »erwählten Volk«, dem Volk, in dem »das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet« wird und das die »Wurzel des guten Ölbaums« sei. *Johannes Paul II.* beschreibt es als das »heutige Volk des mit Mose geschlossenen Bundes«⁹⁶, auch *Benedikt XVI.*⁹⁷ und *Franziskus* (EG 247) reden vom »Volk des Bundes«. In einer »Gegenüberstellung« der Bünde wird immer wieder auf »alt« und »neu« für die Beschreibung der Bundesschlüsse zurückgegriffen, auch wenn nicht immer explizit von zwei Bündnissen gesprochen wird. Der Bund Gottes mit dem Volk Israel wird aber auch als »erster Bund«⁹⁸ und als »ewiger Bund«⁹⁹ betitelt. Er sei ein endgültiger Verheißungsbund¹⁰⁰ bzw. »Fundament und Verheißung«¹⁰¹.

Eine sehr interessante Ergänzung zur katholischen Bearbeitung der Bundesthematik bietet das Dokument »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel« der *Päpstlichen Bibelkommission*, auch wenn diese Passagen im aktuellsten Dokument der *Kommission G&C* nicht aufgenommen werden. Denn die *Päpstliche Bibelkommission* versteht das »Land« explizit als Bestandteil des Abraham- und auch des Mose-Bundes. Die Bundesschlüsse und auch Bundeserneuerungen weisen auf die »unwiderrufliche« Treue Gottes hin, genauso wie die Verheißungen an das Volk Israel »unwiderruflich« seien. Diese Äußerungen ermöglichen ein erweitertes katholisches Bundesverständnis, welches der Permanenz des Volkes Israel in der Geschichte und der religiösen sowie lebendigen Realität des gegenwärtigen Judentums gerecht werden würde.¹⁰²

94 Cunningham, *Toward a Catholic Theology*.

95 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, *Richtlinien*, 49.

96 Johannes Paul II., *Ansprache Mainz*, 76.

97 Benedikt XVI., *Ansprache*, Art. 2.

98 Französische Bischofskonferenz, *Haltung*, 153.

99 Ebd., 155.

100 Vgl. Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk*, Art. 42.

101 Französische Bischofskonferenz, *Haltung*, 153.

102 Vgl. ebd., 151.

Anschließend an »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«, aber auch an G&C, könnte das verheißene Land als ein Element des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel bezeichnet werden. Denn die *Kommission* betont explizit, dass der Neue Bund die früheren Bünde nicht aufhebt, sondern ihre Erfüllung darstellt. Wenn sowohl das Diktum des »nie gekündigten Bundes« und auch »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (EG 249) theologisch ernst genommen wird, müsste daraus auch eine theologische Konsequenz abgeleitet werden. Eine mögliche Schlussfolgerung wäre, das Land als ein Element des »ewigen Bundes« zu verstehen. Dazu schreibt beispielsweise der Rabbiner *Michael Signer*: »(T)he land of Israel has been and continues to be a covenantal sign for the Jewish People.«¹⁰³

103 Signer, Michael, *The Covenant in Recent Theological Statements*, in: Korn, Eugene B./Pawlikowski, John T. (Hg.), *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*, Lanham u.a. 2005, 111–124, hier: 119. Dieser Gedankengang wird in Kapitel 9.1 weiter ausgeführt und bearbeitet.

3. Herausforderungen: Die theologische und politische Brisanz der Thematik

3.1 Hermeneutische Diskurseröffnung: Potential einer postkolonialen Reflexion

3.1.1 Aktueller Anlass: Die Mbembe-Debatte – Antisemitismus- und Rassismusvorwürfe

Der entbrannte Diskurs,¹ anschließend an die Einladung von *Achille Mbembe* als Eröffnungsredner der Ruhrtriennale im Frühjahr 2020,² zeigt das Spannungsfeld zwischen Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik auf. Dem kamerunischen Philosophen und postkolonialen Theoretiker *Mbembe* wurde u.a. vom Antisemitismusbeauftragten der deutschen Bundesregierung *Felix Klein*, Antisemitismus vorgeworfen.³ In einem Gespräch mit der Wochenzeitung »Die ZEIT« formulierte *Klein* folgende Vorwürfe: *Mbembe* dämonisiere Israel, lege bei der Bewertung des Staates einen doppelten Maßstab an und delegitimiere den Staat Israel. In einem Vorwort⁴ zum Buch »Apartheid Israel«⁵ stelle er einen Vergleich des Staates Israel zum südafrikanischen Apartheidregime her und argumentiere, der israelische Staat sei schlimmer als das südafrikanische Regime.⁶ Weitere Vorwürfe gegen *Mbembe* wurden in Folge diskutiert: Antisemitische Äußerungen in seinem Buch

1 Der Diskurs wird in Folge als »Mbembe-Debatte« bezeichnet.

2 Die Ruhrtriennale 2020 wurde aufgrund der Corona-Pandemie abgesagt. Vgl. Brumlik, Micha, Postkolonialer Antisemitismus? Achille Mbembe, die palästinensische BDS-Bewegung und andere Aufreger, Hamburg² 2022, 7.

3 Vgl. ebd., 43f.

4 Mbembe, Achille, Foreword. On Palestine, in: Soske, Jon/Jacobs, Sean (Hg.), *Apartheid Israel. The Politics of an Analogy*, Chicago 2015, VII-VIII.

5 Soske, Jon/Jacobs, Sean (Hg.), *Apartheid Israel. The Politics of an Analogy*, Chicago 2015.

6 Vgl. Klein, Felix, Für eine Entschuldigung sehe ich keinen Anlass. Interview mit Adam Soboczynski. 19.05.2020. Verfügbar unter: <https://www.zeit.de/2020/22/felix-klein-holocaust-achille-mbembe-proteste> (10.02.2026).

»Politik der Feindschaft«⁷; seine Nähe zur BDS-Kampagne⁸ und eine Beteiligung an der Ausladung einer israelischen Wissenschaftlerin bei einer Konferenz im südafrikanischen Stellenbosch über den Nahostkonflikt.⁹

Die Anklagepunkte gegen *Mbembe* weisen auf die im Fokus stehende Thematik der Debatte hin: Antisemitismuskritik und postkoloniale Rassismuskritik stoßen in der Diskussion um Israel und den Zionismus gegensätzlich aufeinander.¹⁰ Aus antisemitismuskritischer Perspektive wird *Mbembe* aufgrund seiner Aussagen über den Staat Israel und seiner Unterstützung des BDS als antisemitisch bezeichnet. Im Gegensatz dazu betrachtet die rassismuskritische Seite den Antisemitismusvorwurf an *Mbembe* als eine Reproduktion rassistischer Strukturen.¹¹ Beide Perspektiven fokussieren jeweils auf ein großes Verbrechen der Geschichte: Im Zentrum der Antisemitismuskritik steht die Shoah, im Fokus der postkolonialen Studien die Aufarbeitung der Mitverantwortung an Kolonialverbrechen. Auch in der postkolonialen Perspektive wird die Shoah als ein Verbrechen betrachtet, welches sich niemals wiederholen dürfe. Während jedoch die antisemitismuskritische Seite die Singularität der Shoah als historisch einzigartiges Ereignis betont, reiht die postkoloniale Perspektive die Shoah in eine Liste von Gewalttaten der Moderne ein. In den geläufigen postkolonialen Studien wird Antisemitismus als ein Rassismus unter vielen betrachtet.¹²

Im Gegensatz dazu gebe es, so *Floris Biskamp*, in der Antisemitismuskritik die Tendenz, dem Rassismus eine »sekundäre« Bedeutung zuzuschreiben. Denn während es sich beim Rassismus um ein »soziales Dominanzverhältnis« handle und damit auf die Beherrschung der Menschen gerichtet sei, werde der Antisemitismus durch ein Weltbild gelenkt, welches auf Vernichtung ziele.¹³ Gegen die antisemitismuskritische Perspektive wird von Seiten der Rassismuskritik betont, dass *Mbembe* niemals das Existenzrecht des Staates Israel anzweifle. *Mbembe* schreibe beispielsweise im Vorwort des Buches »Apartheid Israel« explizit: »Israel is entitled to live in

7 Mbembe, Achille, *Politik der Feindschaft*, Berlin 2017.

8 Die Abkürzung BDS bedeutet »Boycott, Divestment and Sanctions«. Die Bewegung sei als Reaktion auf die zweite Intifada durch den Zusammenschluss von 170 palästinensischen Gruppierungen gegründet worden. Als ein Motiv unter vielen nennt *Brumlik* den Bau des Grenzzaunes durch den israelischen Staat im Westjordanland. Die Kampagne versuche durch Boykott, Kapitalentzug und Sanktionskampagnen gegen den Staat Israel, diesen zu einer Aufgabe seiner Kolonialpolitik zu bringen. Vgl. *Brumlik*, *Postkolonialer Antisemitismus?*, 15–17.

9 Vgl. ebd., 44.

10 Vgl. ebd., 7f.

11 Vgl. Biskamp, Floris, *Ich sehe was, was Du nicht siehst. Antisemitismuskritik und Rassismuskritik im Streit um Israel (Zur Diskussion)*, in: *PERIPHERIE-Politik, Ökonomie, Kultur* 40 (3/4) (2020) 426–440, hier: 426. <https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i3-4.12>.

12 Vgl. ebd., 429.

13 Vgl. ebd., 430f.

peace. But Israel will be safeguarded only by peace in a confederal arrangement that recognizes reciprocal residency, if not citizenship.«¹⁴ Daher könne hier, so *Brumlik*, kein einfaches Urteil gezogen werden – nicht das Existenzrecht Israels werde abgelehnt, sondern im Fokus der Debatte stehe die Frage, wie *Mbembe* Israels Besatzungsherrschaft in der Westbank in einem Zusammenhang mit dem südafrikanischen Apartheidregime bringe.¹⁵

3.1.2 Die Frage nach der Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs

Die beiden Perspektiven scheinen in einem diametralen Gegensatz zueinander zu stehen. Die *Mbembe*-Debatte in dem deutschen Feuilleton verlief in einem engen Diskursraum – hauptsächlich wurde nach Nachweisen für bzw. gegen den Antisemitismusvorwurf an *Mbembe* gesucht oder mit einem Rassismusvorwurf gekontert – zu einer Annäherung der beiden Perspektive kam es nicht.¹⁶ Allerdings zeigt sich gerade anhand der *Mbembe*-Debatte eine Unschärfe in der eindeutigen Zuordnung zu Antisemitismus- bzw. Rassismuskritik. Denn auch jüdische und israelische Wissenschaftler:innen wandten sich gegen *Mbembes* Ausladung von der Ruhrtriennale und forderten sogar den Rücktritt des Antisemitismusbeauftragten *Klein*.¹⁷ Die *Mbembe*-Debatte und der daran anschließende Diskurs verweist auf die Frage nach der Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs.

Im Nachkriegsdeutschland habe sich, so beispielsweise *Michael Rothberg*, über mehrere Jahrzehnte ein spezifischer deutscher Erinnerungsdiskurs entwickelt, welcher die übernommene Verantwortung für den Völkermord an Jüd:innen durch das nationalsozialistische Regime in den Vordergrund stelle.¹⁸ Dabei werde insbesondere die Singularität der Shoah betont – der Holocaust nimmt einen »quasi-sacred place as a unique event in the nation's memorial landscape«¹⁹ ein. Dies greift auch die postkoloniale Perspektive auf, wenn sie kritisiert, dass die Singularität der Shoah hervorgehoben werde, da die Opfer europäisch gewesen seien. Denn seit der Emanzipation in der Mitte des 20. Jahrhunderts gelten in Teilen der dekolonialen Kritik Jüd:innen als »weiß«. Sie werden damit Teil der hegemonialen Majorität.²⁰

14 Soske/Jacobs, Apartheid Israel, 8.

15 Vgl. Brumlik, Postkolonialer Antisemitismus?, 47.

16 Vgl. Gruber, Judith, Weiße Unschuld/Weiße Vorherrschaft. Überschneidungen von Rasse und Erlösung als grundlegendes Thema einer performativen politischen Theologie in Europa, in: *Crosscultural Studies of Religion and Theology* (2022) 1–31, hier: 8.

17 Vgl. Brumlik, Postkolonialer Antisemitismus?, 24.

18 Vgl. Rothberg, Michael, On the Mbembe Affair. The Specters of Comparison, in: *Zeitgeister. The Cultural Magazine of the Goethe-Institut* (2020), hier: 1. Verfügbar unter: <https://www.goethe.de/prj/zei/en/pos/21864662.html> (10.02.2026).

19 Ebd.

20 Vgl. Biskamp, Antisemitismuskritik und Rassismuskritik, 433.

Gerade an der Einordnung der Singularität der Shoah entzündet sich auch in Folge der *Mbembe*-Debatte die weitere Diskussion²¹ – im Vordergrund steht die Frage, ob der Holocaust mit anderen Genoziden verglichen werden könne oder ob dies zu einer Relativierung des Holocausts führe. Die Frage wird weiterhin anhand der Trennlinie zwischen Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik diskutiert.

Die Debatte bearbeitet z.B. der essayistische Sammelband »Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust«²² mit Beiträgen von Jürgen Habermas, Saul Friedländer, Norbert Frei, Sybille Steinbacher und Dan Diner. So leitet Habermas den Sammelband mit folgenden Sätzen ein: »Wie alle historischen Tatsachen mit anderen Tatsachen verglichen werden können, so auch der Holocaust mit anderen Genoziden. Aber der Sinn des Vergleichs hängt vom Kontext ab.«²³ Genau diese Frage diskutieren die anschließenden Aufsätze, mit zum Teil unterschiedlichen Bewertungen der Diskussion um Kolonialismus und Holocaust. Grundsätzlich richten sich alle Beiträge gegen den heftig diskutierten polemischen Beitrag »Der Katechismus der Deutschen«²⁴ von A. Dirk Moses, einem in den USA lehrenden Genozidhistoriker, demzufolge die Erinnerung an den Holocaust zu einem aufgezwungenen »Katechismus« in der deutschen Erinnerungskultur wird. Bemerkenswert ist hier insbesondere der Beitrag von Steinbacher, welche die Möglichkeit eines Vergleiches, ohne die Singularität des Holocausts zu reduzieren, hervorhebt: »Lässt sich der nationalsozialistische Judenmord also in die globale Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts einbinden? Sicherlich. Aber das nimmt ihm nicht seine strukturellen, wenn man so will, einzigartigen, besser präzedenzlosen Besonderheiten.«²⁵

Genau mit dieser Frage trete der deutsche Erinnerungsdiskurs damit, laut Rothberg, in das Muster einer kompetitiven Erinnerungskultur ein, welche befürchtet, ein Vergleich des Holocausts mit anderen historischen Verbrechen könne zu seiner Leugnung führen. Stattdessen plädiert Rothberg für ein multidirektionales Erinnerungsverständnis, welches sich dialogisch entwickle.²⁶ Rothberg fordert eine weitere Diskussionsebene in der deutschen Erinnerungskultur: »Because of how closely

21 Vgl. beispielsweise ebd., 429.

22 Friedländer, Saul u.a. (Hg.), Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022. <https://doi.org/10.17104/9783406784514>.

23 Habermas, Jürgen, Statt eines Vorworts, in: Friedländer, Saul (Hg.), Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022, 9–13, hier: 9.

24 Moses, A. Dirk, Der Katechismus der Deutschen. 23.05.2021. Verfügbar unter: <https://geschichtedergegenwart.ch/der-katechismus-der-deutschen/> (10.02.2026).

25 Steinbacher, Sybille, Über Holocaustvergleiche und Kontinuitäten kolonialer Gewalt, in: Friedländer, Saul u.a. (Hg.), Ein Verbrechen ohne Namen. Anmerkungen zum neuen Streit über den Holocaust, München 2022, 55–68, hier: 60f.

26 Vgl. Rothberg, On the Mbembe Affair, 2.

linked the aftermath of the Nazi genocide is to the occupation of Palestine, Germans would also do well to reflect on their implication in that ongoing injustice.«²⁷ Auch für *Judith Gruber* steht die Arbeit von *Mbembe* in der Tradition einer multidirektionalen Erinnerungsaufarbeitung: *Mbembe* bringe den Holocaust in ein dialogisches Verhältnis zu anderen historischen Traumata. Bezugnehmend auf die Anfragen von *Rothberg* an den deutschen Erinnerungsdiskurs zeigt *Gruber* auf, dass der deutsche Erinnerungsdiskurs nicht frei von Ambivalenzen sei.²⁸ Denn, wenn über einen bestimmten Diskurs Deutungshoheit beansprucht werde, beinhalte dies die Gefahr, ein koloniales Muster zu reproduzieren, das Weiterbestehen von veränderten Formen des Antisemitismus zu übersehen und Unkenntnis über Kolonialgeschichte und Rassismus zu tradieren.²⁹

27 Ebd., 3.

28 Die Literatur bezieht sich hier gänzlich auf eine deutsche Erinnerungskultur. Die österreichische Erinnerungskultur wird lange Zeit durch eine andere Tradition der Geschichtsaufarbeitung geprägt: In Österreich dominierte bis zur *Waldheim*-Affäre 1986 die Opferthese – Österreich sah sich als erstes Opfer der nationalsozialistischen Aggressionspolitik. Insbesondere die Aufarbeitung des Holocausts fehlte bis nach der *Waldheim*-Affäre in der österreichischen Erinnerungskultur. Erst eine Rede von Kanzler *Franz Vranitzky* vor dem österreichischen Parlament am 8. Juli 1991 setzte einen neuen Akzent in der offiziellen österreichischen Erinnerungskultur. Eine öffentliche Diskussion über die Mitverantwortung österreichischer Bürger:innen an NS-Verbrechen begann. Vgl. Tragler, Christine, Das verspätete Gedenken. Zur österreichischen Erinnerungskultur im europäischen Kontext, in: Filzmaier, Peter u.a. (Hg.), *Wir sind Europa. Von vielen EU-Öffentlichkeiten zu einer europäischen Öffentlichkeit*, Wien 2013, 179–185, hier: 181. Die Aufarbeitung des Nationalsozialismus und des Holocausts bildet sich in Österreich beispielsweise im Geschichtsunterricht ab. *Christoph Kühberger* nennt vier Phasen (*Avoidance* und *Victim-only* [ab 1945], *Perpetrator/Victim* [ab 1986] und *Pluralistic memories* [ab dem 21. Jahrhundert]), die bis heute zumindest in manchen Aspekten weiter tradiert werden. D.h. *Kühberger* argumentiert, dass bis heute alle vier Phasen in einem gewissen Rahmen weiter wirken, auch wenn ab dem 21. Jahrhundert eine umfassendere und sehr weit greifende Erinnerungskultur im österreichischen Geschichtsunterricht festgehalten werden kann. Vgl. *Kühberger, Christoph*, Teaching the Holocaust and National Socialism in Austria: politics of memory, history classes, and empirical insights, in: *Holocaust Studies: A Journal of Culture and History* 23 (3) (2017) 396–424, <https://doi.org/10.1080/17504902.2017.1296085>, 400f. In der österreichischen Erinnerungskultur stand damit lange Zeit im »kollektiven Gedächtnis« (Assman, Aleida, *Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006; <https://doi.org/10.17104/9783406622625>.) der Fokus auf die Konstruktion eines »Opfergedächtnisses« (Tragler, *Das verspätete Gedenken*, 183.) im Vordergrund, während eine Beschäftigung mit dem »Tätergedächtnis« (ebd.) verdrängt wurde. Dies bedeutet in der österreichischen Erinnerungskultur zeigen sich weitere Ambiguitäten in der Aufarbeitung der Mitverantwortung an NS-Verbrechen. Damit verweist auch die österreichische Erinnerungskultur auf die Frage, wer die Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs einnimmt.

29 Vgl. *Gruber, Weiße Unschuld*, 9f.; 15.

Auf diese Gefahr macht auch bereits *Astrid Messerschmidt* im Jahr 2009 aufmerksam. Sie beschreibt die Dynamik von Opfer- bzw. Gedenktiskonkurrenzen. In einer alleinigen Betonung der Singularität der Shoah werde riskiert die Kolonialgeschichte nicht ausreichend zu berücksichtigen. Die Aufarbeitung der Kolonialvergangenheit dürfe nicht als additive Hinzufügung geschehen, genauso wenig dürfen hierbei jedoch verschiedene Opfer- bzw. Schuldgeschichten in eine Konkurrenz zueinander treten. *Messerschmidt* weist ebenso auf die Problematik hin, im Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus von Kontinuitäten bzw. Diskontinuitäten zu sprechen, da somit Geschichtszusammenhänge scheinbar eine Eindeutigkeit bekommen, welche zu Gleichsetzung oder Relativierung führen könne.³⁰

Die *Mbembe*-Debatte zeigt zahlreiche Herausforderungen in Hinblick auf den Umgang mit Antisemitismus und Rassismus auf. Im Rahmen der Diskussion in einem deutschen Kontext wird sichtbar, dass all zu leicht eine hegemoniale Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs beansprucht wird. Dabei wird die Einzigartigkeit eines historischen Ereignisses hervorgehoben, während die Bedeutung anderer Traumata relativiert wird. So steht auch die postkoloniale Theorie in Deutschland vor der Herausforderung »den kolonialen Rassismus *eingedenk* der nationalsozialistischen Vergangenheit zu kritisieren, ohne ihn darauf zu reduzieren, und so Sensibilität gegenüber (strukturellem) Antisemitismus zu entwickeln.«³¹ Anhand der *Mbembe*-Debatte kann somit die enge Verflechtung von Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik dargelegt werden sowie in der folgenden Diskussion ein Handlungsauftrag für eine Aufarbeitung des Holocausts und der Kolonialvergangenheit postuliert werden. Dies muss in Folge auch in der Bearbeitung der Frage nach einer theologischen Bedeutung des Staates Israel miteinbezogen werden.

3.1.3 Postkoloniale Studien und Zionismusgeschichte

Die postkolonialen Studien werden sowohl von ihren Vertreter:innen und auch ihren Kritiker:innen häufig als antizionistisch eingestuft. Der Staat Israel und der Zionismus werden dabei als Beispiel für koloniale bzw. postkoloniale Unterdrückung angeführt.³² In einer Metaperspektive treffen die jeweiligen Verurteilungen von Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik aufeinander:

30 Vgl. *Messerschmidt, Astrid*, Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte, Frankfurt a.M. 2009, 175f.

31 *Mendel, Meron/Uhling, Tom D.*, Challenging Postcolonial. Antisemitismuskritische Perspektiven auf postkoloniale Theorie, in: *Mendel, Meron/Messerschmidt, Astrid* (Hg.), Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft, Frankfurt a.M./New York 2017, 249–267, hier: 263 (H.i.O.).

32 Vgl. *Vogt, Stefan*, Zionismusgeschichte und postcolonial studies. Überlegungen zu einem uneingestandenem Verwandtschaftsverhältnis, in: *Werkstattgeschichte* (76) (2017) 43–58, hier: 43.

Der antisemitismuskritische Blick sieht in der rassismuskritischen Verurteilung Israels einen Fall von israelbezogenem Antisemitismus [...]; der rassismuskritische Blick sieht in der antisemitismuskritischen Verurteilung der palästinensischen Nationalbewegung und ihrer Unterstützer_innen einen Versuch, Antirassismus und Antikolonialismus zum Schweigen zu bringen.³³

Im Rahmen dieser Arbeit wird daraus hervorgehend ein Aspekt herausgegriffen: Welches Potential hat eine postkoloniale Reflexion für die Frage nach einer theologischen Deutung von Land und Staat Israel? Die Einführung einer fruchtbaren postkolonialen Perspektive steht dabei vor der Herausforderung, nicht Teil einer polemisch geführten Debatte zu werden. Gerade in einer häufig unfruchtbar ausgetragenen Konkurrenz zwischen Antisemitismus- und Rassismuskritik sei eine Form der gemeinsamen Auseinandersetzung mit Unterdrückung, Gewalt und Ausgrenzung notwendig, daher wirbt *Stefan Vogt* für einen Dialog zwischen postkolonialen Studien und Zionismusgeschichte. Zur Analyse der Geschichte des außereuropäischen Zionismus wurden bereits, so *Vogt*, postkoloniale Theorien herangezogen. Besondere Aufmerksamkeit hat dabei die Entwicklung des Zionismus im Mandatsgebiet Palästina bzw. dem späteren Staat Israel gewonnen. Eine postkoloniale Perspektive hat geholfen, ethnische und kulturelle Problematiken innerhalb der Gesellschaft herauszuarbeiten, genauso wie ökonomische, soziale und symbolische Herrschaftsbeziehungen (auch bereits vor der Staatsgründung) zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung zu analysieren.³⁴

An dieser Stelle zeigt sich auch eine Herausforderung, die sich in der Frage nach der Bewertung des Zionismus aber auch des Staates Israel ganz allgemein entlädt. Die Geschichte des Zionismus birgt eine große Komplexität und auch gewisse Ambiguitäten in sich. Eine postkoloniale Perspektive kann helfen, diese zu entschlüsseln, solange sie nicht auf einer einseitigen politischen Positionierung verharret. Dies bedeutet, dass der Kontext der israelischen Staatsgründung nicht allein in der Geschichte des europäischen Kolonialismus verortet werden kann, wie dies aus rassismuskritischer Perspektive eingeordnet wird. Diese Deutung betrachtet die Gründung des Staates Israel als eine Gründung von Europäer:innen in einem nicht-europäischen Land. Israel sei damit eine Siedlerkolonie, so wie auch Kanada, die USA, Australien, Südafrika, Algerien etc. Kritik am Staat Israel wird auf dieser Ebene nicht auf Antisemitismus zurückgeführt, sondern als antikolonialer Widerstand bzw. Solidarität bezeichnet. Eine antisemitismuskritische Perspektive wiederum sieht Israel im Kontext vom europäischen Antisemitismus als den Staat der Shoah-Überlebenden sowie im Kontext von arabischen bzw. islamischen Antisemitismus als einen Staat, der grundlegend in seiner Existenz

33 Biskamp, Antisemitismuskritik und Rassismuskritik, 437.

34 Vgl. *Vogt*, Zionismusgeschichte, 44–46.

bedroht wird. Antizionismus und eine Kritik am Staat Israel werden damit zu Formen des sekundären bzw. israelbezogenen Antisemitismus.³⁵

Die »Zwiespältigkeit des Zionismus«³⁶ beschreiben auch die beiden israelischen Historiker *Amos Goldberg* und *Alon Confino* anschließend an die *Mbembe*-Debatte:

Er war eine nationale Befreiungsbewegung, die Juden, die vor dem Antisemitismus flohen, einen sicheren Hafen bot. Er schuf einen Ort, an dem Holocaust-Überlebende ihr Leben neu und selbstbestimmt in die Hand nehmen konnten. Der Zionismus schuf aber auch einen kolonialen Siedlerstaat, in dem eine klare Hierarchie zwischen Juden und Arabern herrscht und Segregation und Diskriminierung zum Alltag gehören.³⁷

Die Bewertung des Zionismus stand bereits im Rahmen der *Mbembe*-Debatte auf dem Prüfstein. Es war die Frage, ob der Staat Israel und der Zionismus als kolonialistisch bezeichnet werden können, und darüber hinaus, ob die Besatzungsherrschaft im Westjordanland als Apartheidsregime und damit als rassistisch zu werten sei.³⁸ In postkolonialen Studien werden der Zionismus und damit einhergehend die Zionist:innen häufig als Kolonialismus bzw. Kolonisator:innen bezeichnet. Einer einseitigen Analyse des Zionismus als Kolonialismus und der Verortung der Zionist:innen auf der gesellschaftlichen Herrschaftsseite widerspricht *Vogt* gerade im Rahmen einer postkolonialen Analyse. Denn diese betont vielfach, dass die Grenzen zwischen einem Kolonialverhältnis keineswegs eindeutig und undurchlässig seien. In erster Linie könne der Zionismus insbesondere in seiner Gründungszeit auch als eine Positionierung der Jüd:innen innerhalb der europäischen Gesellschaft verstanden werden. Damit gewinnt der Zionismus den Charakter einer subalternen³⁹ Ermächtigungsstrategie. Da jedoch der religiöse und praktische Fluchort außerhalb Europas gefunden wurde, der damit zum Zielraum kolonialer Aktivität gehörte, und für viele Zionist:innen ihre Zugehörigkeit zum Bürgertum prägend war, werden gleichzeitig die kolonialistischen Verflechtungen im Zionismus markiert.⁴⁰

Gerade an der Analyse des Zionismus im europäischen Kontext zeigt sich die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen hegemonialen und subalternen Positionen.⁴¹

35 Vgl. Biskamp, Antisemitismuskritik und Rassismuskritik, 434.

36 Goldberg, Amos/Confino, Alon, Die andere Seite der Gleichung. Zur Diskussion über Achille Mbembe und die Beziehung zwischen Postkolonialismus und Antisemitismus gehört der kritische Blick auf den Zionismus. 01.05.2020. Verfügbar unter: <https://taz.de/Debatte-ueber-den-Denker-Achille-Mbembe/!5679420/> (10.02.2026).

37 Ebd.

38 Vgl. Brumlik, Postkolonialer Antisemitismus?, 8.

39 Vgl. zum Begriff der »Subalternität«: Spivak, Gayatri, Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien u.a. 2008.

40 Vgl. Vogt, Zionismusgeschichte, 47.

41 Vgl. ebd.

Bereits *Edward Said*, dessen Buch »Orientalism«⁴² zu einem Gründungsdokument der postkolonialen Studien wurde,⁴³ analysiert die Staatsgründung Israels und den Zionismus aus postkolonialer Perspektive. Dabei weist er darauf hin, dass die Ideen des Zionismus zwar die Jüd:innen ermächtigt,⁴⁴ jedoch gleichzeitig auch die Palästinenser:innen entmächtigt habe. *Said* hebt in seiner Arbeit sowohl die Problematiken eines unhinterfragten Zionismus als auch die Weigerung der arabischen Welt, den Holocaust anzuerkennen, hervor.⁴⁵

Gegen eine Verknüpfung bzw. Interpretation des Zionismus als Kolonialismus gibt es zahlreiche Einwände. Denn weder die gesellschaftlichen Strukturen in Palästina bzw. dem späteren Staat Israel, noch weltanschauliche Motivation oder ökonomische Ziele der Zionist:innen seien mit europäischen Kolonien vergleichbar.⁴⁶ In der These von Israel als Siedlerkolonie fehlen wesentliche Merkmale einer solchen: So könne kein eindeutiges »Mutterland« herauskristallisiert werden und der Zionismus habe auch nicht das Ziel einer ökonomischen Ausbeutung der einheimischen Arbeitskräfte gehabt. Vielmehr sollte ein ethnisch homogener Arbeitsmarkt geschaffen werden, von welchem die indigene Bevölkerung ausgeschlossen wurde. Ebenfalls wurde bewusst ein ethnisch-nationales, d.h. jüdisches, Bodenmonopol durch die Gründung des *Jewish National Funds* im Jahr 1901 vorangetrieben.⁴⁷ Auch das paradoxe Verhältnis des Zionismus zur britischen Kolonialmacht hinterfrage eine Gleichsetzung des Zionismus mit Kolonialismus.⁴⁸

Für *Vogt* verweist im Weiteren die Eigenwahrnehmung der Zionist:innen einerseits als Mitglieder des Bürgertums, andererseits als marginalisierte jüdische Minderheit auf ihre subalterne Positionierung. Diese wurde positiv in der eigenen Selbstdefinition der Zionist:innen umgesetzt und damit zu einer antihegemonialen Strategie gewendet. Die Zugehörigkeit zu einer »orientalischen« Nation wurde von den Zionist:innen positiv besetzt.⁴⁹ Damit zeige sich erneut die Durchlässigkeit der Kolonialismus-These: Während im europäischen Kolonialdiskurs die Angst vor

42 Said, Edward, *Orientalism*, London 2019.

43 Vgl. Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015, 93.

44 Eine interessante Gegenperspektive bringt hier der Aufsatz von *Ella Shohat* »Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims«, der in Kapitel 6.3.4 diskutiert wird (vgl. Shohat, Ella, *Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims*, in: Shatz, Adam (Hg.), *Prophets Outcast. A Century of dissident Jewish Writing about Zionism and Israel*, New York 2004, 278–322).

45 Vgl. Castro Varela/Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, 143f.

46 Vgl. *Vogt*, *Zionismusgeschichte*, 46.

47 Vgl. Brumlik, *Postkolonialer Antisemitismus?*, 124.

48 Vgl. Biskamp, *Antisemitismuskritik und Rassismuskritik*, 433.

49 Vgl. *Vogt*, *Zionismusgeschichte*, 51f.

dem Identitätsverlust und der Angleichung an den fremden Anderen dominierte,⁵⁰ konnte im Zionismus eine Nähe zur indigenen, arabischen Bevölkerung hergestellt werden. Denn in zionistischen Theorien, wie sie auch beispielsweise *Martin Buber* vertrat, konnte eine »Urvundenheit« zum Land Palästina hergestellt werden. Diese Vundenheit wurde auch der arabischen Bevölkerung in der Theorie zuerkannt, in der Praxis jedoch nicht umgesetzt. Vielmehr partizipierten zionistische Diskurse an der kolonialen Idee der Rückständigkeit des Orients und damit der Entwicklungsbedürftigkeit durch den Westen. Solche Konzepte seien v.a. im west- und zentraleuropäischen Teil der zionistischen Bewegung verbreitet gewesen.⁵¹ Als beispielhafter Vertreter hierfür kann *Herzl* genannt werden, der in seinem utopischen Roman »Altneuland«⁵² Palästina als ein modernes und westliches Land beschreibt.

Ein postkolonialer Blick auf die Zionismusgeschichte hebt die eigentümliche Zwischenposition von Zionist:innen hervor: Sie sind Kolonisierer und Kolonisierte. Durch ihre eigene Kolonisationstätigkeit versuchten sie sich aus dem eigenen (europäischen Kolonialverhältnis) zu befreien. Damit werde, so *Vogt*, das Kolonialverhältnis gestört – etwas, das *Homi K. Bhaba* mit seinem Begriff des »third space«⁵³ zu beschreiben versuche.⁵⁴ Einerseits sei der Dritte Raum eine Interpretationsmethode, die gegen Dichotomien und binäre Kategorisierungen gerichtet ist, andererseits ist es die Forderung, Hybridität als eine plurale Ausgangslage, vorauszusetzen.⁵⁵ Im Kolonialismus entstehen permanent Räume der Uneindeutigkeit und Hybridität. So sei das Verhältnis zwischen Herren und Unterworfenen keineswegs stabil, sondern Kolonisierte und Kolonisierer stehen in einer komplexen Reziprozität zueinander. *Bhaba* fokussiert hierbei u.a. auf die Handlungsmacht (*agency*) der Kolonisierten.⁵⁶ Dadurch kritisiert *Bhaba* die scheinbare Binärität des Kolonialismus. Für *Vogt* bildet auch der Zionismus eine Störung der binären Ordnung im Kolonialismus, da die zionistische Position nicht einfach auf die Seite der Kolonialherren bzw. der Unterdrückten einzuordnen sei. Damit könne mit Hilfe einer postkolonialen Reflexion die Ambivalenzen des Zionismus herausgearbeitet werden.⁵⁷

50 Vgl. Mendel/Uhling, *Challenging Postcolonial*, 261.

51 Vgl. *Vogt*, *Zionismusgeschichte*, 51–53.

52 Herzl, *Theodor, Altneuland: Roman*. Herausgegeben von Rosa Goldberg und Fanny Seelig. Neuausgabe der Auflage von 1902, Haifa 21962.

53 Bhaba, *Homi K.*, *The Location of Culture*, London/New York 2004, 53.

54 Vgl. *Vogt*, *Zionismusgeschichte*, 54.

55 Vgl. Bachmann-Medick, *Doris*, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 62018, 203.

56 Vgl. *Castro Varela/Dhawan*, *Postkoloniale Theorie*, 221f.

57 Vgl. *Vogt*, *Zionismusgeschichte*, 54; 58.

3.1.4 Eine postkoloniale Reflexion

Eine Analyse der Zionismusgeschichte in Verknüpfung mit postkolonialen Studien deutet auf die Komplexität hin, welche die Bedingungen eines (theologischen) Sprechens über Land und Staat Israel konstituieren. Die *Mbembe*-Debatte weist auf die Besonderheit der eigenen Verortung sowie auf die Gefahr der Einnahme einer Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs hin. Daher wird an dieser Stelle als Zwischenreflexion eine kurze Kriteriologie unter dem Blickwinkel einer postkolonialen Perspektive formuliert:

Grundlegend stellt sich an dieser Stelle die Frage, wie aus der Perspektive einer katholischen Theologie über das Land und den Staat Israel gesprochen werden kann. Wichtige Punkte dafür sind:

- (1) *Transparenz*: Es zeigt sich, dass sich eine deutschsprachige Theologie auch innerhalb eines bestimmten Erinnerungsdiskurses verorten muss. Dafür wurde exemplarisch der deutsche Erinnerungsdiskurs, abgeleitet von der *Mbembe*-Debatte, herausgegriffen, welcher selbst nicht frei von Ambivalenzen ist.⁵⁸ Anschließend an die *Mbembe*-Debatte kann das Spannungsfeld zwischen Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik erörtert werden, welches sich u.a. in der Frage nach dem Vergleich des Holocaust mit anderen Genoziden entzündet. Der Diskurs problematisiert die Einnahme einer hegemonialen Deutungshoheit, die zur Relativierung der einen oder der anderen Seite führen könnte.
- (2) *Positionsbestimmung*: Sowohl antisemitismuskritische als auch postkolonial-rassismuskritische Konzepte bilden eine Reflexionsfläche für theologische Arbeiten zur Frage nach der theologischen Bedeutung des Staates Israel. Daher ist es wichtig die eigene Verortung im Diskurs zu analysieren.
- (3) *Ideologiekritik*: In Hinblick auf eine postkoloniale Perspektive wiederum dürfen in der Behandlung der Thematik keine kolonialen Muster in der Bearbeitung der Fragestellung reproduziert werden. Hierbei kann beispielsweise gerade die mögliche Zusammenarbeit zwischen postkolonialen Studien und Zionismusgeschichte, wie sie *Vogt* vorschlägt, fruchtbar gemacht werden. Denn diese verweist auf die Ambivalenz des Zionismus und damit einhergehend der Gründung des Staates Israel.
- (4) *Ambiguitätsbewusstsein*: So darf eine theologische Arbeit keine einseitige Positionierung bzw. Zuordnungen vornehmen. Gerade eine postkoloniale Reflexion könnte hier, zum Beispiel mit dem Verweis auf *Bhabas* Konzept des »Third Space«, Raum öffnen für Uneindeutigkeiten und Ambivalenzen. Denn in der Debatte zwischen Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik

58 Vgl. Gruber, Weiße Unschuld, 9.

zeigt sich, wie schnell einseitige Positionierungen eingenommen werden. Diese Diskussion verweist auf die Gefahr, verschiedene Opfer- bzw. Schuldgeschichten in Konkurrenz zueinander zu bringen.⁵⁹

- (5) *Pluralitätskompatibilität*: Dazu ist es auch notwendig, die Pluralität und Diversität der zahlreichen jüdischen, muslimischen und christlichen palästinensischen Perspektiven auf Land und Staat Israel zu berücksichtigen.
- (6) *Metatheoretische Reflexivität*: Darüber hinaus ergibt sich auf einer metatheoretischen Ebene die besondere Notwendigkeit, theologische Deutungsmuster mit Vorsicht einzusetzen. Dies ist insbesondere in Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog wichtig, genauso wie bei der Frage nach Entlastung und Erinnerungsfunktion in der Debatte um Erinnerungskulturen.

3.2 Herausforderung I: Palästinensische Perspektiven

3.2.1 Palästinensische Bevölkerung und christliche Kirchen

In der Mitte des 19. Jahrhunderts entstand die Verwendung des Begriffes »Palästinenser:in« als Selbstbezeichnung der Mittelklasse in Jaffa. Der Terminus breitete sich in der restlichen Bevölkerung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts als gebräuchliche Deskription aus. Bis zu den 1930er Jahren wurde die Bezeichnung »Palästinenser:innen« für alle Bewohner:innen von Palästina⁶⁰ verwendet. Beispielsweise sprach der *Peel Commission Report*⁶¹ der *Palestinian Royal Commission* 1937 sowohl von palästinensischen Araber:innen als auch Jüd:innen.⁶² Von einer Herausbildung einer palästinensischen Identität kann ab der Wende zum 20. Jahrhundert ausgegangen werden. Ideengegebend dafür waren europäische Nationalismen, auch geschah die Identitätsbildung als Reaktion auf die osmanische und anschließende britische Fremdherrschaft. Ebenfalls bedeutend dafür war die Ablehnung der zionistischen Einwanderung und Landnahme. Lange Zeit wurde bestritten, dass

59 Vgl. Jarosch, Sabine, Postkoloniale Theologie nach der Shoah? Eine Analyse von Täter- und Opfer-Vorstellungen als Beitrag zu einer postkolonialen Theologie in Deutschland, in: Nehring, Andreas/Wiesgickl, Simon (Hg.), Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 73–91, hier: 87.

60 Bis zu Gründung des Staates Israel 1948 wird ausschließlich der Begriff »Palästina« für die Bezeichnung dieser Region verwendet.

61 Secretary of State for the Colonies to Parliament by Command of His Majesty, Palestine Royal Commission. Report 1937. Verfügbar unter: https://ecf.org.il/media_items/290 (10.02.2026).

62 Vgl. Witte, Nicole, Palestinians in Israel, in: Rosenthal, Gabriele (Hg.), Established and Outsiders at the Same Time. Self-Images and We-Images of Palestinians in the West Bank and in Israel, Göttingen 2016, 149–158, hier: 151.

es überhaupt ein palästinensisches Volk mit einem Recht auf politische Selbstbestimmung gebe.⁶³ Sowohl der palästinensische Nationalismus als auch die Identität wurden als »neuartig und vorübergehend beziehungsweise künstlich«⁶⁴ bezeichnet. Die heutige Identität und Begriffsdefinition entwickelte sich erst nach dem Krieg 1948: »Nach der Nakba wurde sie entscheidend geprägt durch die Erfahrung von Fremdherrschaft, Exil, Ausgrenzung, Vertreibung und Unterdrückung in Israel und in den arabischen Staaten.«⁶⁵

Der Terminus »Palästinenser:in« findet heute Verwendung für die arabische Bevölkerungsgruppe, insbesondere diejenige, welche wohnhaft in den palästinensischen Gebieten ist bzw. als Flüchtlinge oder Emigrant:innen in den arabischen Nachbarstaaten, aber auch anderen Staaten weltweit lebt.⁶⁶ Der emeritierte Patriarch von Jerusalem *Michel Sabbah* betont die Bedeutung der Zusammengehörigkeit als »nationale Gemeinschaft«⁶⁷ explizit, allerdings hebt er hervor, dass es auch Unterschiede gebe. Denn Bewohner:innen des Westjordanlandes und des Gazastreifens bezeichnen sich selbst ausdrücklich als Palästinenser:innen, während es eine unterschiedliche Selbstbeschreibung im israelischen Staatsgebiet gibt. Hier sind sowohl die Bezeichnung als Palästinenser:in oder auch als israelische Araber:in zu finden.⁶⁸

Die Zahl christlicher Palästinenser:innen im Westjordanland, dem Gazastreifen und Jerusalem kann nur geschätzt werden. Im Buch »Palestinian Christians in the West Bank. Facts, Figures and Trends«⁶⁹, welches einen ausführlichen Überblick über die palästinensische Bevölkerungsverteilung, Entwicklungen und Strukturierung der konfessionellen Kirchen gibt, wird 2012 die gesamte palästinensische Bevölkerung im Westjordanland, dem Gazastreifen und Jerusalem auf rund 3.800.000 berechnet.⁷⁰ Das *Palestinian Central Bureau of Statistics* gibt im Jahr 2023 eine Bevölkerung von 5.483.450 für das Westjordanland und den Gazastreifen an.⁷¹ Im Jahr 2007 wurde die Anzahl christlicher Palästinenser:innen auf 51.710 geschätzt, also ca. 1,37

63 Vgl. Asseburg, Muriel, Palästina und die Palästinenser. Eine Geschichte von der Nakba bis zur Gegenwart, München 2021, 40. <https://doi.org/10.17104/9783406774799>.

64 Ebd.

65 Ebd., 41.

66 Vgl. ebd., 10.

67 Sabbah, Michel, Christian Communities in Israel and Palestine, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel, Washington, D.C. 2022, 218–233, hier: 219. <https://doi.org/10.2307/jj.4523039.15>.

68 Vgl. Witte, Palestinians in Israel, 151f.

69 Collings, Rania Al Qass/Kassis, Rifat O./Raheb, Mitri (Hg.), Palestinian Christians in the West Bank. Fact, Figures and Trends, o. O. 2012.

70 Vgl. ebd., 10.

71 Palestinian Central Bureau of Statistics, Population. Indicators. Verfügbar unter: <https://pcbs.gov.ps/site/881/default.aspx#Population> (10.02.2026). Zum derzeitigen Stand gibt es keine aktuelleren Daten.

Prozent der palästinensischen Bevölkerung.⁷² Allerdings wird die Anzahl christlicher Araber:innen innerhalb des Staates Israel im Jahr 2008 höher kalkuliert auf ca. 1,66 Prozent der Bevölkerung. Dabei wird der gesamte arabische Bevölkerungsanteil⁷³ im Staat Israel auf 20,02 Prozent berechnet.⁷⁴

Die höchste christliche Konzentration 2012 ist in Betlehem (43,4 %), gefolgt von Ramallah (24,7 %) und Jerusalem (17,9 %). Im Gazastreifen wird der christliche Bevölkerungsanteil auf 5,9 Prozent geschätzt. Während grundsätzlich in den letzten 50 Jahren ein leichter Anstieg der christlichen Bevölkerung nachzuweisen ist, stellt insbesondere die hohe Emigration v.a. der jüngeren, besser ausgebildeten Generation eine große Herausforderung für die palästinensische Bevölkerung und die christliche Gemeinschaft dar.⁷⁵ Bereits in den 70er Jahren wurde die Befürchtung geäußert, dass christliche Gottesdienststätten im Heiligen Land bald zu reinen Museen werden würden. Auch wenn sich inzwischen zeige, dass eine kleine christliche Gemeinde in Israel und den palästinensischen Gebieten zu bleiben scheint, verringert sich der prozentuelle Anteil aufgrund der stark wachsenden muslimischen Bevölkerungsgruppe der Palästinenser:innen.⁷⁶ Laut der Studie von *Diyar Consortium* »The Presence of Christians in the West Bank and Their Attitudes Towards Church Related Organizations«⁷⁷ sind die Hauptgründe für die Auswanderung fehlende Freiheit und Sicherheit, Verschlechterung der wirtschaftlichen Situation in den palästinensischen Gebieten, politische Instabilität und das Interesse Bildung, im Ausland zu erwerben.⁷⁸

Die christlichen Kirchen im Heiligen Land können in vier Gruppierungen gegliedert werden: (1) Die größte Kirche ist dabei die griechisch-orthodoxe Kirche als Teil der orthodoxen Kirchenfamilie.⁷⁹ Zusätzlich können hier auch noch die russisch-orthodoxe und die rumänisch-orthodoxe Kirche genannt werden.⁸⁰ (2) Die orientalisch-orthodoxen Kirchen in Israel und den palästinensischen Gebieten teilen sich in die armenische, syrische, koptische und äthiopische Kirche. (3) Die katholischen Kirchen wiederum können in die römisch-katholische Kirche (Lateinisches Patriarchat von Jerusalem), die (syrisch-)maronitische katholische Kirche, die

72 Vgl. Collings/Kassis/Raheb, *Palestinian Christians*, 10.

73 Darunter werden sowohl Christ:innen als auch Muslim:innen gezählt.

74 Vgl. Collings/Kassis/Raheb, *Palestinian Christians*, 13.

75 Vgl. ebd., 10.

76 Vgl. Gräbe, Uwe, *Kontextuelle palästinensische Theologie. Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch*, Erlangen 1999, 26f.

77 Rabadi, Mousa/Hazboun, Georgette, *Diyar's Study on the Presence of Christians in the West Bank and Their Attitudes Towards Church Related Organizations*, Bethlehem 2008. Die Studie wird zusammengefasst in: Collings/Kassis/Raheb, *Palestinian Christians*, 51–60.

78 Vgl. Collings/Kassis/Raheb, *Palestinian Christians*, 48.

79 Vgl. ebd., 34.

80 Vgl. Gräbe, *Kontextuelle palästinensische Theologie*, 30.

griechisch-katholisch (melkitische) Kirche und die syrisch-katholische Kirche aufgeteilt werden.⁸¹ *Gräbe* fügt als weitere zusätzlich sehr kleine Kirche die armenisch-katholische Kirche rund um die Jerusalemer Gebetsstätten an.⁸² (4) Die evangelischen Kirchen gliedern sich in die evangelisch-lutherische Kirche in Jordanien und im Heiligen Land und die bischöfliche Kirche von Jerusalem und dem Mittleren Osten.⁸³

Grundsätzlich stehe aber im Vordergrund der Identitätskonstituierung der christlichen Palästinenser:innen ihre geopolitische Identität und keineswegs die konfessionelle Zugehörigkeit. Jede und jeder sei, so *Munther Isaac*, zuerst »palästinensisch« und erst dann orthodox, katholisch und evangelisch. Der eigene, partikulare Bezug zum biblischen Land, genauso wie die eigene Geschichte seien ein wichtiger Bestandteil einer »nationalen« Identitätsbildung.⁸⁴ Obwohl von außen – *Sabbah* nennt hier den israelischen Staat – versucht werde, die palästinensische Zusammengehörigkeit durch eine Trennung in unterschiedliche Religionszugehörigkeiten herbeizuführen, werde die nationale Einheit betont. Gleichzeitig seien aber christliche Palästinenser:innen Teil der weltweiten christlichen Gemeinschaft in unterschiedlichen Kirchenfamilien.⁸⁵

Ebenfalls hebt *Isaac* die Bedeutung des Verhältnisses von Glaube bzw. Religionszugehörigkeit und Nationalismus hervor. Selbstkritisch merkt er an, ob – sich selbst einbeziehend – palästinensische Christ:innen zum Teil nicht zu »palästinensisch« seien.⁸⁶ Er spricht sogar von einer »palästinensischen Kirche«⁸⁷, diese gründe sich auf ihrer natürlichen und ununterbrochenen Beziehung mit dem biblischen Land. Es ist das Land, in welchem Jesus geboren wurde und wo viele biblische Events stattgefunden haben.⁸⁸ Bei anderen Autor:innen, die über palästinensische Christ:innen bzw. ihre Verbindung zum Land schreiben, werden in diesem Zusammenhang

81 Vgl. Collings/Kassis/Raheb, *Palestinian Christians*, 34.

82 Vgl. *Gräbe*, *Kontextuelle palästinensische Theologie*, 31.

83 Vgl. Collings/Kassis/Raheb, *Palestinian Christians*, 34.

84 Vgl. Isaac, Munther, *Palestinian Christians and the Promised Land 2017*. Verfügbar unter: <https://yplus.ps/wp-content/uploads/2021/01/Isaac-Munther-Palestinian-Christians-and-the-Promised-Land.pdf> (10.02.2026), 14.

85 Vgl. Sabbah, *Christian Communities*, 219f.

86 Vgl. Isaac, Munther, *Reading the Old Testament in the Palestinian Church Today. A Case Study of Joshua 6*, in: Munayer, Salim J./Loden, Lisa (Hg.), *The Land cries out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context*, Eugen 2012, 217–233, hier: 228.

87 Isaac, *Palestinian Christians*, 1.

88 Vgl. ebd.

die Formulierungen »palästinensische Theologie«⁸⁹ bzw. »palästinensische Theologie des Landes«⁹⁰ gefunden.

3.2.2 Ein nicht-westlicher Blickwinkel

Speziell in Bezug auf die Zugangsweise zum jüdisch-christlichen Dialog im Land Israel selbst treffen die unterschiedlichen Kontexte der jüdischen und christlichen Bewohner:innen des Landes aufeinander. Jüd:innen haben die traumatischen Erfahrungen aus ihren Heimatländern mit nach Israel genommen (Antisemitismus, Verfolgung und Massaker von Jüd:innen in der Zeit des Nationalsozialismus). Im kulturellen Gedächtnis der christlichen palästinensischen Bevölkerung allerdings ist das Leid von Jüd:innen anders codiert. Es wird kein Bezug zu Judenverfolgung, Antisemitismus und dem Holocaust hergestellt:⁹¹ »So schrecklich auch der Holocaust war, er ist nicht Teil unserer Geschichte als Palästinenser; wir haben indirekt durch seine Folgen gelitten, als Opfer der Opfer des Holocausts.«⁹² Aufgrund des politischen Kontextes in Israel und den palästinensischen Gebieten unterscheidet sich die Frage nach Ort und Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialoges für palästinensische Christ:innen von jenen aus dem europäischen bzw. westlichen Kontext:

Die Kirche hier betrachtet den Dialog nicht vom selben Ausgangspunkt wie die europäischen Kirchen, die von der Geschichte des Anti-Judaismus und Antisemitismus stark geprägt sind. Die Christen im Heiligen Land sehen sich frei von dem Makel des Antisemitismus und von der Verantwortung für die europäischen Juden.⁹³

89 Beispielsweise schreibt der evangelische Theologe *Gräbe* ein Buch über palästinensische kontextuelle Theologie: Gräbe, Kontextuelle palästinensische Theologie; oder auch: Khoury, Rafiq, Palestinian Contextual Theology. A general survey, in: Khoury, Rafiq/Zimmer-Winkel, Rainer (Hg.), Christian Theology in the Palestinian Context, Berlin 2019, 9–22.

90 Vgl. Khader, Jamal, Christian-Jewish Relations from a Christian Palestinian Perspective, in: D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel, Washington, D.C. 2022, 234–250, hier: 235; <https://doi.org/10.2307/jj.4523039>; Awad, Alex, A Palestinian Theology of the Land, in: Munayer, Salim J./Loden, Lisa (Hg.), The Land cries out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context, Eugen 2012, 200–216.

91 Vgl. Khader, Jamal, Christian Jewish Dialogue in Palestine/Israel – A Different Dialogue, in: Khoury, Rafiq/Zimmer-Winkel, Rainer (Hg.), Christian Theology in the Palestinian Context, Berlin 2019, 169–181, hier: 176f.

92 Khader, Jamal, Juden und Christen – diese Seite des Dialogs, in: ÖR 61 (2) (2012) 185–196, hier: 187.

93 Ebd., 192.

In Europa und westlichen theologischen Ansätzen nehmen der Holocaust und die Aufarbeitung der eigenen Schuldgeschichte eine große Bedeutung für den eigenen Zugang zum Dialog ein. Während der Dialog im Westen im Rahmen einer christlichen Majorität und einer jüdischen Minorität stattfindet, ist Israel der einzige Staat der Welt, in welchem das Judentum die religiöse Majorität bildet. Christ:innen in Israel als Teil der arabischen Bevölkerungsgruppe seien, so *Jamal Khader*, Diskriminierung ausgesetzt und würden unter der militärischen Besatzung der palästinensischen Gebiete leiden. Sowohl muslimische als auch christliche Palästinenser:innen und ihre Anliegen würden sich von einer (westlichen) Post-Holocaust Theologie ignoriert fühlen.⁹⁴ Laut dem evangelischen Theologen und Pastor *Mitri Raheb*, welcher in Bethlehem geboren wurde, werde der Diskurs über das Land Israel im jüdisch-christlichen Dialog von westlichen Theolog:innen monopolisiert.⁹⁵ Zwar kämen auch palästinensische Stimmen zu Wort, allerdings nur diejenigen, welche im Rahmen eines westlichen Bezugssystems arbeiten würden.⁹⁶

Einen speziellen Blick auf das Leben im Heiligen Land hat eine Synode der katholischen Kirchen im Heiligen Land im Zeitraum von 1995 bis 2000 geworfen. Sie beschäftigte sich mit allen Aspekten des Lebens im Heiligen Land und promulierte 16 Einzeldokumente als Teil eines generellen pastoralen Plans für die katholischen Kirchen vor Ort.⁹⁷ Das Dokument »Relations with Believers of Other Religions«⁹⁸ enthält dabei eine Rezeption und Kontextualisierung von NA für die verschiedensten katholischen Diözesen in Israel, den palästinensischen Gebieten, Jordanien und Zypern. Als Teilnehmer:innen im Dialog werden die Mitglieder der drei Hauptreligionen (Islam, Christentum und Judentum) genannt, genauso wie auch Mitglieder anderer Religionen (Drus:innen, Samaritaner:innen, Bahai). Das Dokument beschäftigt sich u.a. auch ausführlich mit der Frage nach der Besonderheit des jüdisch-christlichen Dialoges in Israel. So hebt die Synode die einzigartige historische Situation in Israel hervor, die darin besteht, dass nirgendwo sonst auf der Welt

94 Vgl. Khader, Christian Jewish Dialogue, 171f.

95 *Raheb* bringt eine biographische Besonderheit für die Diskussion aus deutschsprachiger Perspektive mit, da er in Deutschland evangelische Theologie studiert hat. Dies zeigt sich in seinem in deutscher Sprache erschienenem Buch: *Raheb, Mitri, Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh 31998.

96 Vgl. *Raheb, Mitri, Land, people and empire. The Bible through Palestinian Christian eyes*, in: *Hjelm, Ingrid u.a. (Hg.), A New Critical Approach to the History of Palestine. Palestine History and Heritage Project 1*, London/New York 2019, 317–325, hier: 320. <https://doi.org/10.4324/9780429052835-19>.

97 Vgl. Khader, *Jamal/Neuhaus, David, A Holy Land Context for Nostra Aetate*, in: *SCJR 2005–2006* (1) 67–88, hier: 68.

98 Das Dokument »Relations with Believers of Other Religions«, (Kapitel 13 des General Pastoral Plan, Jerusalem 2001) befindet sich im Anhang von: Ebd., 74–83.

Christ:innen unter einer jüdischen Souveränität leben.⁹⁹ Denn diese einzigartige Situation beeinflusse den Dialog: »The unique situation must inform dialogue that takes place in this land between local Christians and Jews, predominantly in Israel. For many of the Holy Land faithful, unfortunately, the Jew is often first and foremost a policeman, a soldier or a settler.«¹⁰⁰

Jüdisch-christlicher Dialog könne daher nur vor dem Hintergrund der politischen Situation in Israel und Palästina stattfinden. So spricht *Khader* vielmehr von jüdisch-christlichen Beziehungen im Rahmen des palästinensisch-israelischen Krieges als von einem Dialog.¹⁰¹ Es gehe v.a. um die »Beziehung zwischen Religion, praktischer Weltanschauung und politischer Realität.«¹⁰² Im Vordergrund stehe die politische Perspektive auf die Beziehungen mit Jüd:innen und keine theologische. Der christlich-palästinensische Ausgangspunkt ist die eigene politische Situation, welche geprägt ist von der jüdischen Einwanderung nach Palästina und dem Krieg 1948, der aus israelischer Perspektive als »Unabhängigkeitskrieg« bezeichnet wird, während Palästinenser:innen von der »Nakba« (Katastrophe) sprechen.¹⁰³ So sei auch die vorrangige Agenda des Dialoges, für Gerechtigkeit und Frieden zu arbeiten.¹⁰⁴

Ganz besonders hebt *Khader* den Wert von verschiedensten Dialogveranstaltungen und Begegnungen hervor, die ein Kennenlernen auf persönlicher Ebene abseits von religiösen und nationalen Zugehörigkeiten ermöglichen.¹⁰⁵ Gleichzeitig ist dieses Kennenlernen nicht immer einfach bzw. möglich – Jüd:innen dürfen die palästinensischen Gebiete nicht betreten und nur manche Palästinenser:innen das israelische Staatsgebiet. Es gibt jedoch diverse Initiativen für Treffen und Zusammenkommen: Beispielsweise werden Lehrveranstaltungen über das Judentum und jüdische Geschichte in den katholischen Priesterseminaren und an der arabischsprachigen Bethlehem Universität sowie Gruppentreffen lokaler christlicher und jüdischer Studierendengruppen organisiert.¹⁰⁶

Palästinenser:innen können zum allgemeinen jüdisch-christlichen Dialog, so *Sabbah*, einen speziellen Beitrag liefern, da jede:r Einzelne seine bzw. ihre eigene Erfahrung miteinbringen könne:

However, to the universal Church's position, we, local Catholics and Christian Palestinians in general, add a particular light when it comes to these relations

99 Vgl. ebd., 69.

100 Ebd., 70.

101 Vgl. *Khader*, Christian Jewish Dialogue, 169.

102 *Khader*, Juden und Christen, 186.

103 Vgl. *Khader*, Christian-Jewish Relations, 234.

104 Vgl. *Khader*, Juden und Christen, 193.

105 Vgl. *Khader*, Christian Jewish Dialogue, 170f.

106 Vgl. *Khader/Neuhaus*, A Holy Land, 73.

with the Jews: we add our daily life experience. Our specific input is that we are sharing daily life with Jews in Israel and Palestine, within the reality of a Jewish State and the reality of a military occupation.¹⁰⁷

Der katholische Theologe *Neuhaus* verknüpft hier aus katholischer Perspektive die Besonderheit, die eigene Erfahrungsrealität in den Dialog miteinbringen zu können, mit der anthropologischen Revolution des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das Konzil habe eine theologische Reflexion, welche den Menschen und dessen Lebenskontext ernst nehme, gefördert. Daher sei der Ausgangspunkt für die theologische Reflexion die Lebenserfahrung des Menschen:¹⁰⁸ »Theology is a discipline profoundly marked by the situation of the theologian.«¹⁰⁹

Eine christliche Perspektive aus dem Heiligen Land eröffnet neue Fragen und Dimensionen im jüdisch-christlichen Dialog. Im Vordergrund des Dialoges steht die Hoffnung auf Frieden und Gerechtigkeit im Land und weniger der Diskurs theologischer Themen. Zunächst stellt sich jedoch auch erstmals die Frage, wie alttestamentliche Landverheißungen und der enge – zum Teil auch religiös verstandene – Bezug des Judentums zum Staat Israel und/oder einem theologischen Konzept »Land« in Israel und den palästinensischen Gebieten rezipiert und verstanden werden. Sodann wird erarbeitet, welchen Raum eine spezifische christlich palästinensische Perspektive im jüdisch-christlichen Dialog einnehmen kann.

3.2.3 »Palästinensische Theologie(n) des Landes«

Eine Analyse der Fachliteratur zur Perspektive christlicher Palästinenser:innen zeigt, dass christliche, palästinensische Autoren die Bedeutung des Landes ausdrücklich hervorheben. Die hier genannten Autoren wurden ausgewählt, da sie zumindest einen aktuellen Beitrag in den letzten zehn Jahren zur Thematik Land Israel aus palästinensischer Perspektive geschrieben haben. Sie alle sind Mitglieder unterschiedlicher christlicher Konfessionen. Zwei wichtige Autoren *Khader* und *Sabbah* können dem Lateinischen Patriarchat von Jerusalem zugeordnet werden, also der römisch-katholischen Kirche vor Ort in Jerusalem. Beide sind Priester; *Khader*, geboren im Westjordanland, ist Pfarrer im palästinensischen Ramallah und seit 2021 Patriarchalvikar von Jordanien; *Sabbah*, geboren 1933 in Nazareth, ist der emeritierte Patriarch von Jerusalem. Wichtige Beiträge liefert auch der Jesuit *Neuhaus*, geboren in Südafrika, der vom jüdischen zum römisch-katholischen Glauben konvertierte und nach Israel immigrierte. Er ist heute Patriarchalvikar für die he-

107 Vgl. Sabbah, *Christian Communities*, 227.

108 Vgl. Neuhaus, *A Catholic Perspective*, 169.

109 Ebd.

bräisch-sprechenden Katholik:innen im Lateinischen Patriachat von Jerusalem und lehrt Bibelwissenschaft in Israel und den palästinensischen Autonomiegebieten.¹¹⁰

Weitere wichtige Autoren für diese Thematik sind *Naim Ateek*, *Munther Isaac*, *Salim Munayer* und *Mitri Raheb*. Während *Munayer* in Lod, Israel geboren ist und sich selbst als palästinensisch-israelischer Theologe bezeichnet,¹¹¹ sind die drei anderen palästinensische Theologen. *Ateek* ist Priester in der anglikanischen Kirche, *Isaac* und *Raheb* lutherische Pastoren. *Rutishauser* ordnet diese drei Theologen, wie auch das *Kairos-Palästina Dokument*¹¹² einer palästinensischen Theologie der Befreiung zu. Diese lehne jede theologische Bedeutung der Rückkehr großer Teile des jüdischen Volkes ab. Zionismus werde als ein historisches Phänomen im Rahmen eines europäischen Kolonialismus und Nationalismus verstanden. Im Fokus ihrer Arbeiten steht die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit und Frieden.¹¹³ Als weitere Autoren des *Kairos-Dokumentes* werden u.a. die Katholiken *Khader* und *Sabbah* genannt werden.¹¹⁴ Eine offizielle Liste der Autoren und Unterzeichner des Dokumentes ist inzwischen auf der Homepage von *Kairos-Palästina* nicht mehr zu finden.¹¹⁵

Das Land wird als »zuhaus«¹¹⁶ bzw. »ihr [der Palästinenser:innen, J.K.] Land«¹¹⁷ bezeichnet. Laut dem katholischen Theologen *Khader* sei der Bezug christlicher Palästinenser:innen primär nicht auf einer theologischen oder weltanschaulichen Ebene zu finden. Die Verbindung zum Land sei vielmehr ein natürliches Recht, begründet mit der historischen, gegenwärtigen und zukünftigen Präsenz. Es sei das einzige Land, welches als das »Eigene« bezeichnet werden könne:¹¹⁸ »(T)his is the only Land that we can call ours and we want to live as free people in it.«¹¹⁹

Während für Christ:innen das Land keine religiöse Bedeutung habe, könne es, so *Isaac*, als ein Zeuge der besonderen biblischen und geschichtlichen Ereignisse, die im Land stattgefunden haben, bezeichnet werden. Die Bedeutung des Landes selbst sei universalisiert, da das NT (z.B. Röm 4,13) sich auf die ganze Erde beziehe.¹²⁰ So

110 Vgl. D'Costa/Shapiro, *Contemporary Catholic Approaches*, 299f.

111 Vgl. *Munayer, Salim J./Loden, Lisa* (Hg.), *The Land cries out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context*, Eugen 2012, 14.

112 *Kairos-Palästina-Dokument*. Das Dokument wird auf den folgenden Seiten analysiert.

113 Vgl. *Rutishauser*, *Land and State*, 94.

114 Vgl. die Liste der Autoren in *Khoury, Rafiq/Zimmer-Winkel, Rainer* (Hg.), *Christian Theology in the Palestinian Context*, Berlin 2019, 468.

115 *Kairos-Palästina-Dokument*.

116 *Sabbah*, *Christian Communities*, 223.

117 Ebd.

118 Vgl. *Khader, Jamal*, *Theology of the Land. A Christian Palestinian Perspective*, 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, 63–85, hier: 78.

119 Ebd.

120 Vgl. *Isaac*, *Palestinian Christians*, 14f.

seien ja auch die verschiedensten Grenzbeschreibungen des Landes in den unterschiedlichsten Zeiten und im Rahmen diverser geschichtlicher Umstände gegeben worden. *Munayer* schlussfolgert daher: »Perhaps one may conclude that the land is not only a territory but an idea as well.«¹²¹

Für christliche Palästinenser:innen stellt die enge Verknüpfung von religiösen Konzepten und dem Staat Israel in jüdischen Deutungen eine Problematik dar:

For most of the Holy Land Christian faithful, the creation of the State of Israel represents less ›the return of the Jewish people to their land‹ than the catastrophic exile of the Palestinian people from their land. It is important, within the dialogue, to discern clearly between biblical and contemporary political circumstances. According to many Christians in the Holy Land, the modern State of Israel is a political reality and should be treated as such.¹²²

Laut *Neuhaus* sei für die katholische Kirche die Anerkennung der »deep millennial spiritual, historical, national, and cultural links that Jews have with the Land of Israel«¹²³ möglich. In Bezug auf den Staat Israel gebe es jedoch eine weitreichende Herausforderung: »However, ultimately the Church must promote a vision of the land in which all people, Israelis and Palestinians, Jews, Christians and Muslims, can be at home and enjoy citizenship in a political entity that guarantees the common good.«¹²⁴ Die größte Herausforderung besteht in der exklusiven Charakterisierung des Staates als »jüdisch«. Das Land Israel hat einen besonderen Stellenwert für Palästinenser:innen und Israel:innen. Die beiden Ansprüche schließen einander jedoch grundsätzlich nicht aus, solange keiner der beiden Seiten eine exklusive Forderung im Sinne – das ist mein Land, und nur mein Land – stelle. Genau dies passiert allerdings, wenn sich das Land zum größten Teil im Gebiet eines »jüdischen« Staates Israel befinde.¹²⁵

Auch *Raheb* verweist auf die Problematik: In seinem essayistischen Werk »Ich bin Christ und Palästinenser« schreibt *Raheb* über ein Programm für das arabische Christentum in den 1990er Jahren. Spannend ist hier, dass er ausdrücklich das Verhältnis von Religion und Politik anspricht: »Glaube und Politik darf man, zumal im Nahen Osten, nicht voneinander trennen. Man darf sie aber auch nicht vermischen. Vielmehr gilt es zwischen beiden zu unterscheiden.«¹²⁶ Denn wenn auch der Nah-

121 *Munayer*, Salim J., *Theology of the Land. From a Land of Strife to a Land of Reconciliation*, in: *Munayer*, Salim J./Loden, Lisa (Hg.), *The Land cries out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context*, Eugen 2012, 234–264, hier: 242.

122 *Khader/Neuhaus*, *A Holy Land*, 72.

123 *Neuhaus*, *A Catholic Perspective*, 190.

124 Ebd.

125 Vgl. *Khader*, *Christian-Jewish Relations*, 248.

126 *Raheb*, *Ich bin Christ*, 75.

ostkonflikt kein religiöser, sondern vielmehr ein politischer Konflikt sei, habe die Religion, an dieser Stelle für *Raheb* explizit der christliche Glaube, eine wichtige Aufgabe, für Frieden in der Region zu sorgen.¹²⁷ Land sei eine »Gabe Gottes an die Menschen«¹²⁸, dieses müsse gerecht aufgeteilt werden. Denn nur dann könne jedes Volk in Frieden, Freiheit, Würde und Souveränität leben. Besonders hebt *Raheb* die enge Beziehung zwischen Mensch und Land hervor. Dabei betont er, dass das Land für den Menschen da sei, und nicht der Mensch für das Land.¹²⁹

Auch der Befreiungstheologie *Ateek* weist auf die Problematik exklusiver Landansprüche hin.¹³⁰ Er entwickelt eine Befreiungstheologie aus palästinensischer Perspektive und hebt darin die theologische und politische Bedeutung von Gerechtigkeit und die Frage nach dem Umgang mit Macht hervor. Den Ausgangspunkt für die Thematik des Landes sieht er in einer theologischen Diskussion des Wesen Gottes. Denn nicht das Land, sondern Gott sei der Segen für die Menschen:¹³¹ »For it is not the Land which carries a blessing to the people but faithfulness to the God of justice and mercy.«¹³² Allerdings sei dafür die Bedingung, dass es ein universaler und kein nationalistischer Gott sei.¹³³ In einer Art Dualismus stellt für *Ateek* das NT eine universalistische Opposition zu einem exklusivistisch interpretierten AT dar. Für ihn beinhaltet das AT ohne das NT die Grundlage für einen religiös begründeten Zionismus. Die Problematik bestehe in der Formulierung exklusiver Ansprüche auf das Land, die aus einer singulären Lesung des AT ohne das NT gedeutet werden könnten.¹³⁴

In Verbindung mit dem Land Israel ist für viele Palästinenser:innen der Umgang mit den Landverheißungen im AT problematisch. Nicht selten wird das AT insgesamt abgelehnt, da ein Dualismus zwischen dem liebenden Gott des NT und dem Gott des AT, der dem Volk Israel Land durch Krieg und Gräueltaten gegeben habe, entsteht.¹³⁵ Auf diese Problematik weisen beispielsweise *Khader* und *Isaac* hin. Für

127 Vgl. ebd.

128 Ebd., 77.

129 Vgl. ebd., 76f.

130 Vgl. Ateek, Naim, The Earth is the Lord's. Land, Theology, and the Bible, in: Munayer, Salim J./Loden, Lisa (Hg.), The Land cries out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context, Eugen 2012, 174–180, hier: 179.

131 Vgl. Ateek, Naim, An Arab-Israeli's Theological Reflections on the State of Israel After 40 Years, in: Immanuel 22 (23) (1989) 102–119, hier: 110–112.

132 Ebd., 112.

133 Vgl. ebd., 113.

134 Vgl. Ateek, Earth, 179.

135 In der Geschichte des Christentums ist die Annahme eines solchen Dualismus ein altes Phänomen (Markionismus), aber auch heute noch immer wieder in der »westlichen« Theologie zu beobachten. Beispielsweise kann dazu die Debatte um einen wissenschaftlichen Aufsatz des evangelischen Theologen *Notger Slenczka* im Jahr 2015 genannt werden, in welchem er dem AT seine »kanonische Geltung in der Kirche« (Slenczka, Notger, Die Kirche und das Al-

Khader bilden manche christliche Leseweisen des AT eine Problematik, welche einen jüdischen Staat Israel aufgrund der alttestamentlichen Landverheißungen rechtfertigt.¹³⁶ *Isaac* wiederum kritisiert, dass einige palästinensische Christ:innen zu sehr Markionist:innen geworden seien und hebt die besondere Herausforderung des christlichen Zionismus hervor:

We read the OT reacting to Christian Zionism and the new challenges we faced after the Nakba and the creation of the modern State of Israel, and so the OT has become a problem for us as Palestinian Christians because our spiritual heritage seems to justify the occupation of our land.¹³⁷

Allerdings betont der evangelische Pastor *Isaac*, dass aus christlicher Perspektive das AT stets durch das NT gelesen werden müsse. Denn in seiner Deutung habe Jesus die Landverheißungen geerbt, nicht das Volk Israel. Bei dem Land handle es sich, so *Isaac* bezugnehmend auf Mt 28,18, um die ganze Erde. Noch klarer werde die Universalisierung des Landes in Röm 4,13 (»Denn die Verheißung, dass er der Erbe der Welt sein sollte, ist Abraham oder seinen Nachkommen nicht zuteilgeworden durchs Gesetz, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens.«). Abraham bekomme *die ganze Welt* als Erbe.¹³⁸

Explizit gegen einen Markionismus spricht sich der pastorale Brief »Reading the Bible Today In the Land of the Bible«¹³⁹ des inzwischen emeritierten Patriarchen *Sabbah* aus. *Sabbah* betont, dass das AT und das NT zusammengehören: »The Old Covenant is the necessary foundation of the New Covenant, and therefore it remains as such.«¹⁴⁰ Insbesondere geht er auch auf den Bund ein. Hier betont er, dass der neue Bund eine Erfüllung des Alten Bundes sei: »The New Covenant fulfills the Old one by bringing it to the peak of perfection.«¹⁴¹ Während die Landverheißungen Teil des Bundes seien, habe sich das Landkonzept weiterentwickelt und könne heute

te Testament, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie XXV. Das Alte Testament in der Theologie [MThSt 119], Leipzig 2013, 83–119, hier: 83) abspricht. Vgl. Schmuck, Andrea/Höftberger, Elisabeth, Systematisch-theologische Überlegungen zur theologischen Bedeutung des Alten Testaments am Beispiel der Slenczka-Debatte, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Hoff, Gregor M. (Hg.), Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen, Innsbruck 2019, 9–34, hier: 9; 17–27.

136 Vgl. Khader, Christian-Jewish Relations, 238.

137 Isaac, Reading the Old Testament, 221.

138 Vgl. Isaac, Palestinian Christians, 5–7.

139 Sabbah, Michel, Reading the Bible Today In the Land of the Bible. Chapter III.3 from the pastoral letter, 1. November 1993, in: Khoury, Rafiq/Zimmer-Winkel, Rainer (Hg.), Christian Theology in the Palestinian Context, Berlin 2019, 325–339.

140 Ebd., 325.

141 Ebd., 329.

nur mehr universal verstanden werden.¹⁴² »The concept of the land had then evolved throughout different stages of revelation, beginning with the physical, geographical, and political concept, and ending with the spiritual and symbolic meaning. The worship of God is no longer linked to a specific land.«¹⁴³

Auch *Munayer* versteht das Land als Teil des Bundes zwischen Gott und den Menschen. Er formuliert vier Grundsätze zum Land: Erstens sei Gott der Schöpfer des Landes, somit könne zweitens das Land nur ein Geschenk sein. Drittens habe Gott das Land als Teil des Bundes gegeben und zwar viertens an alle Menschen. Denn bezugnehmend auf das Buch Deuteronomium betont er, dass das Land nicht nur dem Volk Israel, sondern auch den Edomitern und Moabitern gegeben wurde (Dtn 2,5; 9; 19).¹⁴⁴ Außerdem weist er darauf hin, dass das biblische Land selbst Handlungsmacht inne habe, kein reines Objekt sei und häufig anthropomorphe Charakteristika¹⁴⁵ habe:¹⁴⁶ »[...] (T)he land is a dynamic entity that responds to our actions and behaviour. It is, in fact, a character in the biblical narrative.«¹⁴⁷

Ebenfalls auf die Bedeutung des Landes für christliche Palästinenser:innen geht das *Kairos-Palästina Dokument*¹⁴⁸ aus dem Jahr 2009 ein. Autoren des Dokumentes sind u.a. die Katholiken *Sabbah* und *Khader* sowie der Lutheraner *Raheb* und der Anglikaner *Ateek*. Im Dokument wird die Diskriminierung der Palästinenser:innen aus palästinensischer Perspektive beschrieben (vgl. 1). Dies spiegelt sich auch im Untertitel des Schreibens wieder: »Stunde der Wahrheit: Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen.« Angeklagt wird dabei die Missachtung des Völkerrechts und internationaler Resolutionen von Seiten der Israelis (vgl. 1.2), genauso wie eine fundamentalistische Bibelauslegung, welche den Palästinenser:innen ihre Rechte und ihr Land nehme (vgl. 2.3.3). Denn Israel wird in *Kairos-Palästina* explizit als »unser Land« (1.1.2) bezeichnet: »Heute haben wir in diesem Land drei Religionen – Judentum, Christentum und Islam. Unser Land ist wie alle Länder auf der Welt Gottes Land.« (2.3.1) Jesus Christus habe ein neues Licht auf das AT und seine Themen wie die Verheißungen, die Erwählungen, das Volk Gottes und das Land geworfen (vgl. 2.2.2). Dabei wird auch hervorgehoben, dass das Land eine universale Mission habe: »In dieser Universalität erweitert sich die Bedeutung der Verheißungen, des Landes,

142 Vgl. ebd., 328.

143 Ebd., 331.

144 Vgl. *Munayer*, *Theology of the Land*, 234–237.

145 Bereits hier kann auf die Analyse des Landes mit Hilfe der ANT in Kapitel 8.2.3 verwiesen werden. Darin wird gefragt, inwiefern das Land selbst zum Akteur werden könne, d.h. z.B. ob es selbst zum Handlungsträger wird.

146 Vgl. *Munayer*, *Theology of the Land*, 251.

147 Ebd.

148 *Kairos-Palästina-Dokument*. Die Kapitelangaben des Dokumentes finden sich im Text.

der Erwählung und des Volkes Gottes und schließt die ganze Menschheit ein – angefangen bei allen Völkern, die in diesem Land wohnen.« (2.3)

Während das Dokument insbesondere christliche Palästinenser:innen ansprechen möchte (vgl. Einführung), hat es zu weiterer Aufmerksamkeit für die Situation der Palästinenser:innen in Israel geführt. Gleichzeitig wird das Dokument auch häufig kritisiert. *Kairos-Palästina* unterstütze Inhalte der BDS-Bewegung, verneine die historische jüdische Verbindung zum Land Israel und rationalisiere, trivialisiere und rechtfertige Terrorismus. Hoch problematisch sei ebenfalls die Sprache des Dokumentes.¹⁴⁹ Offen bleibt aber auch, von welcher westlichen christlichen Theologie die Autoren von *Kairos-Palästina* sprechen. Diese wird ohne genaueren Beleg angeklagt. Ebenfalls stellt sich die Frage, mit welcher Methodik die Autoren des Textes biblische Themen bzw. Texte bearbeiten. Das Dokument verzichtet insgesamt gänzlich auf Belege seiner Aussagen. Gleichzeitig wird es aber von palästinensischen Autoren¹⁵⁰ zitiert und als Verweis für die Situation der Palästinenser:innen im Land verwendet.

Eine Theologie des Landes aus palästinensischer Perspektive hebt die Bedeutung von Gerechtigkeit und Frieden für das Land Israel hervor. Gefordert werden beispielsweise eine Gleichberechtigung aller Einwohner:innen des Staates Israel und der palästinensischen Gebiete, eine Befreiung von der Militärokkupation, Freiheit in einem unabhängigen Staat¹⁵¹, eine Lösung der palästinensischen Flüchtlingsfrage, die Ablehnung eines jeglichen Zionismus sowie die Versöhnung zwischen Israelis und Palästinenser:innen.¹⁵² Palästinensische Christ:innen würden daher für die »Theologie eines geteilten Landes« plädieren, d.h. alle Einwohner:innen des Landes teilen unabhängig von Ethnie und Religion die gleichen Rechte, das Land und alle Ressourcen.¹⁵³ Voraussetzung dafür sei, so Ateek bereits im Jahr 1989, die Anerkennung des Rechts auf Selbstbestimmung der Palästinenser:innen sowie die Gründung eines eigenen Staates.¹⁵⁴

149 Vgl. NGO-Monitor, Key Issue: Kairos-Palestine Document. Verfügbar unter: <https://www.ngo-monitor.org/key-issues/kairos-palestine-document/problematic-themes-in-the-kairos-palestine-document/> (10.02.2026); und auch Lowe, Malcolm, The Palestinian »Kairos« Document. A-Behind-The-Scenes Analysis 2010. Verfügbar unter: <https://www.jcrelations.net/article/the-palestinian-kairos-document.pdf> (10.02.2026).

150 Vgl. auch Khader, Theology of the Land, 63; und vgl. Isaac, Palestinian Christians, 17.

151 Vgl. hierzu die Unabhängigkeitserklärung des Staates Palästina aus dem Jahr 1988, in: Raheb, Ich bin Christ, 53–58. Das Dokument wird von Raheb in voller Länge wiedergegeben. Hervorgehoben wird darin die enge Verbindung des palästinensisch-arabischen Volkes mit dem Land Palästina.

152 Vgl. Sabbah, Christian Communities, 230–232.

153 Vgl. Isaac, Palestinian Christians, 18.

154 Vgl. Ateek, An Arab-Israeli's Theological Reflections, 106.

3.3 Herausforderung II: Religion und Politik im Staat Israel

3.3.1 Die Bedeutung von Religion im Staat

Zur Zeit der Gründung des Staates Israel waren insbesondere Vertreter:innen des säkularen Zionismus prägend. Allerdings konnte sich bereits der Zionismus der Gründerzeit nicht vollständig von seinen religiösen Wurzeln trennen: »As a national ideology, religion was indispensable to Zionism as a marker of boundaries and a mobilizing force.«¹⁵⁵ Dies zeigte sich insbesondere daran, dass die Suche nach Land für die Gründung eines jüdischen Staates außerhalb Palästinas Widerstand hervorrief. So beispielsweise der später als »Uganda Plan« erinnerte Versuch von Herzl, ein Angebot von *Joseph Chamberlain* anzunehmen, Jüd:innen in Kenia anzusiedeln. Dieser wurde am Zionistenkongress 1903 auf das Heftigste abgelehnt. Denn nur das historische Land Israel könne ausreichend Gefühle in einer größeren Masse von Jüd:innen hervorrufen.¹⁵⁶ Grundlegende Intention der Gründer:innen-generation des Zionismus war keineswegs die Bildung eines religiösen Staates, sondern vielmehr wurde der Zionismus als eine säkulare Bewegung abseits einer religiösen Identität verstanden. So war beispielsweise auch Herzl, im Allgemeinen als Gründungsvater des modernen Zionismus verstanden, kein religiöser Mann.¹⁵⁷

Zur Gegnerschaft des Zionismus zählten anfänglich u.a. die damals bedeutenden religiösen Autoritäten. Die Befürwortung der Immigration von Jüd:innen nach Israel wurde als frühzeitiger Versuch das Kommen des Messiah zu erzwingen verstanden. Ebenso bestand die Befürchtung, dass ein säkularer Staat ihre religiöse Führung untergraben könnte. Erst eine Übereinkunft mit *David Ben-Gurion* führte zur gemäßigten Unterstützung des Staates durch die religiösen Autoritäten. Die »Status quo« Vereinbarung¹⁵⁸ von 1947 sollte die Beziehung zwischen Religion und Staat regeln. In Folge gehörten zum religiösen Bereich folgende Angelegenheiten: die Regulierung des Sabbat, Ehe, Scheidung, Kashrut (Einhaltung der Speisegebote) sowie eine gewisse Einflussnahme in die Regelungen religiöser Bildung.¹⁵⁹

155 Ben-Porat, Guy, *Between State and Synagogue. The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge 2013, 29. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511843808>.

156 Vgl. ebd., 30.

157 Vgl. Wharton, Laura, *Zionism, Judaism and the State of the Jews*, in: *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics & Culture* 20/21 (4/1) (2015) 75–83, hier: 75.

158 Ben-Gurion, David, *Status-Quo Agreement*. June 19, 1947, in: Rabinovich, Itamar/Reinharz, Jehuda (Hg.), *Israel in the Middle East. Documents and Readings on Society, Politics, and Foreign Relations, pre-1948 to the Present*, Waltham, Massachusetts 2008, 58f.

159 Vgl. Wharton, *Zionism*, 77.

Bei der Staatsgründung wurden zahlreiche religiöse jüdische Ideen aufgegriffen. So wird in der Unabhängigkeitserklärung¹⁶⁰ explizit von der Gründung eines »jüdischen« Staates gesprochen. Das Land Israel habe die »spiritual, religious and political identity«¹⁶¹ des jüdischen Volkes geprägt. Die dominanten Grundsätze bei der Staatsgründung seien, so *Stephan Sharot*, von der säkularisierten Form traditioneller religiöser Ideen geprägt gewesen. Nationale Symbole des neuen israelischen Staates werden aus der religiösen Tradition übernommen.¹⁶² Dabei sei es beispielsweise aus säkular zionistischer Sichtweise schwierig gewesen, die Sakralisierung des Landes vom sakralen Status innerhalb einer traditionell religiösen Perspektive zu differenzieren. Ebenfalls finden sich Ausdrücke wie »Wiedergeburt«, »Erlösung«, »verlorene Generation der Sklaverei« etc. in den Schriften der zionistischen Pioniere. Biblische Texte seien als Erzählung der glorreichen Vergangenheit des israelischen Volkes herangezogen worden, um das jüdische Recht auf Besiedelung des Landes zu erklären. So werde der Sieg über die arabischen Gegner:innen als eine Aktualisierung der biblischen Erzählungen interpretiert.¹⁶³

Der säkulare Zionismus sei laut *Guy Ben-Porat* geprägt gewesen von einem messianischem Enthusiasmus und übernommenen religiösen Symbolen. Die von den Zionist:innen transferierte und neugeprägte hebräische Kultur und Zivilreligion gründet auf einer Neuinterpretation religiöser Texte und geborgter traditioneller jüdischer Kultur:¹⁶⁴ »The Bible and Jewish religious tradition, after selection and reinterpretation, provided for Zionism a narrative of continuity of nationhood, connection to the land, culture, and a calendar for national life.«¹⁶⁵ Die neue Zivilreligion betont insbesondere die Einheit aller Jüd:innen, die Zentralität des Holocausts und die jüdische Gemeinschaft als eine isolierte Nation im Konflikt mit einer feindlichen Welt.¹⁶⁶

In den folgenden Jahren kommt es zu einem erstarkten Stellenwert von Religiosität in Israel. Während anfänglich eher Immigration aus einem säkularen Europa überwog, folgten anschließend an den Zweiten Weltkrieg und die Staatsgründung stärkere Immigrationswellen aus der traditionell geprägten asiatischen und nord-

160 Provisional Government of Israel, Declaration of Independence 1948. Verfügbar unter: <https://m.knesset.gov.il/en/about/pages/declaration.aspx> (10.02.2026).

161 Ebd.

162 Vgl. Sharot, Stephen, *Judaism in Israel: Public Religion, Neo-Traditionalism, Messianism, and Ethno-Religious Conflict*, in: Beckford, James A./Demerath III, N. J. (Hg.), *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, Los Angeles u.a. 2007, 670–696, hier: 672. <https://doi.org/10.4135/9781848607965.n33>.

163 Vgl. ebd., 676.

164 Vgl. Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 31.

165 Ebd.

166 Vgl. Sharot, *Judaism in Israel*, 689.

afrikanischen Bevölkerung.¹⁶⁷ Der Staat wurde in den folgenden Jahren tendenziell stärker religiös geformt. Religiöse Parteien nahmen eine zentralere Position in der Regierung ein.¹⁶⁸ Dadurch bleibt die Religionszugehörigkeit ein entscheidender Faktor in der politischen und ethnisch-nationalen Trennung zwischen jüdischen und arabischen Israelis.¹⁶⁹

Im Staat Israel existiert heute Religionsfreiheit, aber keine Trennung von Staat und Religion. Bedeutend für das Verständnis der jüdischen Religion im israelischen Staat ist die Auffassung, dass jüdische Religion und jüdische Nation nicht voneinander getrennt werden können. Es gebe keine signifikante Unterstützung innerhalb des jüdischen Volkes für eine Trennung einer nationalen Identität von allen religiösen Traditionen.¹⁷⁰ In Bezug auf den Umgang mit der Trennung zwischen Religion und Staat könne zwischen zwei Phasen unterschieden werden: In der ersten Phase bis 1977 dominierte v.a. eine Politik, welche klare Entscheidungen zwischen religiösen und säkularen Dimensionen vermied sowie die Lösung von Disputen dezentralisierte und auf eine lokale Ebene verschob. Grundsätzlich wäre, so *Asher Cohen*, eine Trennung von Religion und Staat in dieser Phase möglich gewesen. In der zweiten Phase ab 1977 kam erstmalig die Likud-Partei in die Regierung. Insbesondere die Frage »wer Jude ist« und die Bedeutung des jüdischen Sabbats führten zu größeren Auseinandersetzungen.¹⁷¹

Das Rückkehrgesetz¹⁷², welches 1950 von der Knesset verabschiedet wird, gibt allen Jüd:innen das Recht auf Immigration in den Staat Israel, vermeidet jedoch eine genaue Definition, wer als Jüd:in gilt. Während unter orthodoxem jüdischen Gesetz jemand Jüd:in ist, der eine jüdische Mutter hat oder unter orthodoxer Aufsicht zum Judentum konvertierte, wird im Rückkehrgesetz eine ethnisch-kulturelle Definition vorrangig. In zionistischer Perspektive war alleine die Immigration nach Israel die Aufnahmebedingung für das jüdische Kollektiv. Erst der Zusatz zum Rückkehrgesetz 1970¹⁷³ definiert eine:n Jüd:in als jemand, der eine jüdische Mutter hat oder konvertiert ist und nicht Mitglied einer anderen Glaubensgemeinschaft. Die offizielle Definition, wer als Jüd:in gilt, wird somit restriktiver und an die orthodoxe Definition angelehnt.¹⁷⁴ Da jedoch diese Definition für die Ziele der zionistischen Bewe-

167 Vgl. Wharton, *Zionism*, 78.

168 Vgl. ebd., 75.

169 Vgl. Sharot, *Judaism in Israel*, 670.

170 Vgl. Cohen, *Religion*, 3.

171 Vgl. ebd., 10–12.

172 Knesset, *Israel's Basic Laws: The Law of Return 1950*. Verfügbar unter: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/israel-s-law-of-return> (10.02.2026).

173 Ebd., Amendment No. 2 5730–1970*.

174 Hier zeigt sich besonders die Problematik in der Klärung und Frage, wer Jüd:in ist und wer als Jüd:in im Staat Israel gilt. Denn gerade durch die Anwendung der halachischen Definition und der anschließenden Erweiterung durch die Familienklausel entstehen eine Reihe an

gung, d.h. die Beibehaltung der jüdischen Majorität im Staat Israel, zu eng gesetzt war, wurde sie in Folge durch die Familienklausel erweitert.¹⁷⁵ Diese bezieht sich auf die nicht-jüdischen Familienmitglieder einer:s Jüd:in. Ehepartner:innen einer:s Jüd:in, Kinder, Enkelkinder und deren Ehepartner:innen dürfen nach Israel immigrieren und bekommen die israelische Staatsbürgerschaft.¹⁷⁶

Grundsätzlich existiert in Israel heute ein gleichzeitiger Prozess der Säkularisierung und De-Säkularisierung. Besonders zeige sich, so *Ben-Porat*, die Säkularisierung im Alltagsleben in Israel.¹⁷⁷ Damit könne als Säkularisierung in Israel der abnehmende Einfluss des Oberrabbinats und des orthodoxen Establishments auf das Alltagsleben bezeichnet werden.¹⁷⁸ Innerhalb der jüdischen Majorität bestehe ein allgemeiner Konsens, dass Israel ein »jüdischer Staat« sei und auch bleiben müsse. Dies garantiere die bleibende Bedeutung von Religion im öffentlichen Leben. Aufgrund des Säkularisierungsprozesses in Israel entscheiden Israelis selbst, wie sie den Sabbat verbringen, was und wie sie essen und in welcher Form Rituale und Zeremonien in ihrem Leben einen Platz einnehmen.¹⁷⁹ Auch Israelis, welche sich eher der religiösen Richtung zuordnen, haben inzwischen eine offenere Einstellung zur säkularen Welt. Beispielsweise erweist sich dies in ihrem Zugang zu Literatur, Kunst, Kino, aber auch zur Konsumkultur.¹⁸⁰

Gleichzeitig könne neben Formen der Säkularisierung in Israel auch ein Wiedererstarken des Religiösen beobachtet werden: Säkulare und traditionelle Jüd:innen, die vermehrt religiöse Riten in ihr Leben integrieren, das Auftreten einer neuen und starken ultra-orthodoxen Partei sowie ein zionistisches Wiederaufleben durch religiöse Jüd:innen. Die Bewegung »Hazarah be-teshuvah« motivierte Jüd:innen zu einer Rückkehr zu einem religiösen Leben insbesondere nach dem Jom-Kippur-Krieg. Große Bedeutung für den religiösen Aufschwung unter den Mizrahim hat die SHAS-Partei inne. Diese gewann ab den 1980er Jahren an Bedeutung und warb

Fragestellungen und Herausforderungen. Der Staat bestimmt eine Zugehörigkeit, die häufig diametral zur eigenen Selbstbestimmung steht. Dadurch entstehen neue Identitätsfragen, der Staat greift fundamental in die Rechte seiner Bewohner:innen ein. An dieser Stelle kann auf diese Problematik jedoch nicht ausführlicher eingegangen werden.

175 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 60f.

176 Vgl. Cohen, Religion, 13. Diverse orthodoxe Parteien in Israel streben eine weitere Einengung der Definition an, sodass nur mehr eine halachische Konvertierung zählen soll. Denn momentan werden in die Definition auch Konvertit:innen eingeschlossen, die in einem nicht-orthodoxen Prozess zum Judentum konvertieren; vgl. Peled/Peled, Religionization, 61.

177 Vgl. Ben-Porat, Between State and Synagogue, 50.

178 Vgl. Karayanni, Michael, Religion and State among the Palestinian-Arabs in Israel: A Realm of »Their« Own, in: Israel Studies 27 (2) (2022) 7–23, hier: 14. <https://doi.org/10.2979/israelstudies.27.2.03>.

179 Vgl. Ben-Porat, Between State and Synagogue, 28.

180 Vgl. ebd., 50.

für eine Rückkehr zur Tradition gegen die Säkularisierung. Eine jüngere (national-)religiöse zionistische Generation entstand nach dem Krieg von 1967, bestärkt durch die Lehren des Rabbiners *Zvi Yehuda Kook*.¹⁸¹ Aus seinen Schülern entstand die rechte Bewegung *Gush Emunim* (»Block der Gläubigen«). Diese ist ein Versuch der religiösen Zionist:innen, einen Anspruch auf Führung zu etablieren sowie die Themen Religion, Politik und Gebietsansprüche miteinander zu koppeln.¹⁸² Die Entwicklung eines nationalreligiösen Zionismus (und hier insbesondere die nationalreligiöse Siedlerbewegung) ist heute zentral für viele aktuelle politischen Entwicklungen¹⁸³ im Staat Israel.¹⁸⁴

Obwohl es im Staat Israel offiziell keine Staatsreligion gibt, wird der Staat formell als »jüdisch« bezeichnet,¹⁸⁵ auch wenn 13 weitere offiziell anerkannte religiöse Gemeinschaften existieren: Neben dem Judentum sind dies der Islam, das Drusentum, die Bahai-Religion und 10 christliche Gemeinschaften. Jede der Religionsgemeinschaften hat sein Recht, eigene Gerichte zu etablieren und ihre religiösen Richtlinien in Hinblick auf den Personenstand zu befolgen. Grundsätzlich zeige sich aber, so *Michael Karayanni*, dass die Diskussion über Religion und Staat in der Fachliteratur hauptsächlich jüdisch zentriert ist.¹⁸⁶ Die gerichtliche Autorität religiöser Normen ist eng mit dem jüdischen Charakter des Staates verknüpft. Dementsprechend schwierig ist es für das konservative Judentum oder das Reformjudentum, in Israel offiziell anerkannt zu werden. Begründet wird dies damit, dass eine Anerkennung die jüdische Einheit gefährden würde. Im Gegensatz dazu gehören palästinensisch-arabische religiöse Institutionen nicht zum öffentlichen Bereich. Nicht-jüdische Institutionen werden relativ schnell anerkannt, bekommen allerdings im Gegensatz zu jüdischen Einrichtungen wenig bis keine finanzielle Unterstützung. Die Frage, ob jemand muslimisch, christlich oder Drus:in ist, hat für den israelischen Staat keine Bedeutung, sondern wird als interne Angelegenheit der jeweiligen Religionsgemeinschaft verstanden.¹⁸⁷

181 Auf die Entwicklung eines nationalreligiösen Zionismus wird in Kapitel 5.2.3 explizit eingegangen.

182 Vgl. Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 44–46.

183 Zu aktuellen politisch-religiösen Entwicklungen s. Kapitel 3.3.3.

184 Nach der erneuten Regierungsbildung von *Benjamin Netanjahu* mit Ende 2022 sind nun auch rechtsextreme Vertreter:innen des religiösen Zionismus in dieser beteiligt. Vgl. Schneider, Richard C., *Die Handwerker Gottes: Wie denken die radikalen Siedler, die die Ankunft des Messias in Israel herbeizwingen wollen?* 30.07.2023. Verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/international/die-handwerker-gottes-wie-denken-die-radikalen-siedler-die-ankunft-des-messias-in-israel-herbeizwingen-wollen-ld.1747677> (10.02.2026).

185 Vgl. Sharot, *Judaism in Israel*, 67f.

186 Vgl. Karayanni, *Religion and State*, 7f.

187 Vgl. ebd., 10f.

Der Status Quo in Israel wird u.a. von Reformjudentum (Israelis Movement for Progressive Judaism) und dem konservativen Judentum (Masorti) stark kritisiert. Sie fordern religiöse Pluralität. Das Reformjudentum wurde in Israel 1958 etabliert und setzt sich insbesondere für die freie Religionsausübung sowie für die Gleichberechtigung der Geschlechter ein. Das konservative Judentum, in Israel 1979 gegründet, ermöglicht religiöse Dienste für die Allgemeinheit, inklusive Eheschließungen und anderer Zeremonien, welche vom orthodoxen Oberrabbinat und auch vom Staat nicht anerkannt werden. Während die jeweiligen reformjüdischen und konservativen Gemeinschaften relativ klein bleiben und sich hauptsächlich mit Immigrant:innen aus englischsprachigen Ländern zusammensetzen, erhalten sie Stärkung durch ihre verwandten Gemeinschaften in den USA. Damit können sie weiterhin ihren Status verteidigen sowie ohne staatliche finanzielle Unterstützung arbeiten.¹⁸⁸

Viele jüdische Israel:innen halten vereinzelte religiöse Riten ein, ohne auf ihre theologische Bedeutung oder auch auf religiöse Übereinstimmung zu achten.¹⁸⁹ So stellt für manche die Ausübung ursprünglich religiöser Rituale eine eingeübte Handlungsweise dar, welche die eigene nationale jüdisch-israelische Identität ausdrückt.¹⁹⁰ Ebenfalls gibt es auch bestimmte religiöse Regulierungen, welche für den gesamten israelischen Staat gelten: Der Samstag (»Sabbat«) wurde als Ruhetag bestimmt, an welchem Geschäfte und öffentliche Einrichtungen schließen müssen. Ebenfalls existiert die Befolgung von jüdischen Speisevorschriften in öffentlichen Institutionen und das orthodoxe Monopol über Begräbnisse, Hochzeiten und Scheidungen.¹⁹¹ Diese Regelung wurde aus dem »Status Quo Brief« der zionistischen Jewish Agency Executive an die nicht-zionistische Agudat Yisrael in den Staat Israel übernommen.¹⁹² Insbesondere hier erweist sich die fehlende Trennung von Religion und Staat: Ehe und Scheidung werden nach den Regeln der Tora bzw. für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften nach deren eigenen Gesetzen geschlossen. In Hinblick auf den Personenstand gilt also religiöses Gesetz als staatliches Gesetz.¹⁹³

3.3.2 Staat Israel: jüdisch und demokratisch

Bereits in der Gründungszeit zeigt sich eine grundlegende Spannung im Kern der zionistischen Idee: der Staat sollte *jüdisch* und *demokratisch* sein.¹⁹⁴ Bis heute ist die

188 Vgl. Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 42.

189 Vgl. ebd., 49.

190 Vgl. Sharot, *Judaism in Israel*, 678.

191 Vgl. Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 32.

192 Vgl. Peled/Peled, *Religionization*, 58.

193 Vgl. Cohen, *Religion*, 14.

194 Vgl. Taub, Gadi, *Jüdisch versus demokratisch? Oder: Die Sehnsucht nach einem »legitimen« Nationalstaat*, in: Dachs, Gisela (Hg.), *Jüdischer Almanach, Israel 2008*, 117–126, hier: 117.

Gründung des modernen israelischen Staates 1948 als »jüdischer« Staat ausschlaggebend für die Bedeutung von Religion in der Öffentlichkeit.¹⁹⁵

Somewhat paradoxically the prominence of public religion in Israel followed from the goal of the most important Jewish groups in the Zionist settlement in Palestine and the establishment of the state to create a Jewish society in which a secularized nationalism would replace religion as identity and culture.¹⁹⁶

Der größte Teil der jüdischen Bevölkerung identifizierte sich damit als »jüdisch« auf einer ethnisch-nationalen und nicht einer rein religiösen Dimension.¹⁹⁷ Israels »jüdische« Identität führte in den letzten Jahrzehnten zu häufigen politischen Spannungen. Ein Höhepunkt war die Verabschiedung des Grundgesetzes »Basic Law: Israel the Nation-State of the Jewish People«¹⁹⁸ im Jahr 2018.¹⁹⁹ Das Gesetz richtet sich gegen Forderungen aus der palästinensisch-arabischen Gemeinschaft, den Staat Israel als einen Staat aller Bürger:innen und nicht als einen jüdischen Staat zu definieren. Ebenfalls steht dies auf der Agenda der meisten arabischen Parteien.²⁰⁰

Als erstes Prinzip des Grundgesetzes wird, die Unabhängigkeitserklärung²⁰¹ von 1948 wiederholend, einleitend formuliert: »The Land of Israel is the historical homeland of the Jewish People, in which the State of Israel was established.«²⁰² Damit wird das biblische Land Israel (»Eretz Yisra'el«) als historische Heimat des jüdischen Volkes bezeichnet. Der Staat Israel wird der Ort, in welchem die Jüd:innen ihr Recht auf politische Selbstbestimmung ausüben.²⁰³ Während das Gesetz explizit das Recht auf Selbstbestimmung für die jüdische Bevölkerung darlegt, wird gleichzeitig hervorgehoben, dass dies »einzigartig« für das jüdische Volk sei. Auf diese Weise wird die politische Existenz der Palästinenser:innen als nationale

195 Vgl. Sharot, *Judaism in Israel*, 673.

196 Ebd.

197 Vgl. ebd.

198 20. Knesset, Basic Law: Israel – The Nation State of the Jewish People 2018. Verfügbar unter: <https://main.knesset.gov.il/EN/activity/Documents/BasicLawsPDF/BasicLawNationState.pdf> (10.02.2026).

199 Vgl. Yadgar, Yaacov, *Israel's Jewish Identity Crisis. State and Politics in the Middle East*, Cambridge 2020, 82. <https://doi.org/10.1017/9781108773249>.

200 Vgl. Waxman, Dov/Peleg, Ilan, *The Nation-State Law and the Weakening of Israeli Democracy*, in: *Israel Studies* 25 (3) (2020) 185–200, hier: 187. <https://doi.org/10.2979/israelstudies.25.3.16>.

201 Provisional Government of Israel, Declaration of Independence.

202 20. Knesset, Basic Law: Israel, 1a.

203 Vgl. Karayanni, *Religion and State*, 10.

Gruppierung verneint, unabhängig davon, ob diese innerhalb oder außerhalb des Staates Israel leben.²⁰⁴

Das Grundgesetz bietet allerdings keine positive Bestimmung israelischer Werte und Prinzipien, welche eine Charakterisierung und Identifikation des Staates als »jüdisch« differenziert erklären würde. Vielmehr findet sich darin eine negative Konstruktion einer jüdisch-zionistischen Nation, die aufgrund einer Widerlegung der palästinensischen Forderung als Nation anerkannt zu werden, dargelegt wird. Das Gesetz verschriftlicht die bis dahin großteils unausgesprochene Präferenz von Jüd:innen über Nicht-Jüd:innen in Israel.²⁰⁵ So äußern *Dov Waxman* und *Ilan Peleg* die Befürchtung, dass durch die rechtliche Definition des jüdischen Charakters des Staates Israel dieser in Zukunft von Richter:innen in ihrer jeweiligen Gesetzgebung berücksichtigt werden müsse.²⁰⁶

Die Motivation des Gesetzes wird von seinen Kritiker:innen als überflüssig beschrieben, da es nur die »foundational notion of the (Zionist) politics of the State of Israel«²⁰⁷ festschreibe und damit das Offensichtliche festhalte. Gleichzeitig hebe es allerdings die Bedeutung des »jüdischen« über das »demokratische« Charakteristikum eindeutig hervor. Auf diese Weise bilde das Gesetz gleichzeitig auch eine Zeitenwende.²⁰⁸ Obwohl die zweite Fassung des Grundgesetzes noch den Staat als demokratisch bezeichnet, wird dies in der Endfassung des Gesetzes gestrichen. Damit erwähnt das Grundgesetz, welches von der Knesset verabschiedet wurde, das demokratische Prinzip nicht.²⁰⁹ In der Akzentuierung des »jüdischen« Prinzips wird erneut die bereits jahrzehntelange Spannung zwischen den beiden grundlegenden Prinzipien des Staates Israel betont. Denn diese Verpflichtung auf beide Prinzipien wurde, wenn auch nicht explizit, zuvor in der Unabhängigkeitserklärung festgelegt.²¹⁰

Im Grundgesetz finden sich ebenfalls eine Reihe an Wiederholungen bereits etablierter Gesetze: Beispielsweise werden die offiziellen Symbole genannt, der hebräische Kalender wird als offizieller Staatskalender fixiert, der Samstag (»Sabbat«) und die jüdischen Feiertage werden als staatliche Ruhetage eingesetzt und das Rückkehrgesetz wird betont. Höchst problematisch, so *Yaacov Yadgar*, sei jedoch die Präferenz des jüdischen über das demokratische Prinzip, genauso wie die Bestimmung

204 Vgl. Agbaria, Ayman, *The Nation-State Law, Populist Politics, Colonialism, and Religion in Israel. Linkages and Transformations*, in: JES 56 (3) (2021) 347–362, hier: 356f. <https://doi.org/10.1353/ecu.2021.0022>.

205 Vgl. Yadgar, *Israel's Jewish Identity Crisis*, 83.

206 Vgl. Waxman/Peleg, *The Nation-State Law*, 188f.

207 Yadgar, *Israel's Jewish Identity Crisis*, 85.

208 Vgl. ebd., 85f.

209 Vgl. ebd., 98.

210 Vgl. Waxman/Peleg, *The Nation-State Law*, 191.

jüdischer Nationalität durch die Negation palästinensischer Nationalität.²¹¹ Darüber hinaus wird im siebten Artikel ausdrücklich die Entwicklung jüdischer Siedlungen als nationaler Wert verstanden.²¹² Damit sieht das Grundgesetz das Land Israel als einen Ort der Expansion und wird dadurch zu einem Territorium, welches, so *Ayman Agbaria*, »needs to be conquered to reclaim a promised land to be utilized for colonial exploitation.«²¹³

Für *Yadgar*, Professor für Israel Studies an der Universität Oxford, drückt das Gesetz den Status von arabischen Israel:innen als Bürger:innen zweiter Klasse aus.²¹⁴

Put simply, the law aims to give a legal, constitutional green light for the (undemocratic) preference of one group (Jews) over another (Palestinian-Arabs) or, to reverse the point of view, the discrimination against the latter in the name of preserving the »national rights« of the former.²¹⁵

Gleichzeitig zeigt die heftige Debatte um das im Jahr 2018 verabschiedete Gesetz die Lebendigkeit der israelischen Demokratie. So stimmten 66 Mitglieder der Knesset dafür, 55 dagegen. Dies verweist auf eine weiterhin starke Opposition, welche einen großen arabischen Block in der Knesset beinhaltet. Ebenfalls existieren in Israel eine freie Presse, die kontinuierlich die Regierung und den Premierminister kritisiert und über ihre Aktivitäten berichtet, sowie eine unabhängige und mächtige Justiz.²¹⁶

3.3.3 Politisch-religiöse Entwicklungen nach Oktober 2023

Obwohl der Zuschnitt dieser Arbeit in einer theologischen Perspektive auf Land und Staat Israel besteht, müssen dabei aktuelle politische Ereignisse ebenso einbezogen werden wie religiöse Entwicklungen. Nur dann kann an einer theologischen Analyse des Konzeptes »Land« gearbeitet werden. Besonders ein Ereignis hat die theologischen, gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen grundlegend verändert: der 7. Oktober 2023 sowie der darauf folgende Krieg. Im Folgenden wird ein kurzer, aber keineswegs umfassender, Überblick skizziert:

211 Vgl. *Yadgar*, *Israel's Jewish Identity Crisis*, 86f.

212 20. Knesset, *Basic Law: Israel*, Art. 7.

213 *Agbaria*, *The Nation-State Law*, 356.

214 Vgl. *Yadgar*, *Israel's Jewish Identity Crisis*, 94.

215 Ebd., 97.

216 Vgl. *Waxman/Peleg*, *The Nation-State Law*, 192.

Der 7. Oktober 2023 gilt als eines der einschneidendsten Ereignisse²¹⁷ innerhalb der Geschichte des Staates Israel, der Region Palästina sowie für Jüd:innen weltweit. An diesem Tag verübte die Hamas einen Terrorangriff auf israelische Wohngebiete im westlichen Negev. Der israelische Schutz dieser Gebiete versagte.²¹⁸ Rund 1200 Menschen wurden getötet, mehr als 4000 Menschen verletzt und 251 Menschen (Männer, Frauen und Kinder) wurden von der Hamas als Geiseln genommen.²¹⁹ Kurz darauf begann die israelische Armee zuerst damit, das eigene israelische Staatsgebiet zu sichern, um anschließend ab Ende Oktober 2023 im Rahmen einer Bodenoffensive gegen die Hamas im Gazastreifen vorzugehen.²²⁰ Der bewaffnete Konflikt breitete sich in den folgenden zwei Jahren aus u. a. auch in den Südlibanon, da sich die islamistische Hisbollah mit der Hamas solidarisiert hat.²²¹

In den letzten zwei Jahren wurde ein Teil der Geiseln im Rahmen von Verhandlungen freigelassen oder bei israelischen Militäraktionen gerettet, zahlreiche Geiseln sind jedoch im Gazastreifen gestorben bzw. getötet worden.²²² Im Rahmen der israelischen Militäroffensive sind mehr als 70.000 Palästinenser:innen²²³ im Gazastreifen getötet und zahlreiche weitere verletzt worden. Ein Großteil der Bevölkerung im Gazastreifen musste mehrmals wegen der Kämpfe ihre Häuser und Wohnungen verlassen und in Evakuierungsgebiete fliehen. Die humanitäre Lage im

217 Dazu *Dan Diner*: »Israel wird nicht mehr das sein, was es gewesen war.« Diner, Dan, Sie stellen den Israelis den Vernichtungstod in Aussicht. Angriff der Hamas. 24.10.2023. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/israel-krieg-hamas-stellen-israelis-den-vernichtungstod-in-aussicht-19265630.html> (10.02.2026). Der 7. Oktober wird als »schwarzer Schabbat«; als »Zivilisationsbruch« als »Nine Eleven« von Israel bezeichnet. Kopp, Matthias, Für eine Zweistaatenlösung 2.0. Perspektiven im Nahostkonflikt, in: HerKorr 78 (1) (2024) 20–22, hier: 20.

218 Vgl. Diner, Israelis.

219 Vgl. BBC News, Who are the released hostages? 10.10.2025. Updated 04.12.2025. Verfügbar unter: <https://www.bbc.com/news/articles/cpvl9k4mw8no.amp> (18.02.2026).

220 Vgl. beispielsweise Grosse, Gregor, Was Israels Armee in Gaza bislang militärisch erreicht hat. Bodenoffensive in Nahost. 27.11.2023. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/israel-krieg/bodenoffensive-was-israels-armee-in-gaza-bisher-erreicht-hat-19343376.html> (10.02.2026).

221 Vgl. Osius, Anna, Droht ein neuer Krieg im Libanon? 27.11.2025. Verfügbar unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/asien/jahrestag-waffenstillstand-israel-hisbollah-100.html> (17.02.2026).

222 Vgl. Meyer, Colin Ivory/Rogmann, Jana, Was wir über die verbleibenden israelischen Geiseln wissen. 09.10.2025. Verfügbar unter: <https://www.zeit.de/politik/ausland/2025-10/geiseln-gazastreifen-israel-hamas-nahostkrieg> (18.02.2026).

223 BMJ, Israel accepts Gaza death toll of 70.000, but experts say true number is much higher. 05.02.2026. Verfügbar unter: <https://www.bmj.com/content/392/bmj.s239> (17.02.2026).

Gazastreifen gilt als katastrophal. Die israelische Kriegsführung wird international stark kritisiert.²²⁴

Der Konflikt bleibt weiter aktuell.²²⁵ Erst im Oktober 2025 wurde basierend auf einem Friedensabkommen ein Waffenruheabkommen zwischen Israel und der Hamas geschlossen.²²⁶ Beide Seiten werfen seither der jeweiligen anderen Seite Brüche des Abkommens zum Waffenstillstand vor. Das Friedensabkommen sieht u.a. eine vollständige Entwaffnung der Terrororganisation Hamas vor, sowie einen Rückzug des israelischen Militärs aus weiten Teilen des Gazastreifens. Beides ist bisher nicht erfolgt.²²⁷

Im Folgenden werden einige der politisch-religiösen Entwicklungen seit Oktober 2023, die für diese Arbeit relevant sind, aufgegriffen:

(1) *Anstieg des weltweiten Antisemitismus*: Nach erster, weltweiter Betroffenheit²²⁸ über den Terrorangriff der Hamas haben sich sehr bald auch ganz unterschiedliche Deutungen des 7. Oktobers sowie Reaktionen auf die anschließende israelische Gegenwehr und Bodenoffensive im Gazastreifen entwickelt.²²⁹ Seit dem 7. Oktober gibt es weltweit einen hohen Anstieg an antisemitischen Übergriffen und Aussagen:²³⁰

224 Vgl. z.B. Die Zeit, Israel. Waffenstillstand in Gaza. Verfügbar unter: <https://www.zeit.de/thema/israel> (04.02.2026); sowie: Hondl, Kathrin, Kommissionsbericht. UN werfen Israel Genozid im Gazastreifen vor. 16.09.2025. Verfügbar unter: <https://www.tagesschau.de/ausland/asien/israel-gaza-kommissionsbericht-un-100.html> (04.02.2026).

225 Stand Mitte Februar 2026.

226 Vgl. z.B. Sterkl, Maria, Waffenruhe in Gaza bleibt fragil. Nahostkonflikt. 20.10.2025. Verfügbar unter: <https://www.derstandard.at/story/3000000292829/waffenruhe-in-gaza-bleibt-fragil> (04.02.2026).

227 Vgl. Böhmer, Daniel-Dylan, Nun entscheidet sich, ob der Frieden in Gaza eine Zukunft hat, 16.02.2026. Verfügbar unter: <https://www.welt.de/politik/ausland/article6991ac31fafi5b2611162fef9/phase-2-nun-entscheidet-sich-ob-der-frieden-in-gaza-eine-zukunft-hat.html> (17.02.2026).

228 Vgl. Waldo, Cleary u.a., International Reactions to the Hamas Attack on Israel. Policy Analysis. 11.10.2023. Verfügbar unter: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/international-reactions-hamas-attack-israel> (10.02.2026).

229 Vgl. Garcia Casas, Luis/Walter, Jan D., Nahostkonflikt: Die internationale Kritik an Israel nimmt zu. 04.11.2023. Verfügbar unter: <https://www.dw.com/de/intervention-in-gaza-die-internationale-kritik-an-israel-nimmt-zu/a-67301693> (10.02.2026).

230 Vgl. beispielsweise für Österreich: Martino, Antonio, Jahresbericht und Antisemitismusstudie 2024. Verfügbar unter: https://www.bmi.gv.at/magazin/2025_07_08/04_Jahresbericht_und_Antisemitismusstudie_2024.aspx (10.02.2026); für Deutschland: Bundesverband der Recherche- und Informationsstellen Antisemitismus e.V., Antisemitische Vorfälle in Deutschland 2023. Jahresbericht. Verfügbar unter: https://report-antisemitism.de/documents/25-06-24_RIAS_Bund_Jahresbericht_2023.pdf (10.02.2026); für die USA: Chavez, Nicole, ADL records more than 3,200 antisemitic incidents since start of Israel-Hamas war. 11.01.2024. Verfügbar unter: <https://edition.cnn.com/2024/01/10/us/adl-antisemitism-reports-soar-reaj/in>

[...] aber daß sich der nackte Judenhaß, die Fratze des Antisemitismus, einmal wieder so unverstellt zeigen würde, dies in Deutschland, in Westeuropa, an amerikanischen Universitäten und anderswo, dies ist eine Erfahrung, die alles, was mir als verbürgt und gesichert galt, in Frage stellt.²³¹

Aus der Perspektive der Antisemitismusforschung konstituieren Ereignisse wie der Nahostkonflikt oder auch Proteste gegen Coronamaßnahmen »Gelegenheitsstrukturen für antisemitisches Sprechen und Handeln«²³². Antisemitische Bedrohungen werden »radikalisiert und brutalisiert«²³³, somit zeige sich, so Volker Beck, ein »Allzeithoch des Antisemitismus«²³⁴. Israelbezogener Antisemitismus ist salonfähig geworden.²³⁵ Der Staat Israel diene als »Projektionsfläche antisemitischer Vorurteile«²³⁶. Auch komme es mehr und mehr zu einer Täter-Opfer-Umkehr. So urteilt beispielsweise Ralf Fücks in der FAZ im Dezember 2023: »Israel hat den Kampf um die internationale öffentliche Meinung weitgehend verloren. Allzu gut passen die bruchstückhaften Informationen aus Gaza in das tief verwurzelte Bild von Israel als Täter, den Palästinensern als Opfer.«²³⁷

(2) *Das Verhältnis von Land und Staat Israel*: Der 7. Oktober war nicht nur ein Sabbat, sondern auch das Datum des Festes Simchat Tora, das Freudenfest der Tora. Für Diner ist es in diesen Tagen zu einer sicherheitspolitischen Unterscheidung zwischen Westjordanland und westlichem Negev gekommen:

dex.html (10.02.2026); sowie auch: Schmoll, Heike, Antisemitische Vorfälle steigen weltweit. 07.05.2025. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/juedische-diasporagemeinden-antisemitische-vorfaelle-steigen-weltweit-110462045.html> (10.02.2026).

231 Grünbein, Durs, Ungeheuerlich, diese Kälte. 10.11.2023. Verfügbar unter: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/durs-gruenbein-antisemitismus-deutschland-1.6301449?reduced=true> (10.02.2026).

232 Beck, Volker, Tsunami, in: HerKorr 77 (12) (2023) 6, hier: 6. <https://doi.org/10.51202/0042-1758-2023-10-12>.

233 Ebd.

234 Ebd.

235 Vgl. dazu beispielsweise die Diskussion um die Mbembe-Debatte (Kapitel 3.1.1).

236 El-Menouar, Yasemin/Vopel, Stephan, Antisemitismus, Rassismus und gesellschaftlicher Zusammenhalt. Ein Blick auf Deutschland in Zeiten der Eskalation in Nahost. Dezember 2023. Religionsmonitor kompakt. Bertelsmann Stiftung 2023, 2. Verfügbar unter: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/antisemitismus-rassismus-und-gesellschaftlicher-zusammenhalt> (10.02.2026). Beispielsweise bekommt die antisemitische Aussage »Was der Staat Israel heute mit den Palästinenser macht, ist im Prinzip auch nichts anderes als das, was die Nazis im Dritten Reich mit den Juden gemacht haben« bei sieben untersuchten Ländern eine 38 % Zustimmung. Die Befragung fand bereits im Juni und Juli 2022 statt. Vgl. El-Menouar/Vopel, Antisemitismus, Rassismus, 2f.

237 Fücks, Ralf, Es darf keine Täter-Opfer-Umkehr geben. Hamas-Terror. 19.12.2023. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/gazastreifen-hamas-terror-und-die-gefahr-der-taeter-opfer-umkehr-19395086.html> (10.02.2026).

[...] zu den jüdischen Feiertagen im September und Oktober [wurden, J.K.] Truppen in der Westbank konzentriert [...], um den anmaßenden Vorstellungen der Siedler nachzukommen. Der westliche Negev in unmittelbarer Nachbarschaft zum Gazastreifen blieb hingegen militärisch weitgehend entblößt.²³⁸

Differenziert wurde zwischen den Siedlungen im besetzten Gebiet und den Orten im Staat Israel in den international anerkannten Grenzen von 1948/49. Die jüdischen Siedler:innen im Westjordanland stellen einen biblisch begründeten Anspruch auf das Land Israel und bezeichnen dementsprechend das Westjordanland als »Judäa und Samaria«. Ihr Handeln ist mit eschatologischen Erlösungsvorstellungen verbunden. Im Gegensatz dazu wurden die Orte und Kibbuzim im westlichen Negev als Heimstätte für jüdische Flüchtlinge und Vertriebene nach 1948 gegründet.²³⁹ Diner sieht darin eine »geographisch-politische Unterscheidung zweier Israel, vom Staate und vom Lande Israel«²⁴⁰; eine Differenzierung, die wohl auch in den folgenden Entwicklungen eine Bedeutung einnehmen werde. Die israelischen Wohngebiete nahe des Gazastreifens wurden nicht ausreichend geschützt u.a. weil die Soldat:innen zum Schutz der jüdischen Siedler:innen benötigt wurden. Der 7. Oktober hat erneut die innenpolitische Vermischung von (national-)religiösen und politischen Linien aufgezeigt – und den Fokus auf die sowohl religiöse als auch politische Bedeutung des Konzeptes »Land Israel« gelenkt.

(3) *Auswirkungen im jüdisch-katholischen Dialog*: Jüd:innen fordern die Solidarität der katholischen Geschwister mit der jüdischen Gemeinschaft weltweit. In einem offenen Brief vom 12. November 2023 richteten sich rund 400 Jüd:innen, Wissenschaftler:innen und Rabbiner:innen an den inzwischen verstorbenen Papst *Franziskus*:²⁴¹

[...] we ask the Church to act as a beacon of moral and conceptual clarity amid an ocean of disinformation, distortion and deceit; to distinguish between legitimate political criticism on Israel's policy in the past and in the present and between hateful negation of Israel and of Jews, to reaffirm Israel's right to exist; to unequivocally condemn Hamas' terrorist massacre aimed at killing as many civilians as possible, and to distinguish this massacre from the civilian casualties of Israel's war of selfdefense, as tragic and heartbreaking as they are.²⁴²

238 Diner, Israelis.

239 Vgl. ebd.

240 Ebd.

241 Vgl. Ben-Johanan, Karma u.a., An open letter to His Holiness, Pope Francis, and to the Faithful of the Catholic Church. November 12th, 2023. Verfügbar unter: <https://www.jcrelations.net/article/an-open-letter-to-his-holiness-pope-francis.pdf> (10.02.2026).

242 Ebd.

Vier Monate später folgte eine Antwort des Papstes. *Franziskus* betonte darin die »besondere, einzigartige Beziehung«²⁴³ der katholischen Kirche mit allen Jüd:innen und verurteilte jegliche Form eines Antijudaismus bzw. Antisemitismus und jeden Hass gegen Jüd:innen und das Judentum weltweit. Der Tenor des Briefes ist ein Friedensappell – für die Völker im Land, genauso wie gegen den weltweiten Hass und die Spaltungen der Menschen.²⁴⁴ Weiterhin²⁴⁵ fehle, so die innerkirchliche Kritik am Brief, eine eindeutige Benennung der Verantwortung der Hamas für den Terrorangriff. Damit werde, so Hoff, auch Vertrauen im Dialog verspielt.²⁴⁶

Kurz auf die Veröffentlichung des Briefes von *Franziskus* an »die jüdischen Brüder und Schwestern in Israel« führten Äußerungen des Kardinalstaatssekretärs und Chefdiplomaten des Papstes, Kardinal *Pietro Parolin*, zu erneuten Verstimmungen im Verhältnis zwischen Vatikan und Israel sowie auch im Dialog.²⁴⁷ *Parolin*, so auch die Berichterstattung in den *Vatican News*, habe das Recht auf die Verteidigung des Staates Israel betont, gleichzeitig bezeichnet er »[...] 30.000 Tote in Gaza [als, J.K.] keine »verhältnismäßige« Antwort auf die Terrorattacke der Hamas vom 7. Oktober«²⁴⁸ und spricht von einem »Blutbad«²⁴⁹. Von Vertreter:innen des Dialoges wird auch hier die unklare Positionierung des Vatikans kritisiert.²⁵⁰

243 Franziskus, Brief von Papst Franziskus an die jüdischen Brüder und Schwestern in Israel. Zusammenarbeiten für den Frieden im Heiligen Land. 02. Februar 2024. Verfügbar unter: <https://www.osservatoreromano.va/de/news/2024-02/ted-006/zusammenarbeiten-fue-r-den-frieden-im-heiligen-land.html> (10.02.2026).

244 Vgl. ebd.

245 Die Reaktionen des Papstes auf den Terrorangriff werden immer wieder als »ambivalent« (Hoff, Gregor M., Church first? Rom bleibt ambivalent, in: *Die Furche* 42 [2023] 3.) bezeichnet, das Schweigen und die Zurückhaltung des Papstes werden kritisiert. Vgl. Jansen, Thomas, Der Vatikan hat nichts gelernt. Papst schweigt zu Nahostkonflikt. 10.12.2023. Verfügbar unter: <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/nahostkonflikt-der-vatikan-hat-nichts-g-elernt-19362921.html> (10.02.2026).

246 Vgl. Hoff, Gregor M., Wer Juden angreift, greift auch uns an! Zu den Leerstellen im Brief des Papstes an die Juden. 08.02.2024, in: *IKaZ*. Verfügbar unter: <https://www.herder.de/commu-nio/gesellschaft/zu-den-leerstellen-im-brief-des-papstes-an-die-juden-wer-juden-angreift-greift-auch-uns-an/> (10.02.2026).

247 Vgl. Hirschbeck, Anita, »Was ist eigentlich die Position des Vatikans?«. Briefwechsel zwischen Israel und Vatikan wirft Fragen auf. 16.02.2024. Verfügbar unter: <https://www.domradio.de/artikel/briefwechsel-zwischen-israel-und-vatikan-wirft-fragen-auf> (10.02.2026).

248 *Vatican News*, Vatican: Israels Vorgehen in Gaza »unverhältnismäßig«. 14.02.2024. Verfügbar unter: <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2024-02/kardinal-parolin-israel-gaza-unverhaeltnismaessig-blutbad.html> (10.02.2026).

249 Ebd.

250 Vgl. Hirschbeck, Position des Vatikans.

Inzwischen wird der 7. Oktober als eine »Zäsur«²⁵¹ für die jüdisch-christlichen Beziehungen bezeichnet. Stellungnahmen, einzelne Aussagen und Schweigen diverser Stellen und Personen zum Massaker der Hamas am 7. Oktober beeinflussen den Dialog gravierend.²⁵² Offen ist, wie sich der jüdisch-katholische Dialog in den nächsten Jahren weiter entwickeln wird. Der im Mai 2025 gewählte Papst *Leo XIV.* ruft, wie bereits sein Vorgänger *Franziskus*, zum Frieden und zur Achtung der Würde aller Menschen auf.²⁵³ Angesichts des 60jährigen Jubiläums von NA im Jahr 2025 hatte *Leo* die Bedeutung des Dialogs mit dem Judentum betont und Antisemitismus verurteilt.²⁵⁴

(4) *Zukunftsvisionen und -lösungen*: Dringend benötigt werden tragfähige Zukunftsvisionen und -vorstellungen für Israel/Palästina: wie ein künftiges Leben im Gazastreifen für Palästinenser:innen, wie ein Zusammenleben von Palästinenser:innen und Israel:innen überhaupt aussehen kann. In erster Linie erfordert dies eine Antwort der Politik. Tragenden Einfluss auf diese Situation haben jedoch mehr und mehr religiöse Entwicklungen. Der Nahostkonflikt seit den siebziger Jahren sei, so u.a. *Rutishauser*, religiös aufgeladen, der Terrorangriff der Hamas könne nicht nur politisch erklärt werden. Die Hamas-Ideologie sei klar antisemitisch. Gleichzeitig werde die israelische Siedlungspolitik seit 1967 zunehmend religiös gestützt, die nationalreligiöse Siedlerbewegung sitze in der derzeitigen Regierung und sei dazu bereit, Gewalt gegen Palästinenser:innen im Westjordanland anzuwenden.²⁵⁵ Da die religiösen Verwicklungen nicht nur zunehmen, sondern mehr und mehr von fundamentalistischen Gruppierungen bestimmt werden, bedingt dies auch eine theologische Auseinandersetzung von den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften. Das »Zusammenspiel von Religion und Politik«²⁵⁶ kann im Nahostkonflikt nicht geleugnet werden, sondern verlangt eine fundierte

251 Rutishauser, Christian M., Eine Theologie des Landes und der Diaspora, in: HerrKorr 3/2025, 43–45. Vgl. dazu auch die Gespräche mit Ahrens und Rutishauser, Alexander Deeg und Ferenc Herzig sowie Daniel Krochmalnik, in: o.A., Im Schatten des 7. Oktober 2023. Christlich-jüdisch-muslimische Dialoge 80 Jahre nach Auschwitz, in: ZfBeg 1/2025, 22–25.

252 Rutishauser, Christian M., Schockstarre und grosses Verstummen – wie kann es nach dem 7. Oktober mit dem interreligiösen Dialog weitergehen? Gastkommentar. 07.03.2024. Verfügbar unter: <https://www.nzz.ch/meinung/schock-und-verstummen-der-interreligioese-dialog-nach-dem-7-oktober-ld.1814735> (10.02.2026).

253 Vgl. Straub, Dominik, »Gemetzelt im Gazastreifen«: Neuerliche Verstimmung zwischen Vatikan und Israel. 08.10.2025. Verfügbar unter: <https://www.derstandard.at/story/3100000291128/gemetzelt-im-gazastreifen-neuerliche-verstimmung-zwischen-vatikan-und-israel> (13.02.2026).

254 Vgl. Ring-Eifel, Ludwig, Papst bedauert Krise im Dialog mit Juden – verurteilt Antisemitismus. 29.10.2025. Verfügbar unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/papst-bedauert-krise-im-dialog-mit-juden-verurteilt-antisemitismus/> (13.02.2026).

255 Vgl. Rutishauser, Schockstarre und grosses Verstummen.

256 Ebd.

Aufarbeitung, auch um zu tragfähigen Zukunftsvisionen für den Gazastreifen, das Westjordanland, Israel, für die Palästinenser:innen, Israel:innen und anderen Bewohner:innen der Region Palästina/Israel kommen zu können.

ZWISCHENFAZIT I: Eine erste Standortbestimmung im Dialog

In *Teil I* wird der Ausgangspunkt und Zuschnitt dieser Arbeit entfaltet. Besonderer Fokus liegt dabei auf der Einordnung einer katholischen Theologie des Landes als eine Fragestellung und Herausforderung des jüdisch-christlichen, und hier im Speziellen des jüdisch-katholischen, Dialoges.

Daher wurde in *Kapitel 1* ausführlich in die historische Entwicklung des Dialoges eingeführt. NA kann heute als »Wendepunkt« (BJR 180) des jüdisch-katholischen Dialoges gelesen werden: Erstmals wurde von lehramtlicher Seite explizit die Bedeutung des Judentums für die katholische Kirche festgehalten und ein »Prozess der Selbstprüfung der katholischen Kirche« (BJR 180) gestartet, der das jüdisch-christliche Gespräch ermöglicht und bis heute befruchtet. Denn die vielfältige Rezeption von NA ist entscheidend für die Weiterentwicklung des Dialoges und insbesondere auch für die hier vorliegende Fragestellung. Neuere jüdische Dokumente bereichern die theologische Dimension des jüdisch-katholischen Dialoges. Gleichzeitig führt die vertiefte Rezeption von NA in der katholischen Kirche zu dem Bewusstsein, sich mit »grundlegende(n) Komponente(n) der religiösen Tradition des Judentums«¹ auseinandersetzen zu müssen, und zwar nach dem Verständnis von Jüd:innen selbst. Zusammenfassend wird in *Kapitel 1* argumentiert: Die Bedeutung des Dialoges mit dem Judentum, die besondere Stellung des Judentums für den christlichen Glauben, als auch die eigene historische Schuldgeschichte (Antijudaismus, Substitutionslehre) bedingen eine Auseinandersetzung mit der Frage nach einer katholischen Theologie des Landes.

Kapitel 2 widmet sich dem derzeitigen Forschungsstand, der Frage nach Land und Staat Israel innerhalb der katholisch theologischen Fachliteratur und einer katholischen Theologie des Bundes. Nachdem in den 70er und 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die Thematik bereits ausführlich diskutiert wurde, werden dazu nach der lehramtlichen Stellungnahme in den *Hinweisen der Kommission* sowie der völkerrechtlichen Anerkennung des Staates Israel 1993 weniger Beiträge veröffentlicht.

1 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien, 49.

Die *Hinweise* differenzieren klar zwischen einer religiösen und einer politischen Dimension des Konzeptes »Land Israel« und dem Staat Israel. Christ:innen sollen die religiöse Bindung des Volkes Israel an das Land wahrnehmen, »sich jedoch deswegen nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen [...]«. ² Neuere theologische Artikel bleiben nicht bei dieser Differenzierung stehen, hinterfragen die Bedeutung des Landes Israel innerhalb der katholischen Theologie und entwickeln neue Deutungsansätze. Für die weitere Arbeit in diesem Dissertationsprojekt ist die Bearbeitung des Landes als Element des Bundes entscheidend, ausgehend von der Verknüpfung des Landes mit dem Bund in jüdischen Deutungen. ³ Erste Ansatzpunkte hierfür finden sich im Schreiben der *Päpstlichen Bibelkommission* »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel« sowie im neuesten Dokument der *Kommission G&C*.

In *Kapitel 3* wird ein weiter Bogen gespannt: Als ausgewählte Herausforderungen werden palästinensische christliche Perspektiven (3.2) sowie das Verhältnis von Religion und Politik (3.3) skizziert. Davor (3.1) wird jedoch anlässlich der Mbembe-Debatte nach dem Spannungsverhältnis von Antisemitismuskritik und postkolonialer Rassismuskritik gefragt, und ob angesichts dessen eine postkoloniale Reflexion für die Frage nach Land und Staat Israel fruchtbar gemacht werden könne. Zusammenfassend wird dabei auf die Bedeutung der eigenen Verortung sowie die Gefahr der Einnahme einer Deutungshoheit im Diskurs verwiesen.

Einen wichtigen Beitrag zur Pluralität der Perspektiven auf Land und Staat Israel soll die Bearbeitung palästinensischer christlicher Stimmen leisten (3.2). Denn die Frage nach Land und Staat Israel kann aus christlicher Perspektive nicht ohne den Blickwinkel der Palästinenser:innen bearbeitet werden, gleichzeitig können damit auch nicht-westliche christliche Ansätze eingeführt werden. Insbesondere kann hier aber theologisch die Zugehörigkeit von Palästinenser:innen zum Land beschrieben und wahrgenommen werden. Als zweite Herausforderung wird das Verhältnis von Religion und Politik im Staat Israel diskutiert (3.3). Einerseits wird damit die Stellung von Religion im Staat seit der Staatsgründung eingeordnet, andererseits Spannungsfelder wie das Erstarken eines nationalreligiösen Zionismus oder der Zusammenhang von »jüdischem« und »demokratischem« Prinzip des Staates beleuchtet. Besonders im Fokus steht hier das im Jahr 2018 verabschiedete Grundgesetz zu Israels Identität als jüdischer Nationalstaat. Abschließend werden einige ausgewählte politische-religiöse Entwicklungen nach dem 7. Oktober 2023 skizziert: (1) das Erstarken eines weltweiten Antisemitismus; (2) das Spannungsverhältnis von »Land« und »Staat« Israel; (3) die Auswirkungen auf den jüdisch-katholischen Dialog; sowie (4) die Frage nach Zukunftsvisionen und -lösungen.

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

3 Vgl. Langer, *Israel in Jewish Theologies*, 43.