Julia Kuhn

Spannungsfeld Israel

Eine katholische Theologie des Landes im Austausch mit jüdischen und kulturwissenschaftlichen Ansätzen

[transcript] Religionswissenschaft

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Julia Kuhn
Spannungsfeld Israel

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Julia Kuhn (geb. Feldbauer) (Dr. theol), geb. 1995, ist Lehrerin für Katholische Religion im höheren Schulbereich in Oberösterreich. Im Rahmen eines internationalen jüdisch-christlichen Forschungsprojektes promovierte sie an der Paris-Lodron Universität Salzburg und ist Moderatorin des daran angeschlossenen internationalen Networks of Young Scholars in Jewish-Christian Dialogue.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Julia Kuhn

Spannungsfeld Israel

Eine katholische Theologie des Landes im Austausch mit jüdischen und kulturwissenschaftlichen Ansätzen

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/.
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Julia Kuhn

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlagkonzept: Maria Arndt
Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen
https://doi.org/10.14361/9783839478592
Print-ISBN: 978-3-8376-8257-1 | PDF-ISBN: 978-3-8394-7859-2
Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung 11
1. Problemstellung 11
2. Entwicklung der Forschungsfragen 14
3. Herangehensweise und Aufbau der Arbeit 16
4. Begriffserklärungen 19
   4.1 Baustein 1: Land und Staat Israel 19
   4.2 Baustein 2: Verschiedene Richtungen im Judentum 29

Erster Teil | Positionsbestimmung

1. Rahmen: Jüdisch-katholischer Dialog 39
1.1 Historische Entwicklung 39
   1.1.1 Ausgangspunkt(e) 39
   1.1.2 Erste jüdisch-christliche Begegnungen 41
   1.1.3 Nostra aetate: Der Wendepunkt in den jüdisch-katholischen Beziehungen? 44
   1.1.4 Jüdisch-katholischer Dialog seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil 48
1.2 Das Land als theologische Frage im Dialog 53
   1.2.1 Theologischer Dialog zwischen Judentum und Christentum 53
   1.2.2 Relevanz der Landthematik für die katholische Kirche 58

2. Forschungsstand 65
2.1 Katholische Fachliteratur zu Land und Staat Israel 65
   2.1.1 Allgemeiner Überblick 65
   2.1.2 Neuere Ansätze 67
2.2 Das Land in einer katholischen Bundestheologie 73
   2.2.1 Nostra aetate 4: eine erste Bestandsaufnahme 73
   2.2.2 Forschungsstand »Bund« in der katholischen Theologie 75
   2.2.3 Das Land als Element des Bundes? 81

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Herausforderungen: Die theologische und politische Brisanz der Thematik 83
3.1 Hermeneutische Diskurseröffnung: Potential einer postkolonialen Reflexion 83
3.1.1 Aktueller Anlass: Die Mbembe-Debatte – Antisemitismus- und Rassismusvorwürfe 83
3.1.2 Die Frage nach der Deutungshoheit im Erinnerungsdiskurs 85
3.1.3 Postkoloniale Studien und Zionismusgeschichte 88
3.1.4 Eine postkoloniale Reflexion 93
3.2 Herausforderung I: Palästinensische Perspektiven 94
3.2.1 Palästinensische Bevölkerung und christliche Kirchen 94
3.2.2 Ein nicht-westlicher Blickwinkel 98
3.2.3 »Palästinensische Theologie(n) des Landes« 101
3.3 Herausforderung II: Religion und Politik im Staat Israel 108
3.3.1 Die Bedeutung von Religion im Staat 108
3.3.2 Staat Israel: jüdisch und demokratisch 113
3.3.3 Politisch-religiöse Entwicklungen nach Oktober 2023 116

ZWISCHENFAZIT I: Eine erste Standortbestimmung im Dialog 125

Zweiter Teil | Jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel

4. Hinführung und methodische Vorgehensweise 129

5. Historische Perspektiven 137
5.1 Grundsätze des Zionismus 137
5.1.1 Anfänge der zionistischen Bewegung: Theodor Herzl 137
5.1.2 Die verschiedenen Strömungen im säkularen Zionismus 140
5.2 Fokus: Religiöser Zionismus 144
5.2.1 Misrachi-Bewegung: Rabbiner Yitzhak Ya'akov Reines 144
5.2.2 Jüdische Orthodoxie: Rabbiner Abraham Isaak Kook 146
5.2.3 Nationalreligiöser Zionismus: Rabbiner Zvi Yehuda Kook 148
5.3 Zentrale jüdische Perspektiven des 20. Jahrhunderts 151
5.3.1 Rabbiner Abraham Isaak Kook: Orot (1920) 151
5.3.2 Rabbiner Mordecai Kaplan (1934 | 1955) 154
5.3.3 Rabbiner Joseph Soloveitchik: Kol Dodi Dofek (1956) 157
5.3.4 Rabbiner Abraham Heschel: Israel: An Echo of Eternity (1969) 161
5.4 Erste Ergebnisse: Der Landdiskurs im 20. Jahrhundert 165

6. Der Stellenwert von Land und Staat Israel im 21. Jahrhundert 169
6.1 Land und Staat in ausgewählten jüdischen Erklärungen 169
6.1.1 BJR: Between Jerusalem and Rome (2017) 169

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.1.2 DE: Dabru emet (2000) 171
6.1.3 Dokumente der CCAR 174
6.1.4 EVE: Emet Ve'Emunah (1988) 177
6.2 Jüdische Perspektiven und Rezeption heute 179
6.2.1 Stimmen aus dem (amerikanischen) Reformjudentum 179
6.2.2 Ein aktueller Blickwinkel aus dem konservativen Judentum 182
6.2.3 Ein (säkulares) Plädoyer aus dem amerikanischen Judentum 185
6.2.4 Ein zeitgenössischer orthodoxer Beitrag 187
6.3 Kritische jüdische Stimmen 189
6.3.1 Judith Butler (2012): Parting Ways 189
6.3.2 Marc Ellis (2004): Toward a Jewish Theology of Liberation 191
6.3.3 Yeshayahu Leibowitz (1992): Judaism, Human Values, and the Jewish State 194
6.3.4 Ella Shohat (1988): Sephardim in Israel 196

ZWISCHENFAZIT II: Aktuelle jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel 199

Dritter Teil | Neuakzentuierung der Perspektiven

7. Spatial turn: eine erneute Hinwendung zum Raum 205
7.1 Raum als Paradigma 205
7.1.1 Theoretische Einführung 205
7.1.2 Verschiedene Konzeptionen 208
7.2 Raum als theologischer Begriff 218
7.2.1 Theologische Rezeption des spatial turns 218
7.2.2 Das Land als Raum? 222

8. Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) nach Bruno Latour 231
8.1 Theoretische Einführung 231
8.1.1 Einstieg: Grundlagen der ANT 231
8.1.2 Wichtige Begriffskonzeptionen 233
8.1.3 Die ANT als neue Soziologie 237
8.1.4 Kritische Rezeption 239
8.2 Eine theologische Analyse aus ANT-Perspektive 241
8.2.1 Einstieg: Latour und die Religion 241
8.2.2 Theologische Latour-Rezeption 244
8.2.3 Das Land als Akteur? 246

ZWISCHENFAZIT III: Neue Perspektiven auf Land und Staat Israel 251

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vierter Teil | Skizzierung einer katholischen Theologie des Landes

9. Ein katholisch ekklesiologischer Blickwinkel ... 257
9.1 Die Bundestheologie als Bestandteil der katholischen Ekklesiologie ... 257
9.1.1 Das leitende semiotische Konzept: Der Bund ... 257
9.1.2 Exkurs: Metaphern in der Theologie bzw. der theologische Metapherndiskurs ... 262
9.1.3 (Das Land) Israel als Zeichen ... 268
9.2 Das Konzept »Land« und der Staat Israel: eine katholisch-theologische Analyse ... 277
9.2.1 Eine erste Annäherung an eine katholische »Theologie des Landes« ... 277
9.2.2 Eine Relektüre der Theology of Belonging ... 284

10. Die Frage der Anerkennung im Dialog ... 289
10.1 Einführung in den Begriff der »Anerkennung« ... 289
10.1.1 Zur Relevanz des Begriffes »Anerkennung« ... 289
10.1.2 Der Anerkennungsbegriff bei Axel Honneth ... 291
10.1.3 Der Begriff der Anerkennung im (theologischen) Dialog ... 296
10.2 Anerkennung von Land und Staat im Dialog ... 298

Fazit: Kriteriologie für eine katholische »Theologie des Landes« ... 305

Anhang

Abkürzungsverzeichnis ... 313

Literatur- und Quellenverzeichnis ... 317
Jüdische Dokumente und Schreiben ... 317
Katholische Dokumente, Schriften und Ansprachen ... 318
Evangelische Dokumente ... 321
Jüdisch-christliche Dokumente ... 321
Forschungsliteratur und Quellentexte ... 321
Zeitungsartikel ... 349
Homepages ... 352

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort

Im Jahr 2025 jährt sich die Veröffentlichung des bis heute für die jüdisch-christlichen und insbesondere die jüdisch-katholischen Beziehungen grundlegenden Dokumentes *Nostra aetate: Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* zum sechzigsten Mal. Mit seiner Neubestimmung des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zum Judentum hat das Zweite Vatikanische Konzil einen theologischen Paradigmenwechsel eingeleitet, der das Gespräch zwischen beiden Traditionen bis heute trägt und herausfordert. Die Konzilserklärung *Nostra aetate* markiert einen grundlegenden Wendepunkt in der Haltung der Kirche zum Judentum: Sie eröffnete nicht nur einen neuen theologischen Zugang, sondern legte den Grundstein für eine bis heute lebendige und vielfältige Gesprächskultur. In den vergangenen Jahrzehnten sind daraus zahlreiche Beziehungen, Dialogforen und institutionalisierte Gesprächskreise zwischen Judentum und Christentum erwachsen, die das gegenseitige Verständnis fördern und weiterentwickeln.

Diese gewachsenen Beziehungen stehen jedoch stets in Wechselwirkung mit historischen und politischen Entwicklungen. Der terroristische Angriff auf Israel durch die Hamas am 7. Oktober 2023, der anschließende Krieg sowie die anhaltend schwierige Lage im Gazastreifen stellen auch für die jüdisch-christlichen Beziehungen eine erhebliche Bewährungsprobe dar. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach der theologischen Bedeutung von Land und Staat Israel aus christlicher Perspektive neue Dringlichkeit. Sie berührt biblische Traditionen, kirchliche Lehrentwicklungen und gegenwärtige politische Realitäten gleichermaßen – und bildet damit einen zentralen Brennpunkt, an dem sich theologische Reflexion und gesellschaftliche Verantwortung in besonderer Weise überschneiden.

Diese Publikation beruht auf einer im Juni 2024 an der Universität Salzburg eingereichten Dissertationsschrift. Ihre Entstehung ist in besonderer Weise durch den aktuellen und herausfordernden Kontext geprägt, in dem sich die Diskussion um das Verhältnis von Christentum und Judentum heute vollzieht. Umso dankbarer bin ich für das Umfeld, in dem dieses Projekt Gestalt annehmen konnte.

Mein herzlicher Dank gilt an erster Stelle meinem Hauptbetreuer Univ.-Prof. Mag. Dr. Gregor Maria Hoff für die ausgezeichnete Betreuung und Begleitung des Dissertationsprojekts, für Gespräche, Ideen und wertvolle Hinweise. Ich danke

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm auch für die von der Stiftung Porticus finanzierte Förderung meines Promotionsstudiums im Rahmen des jüdisch-christlichen Forschungsprojektes *Developing a Theology of the Interreligious Dialogue from a Jewish-Christian Perspective*. Dankenswerterweise hat die Stiftung Porticus auch zur Finanzierung der Publikation beigetragen. Besten Dank auch an meinen Zweitbetreuer Assoz.-Prof. Dr. Martin Rötting für religionswissenschaftliche Anregungen, interessante Gespräche und die Einbindung in den Fachbereich Systematische Theologie. Prof. Dr. Christian M. Rutishauser SJ von der Universität Luzern danke ich sehr für die Erstellung des ausführlichen Zweitgutachtens.

Dankbar bin ich zudem allen Kolleg:innen des Doktoratskollegs Fundamentaltheologie, des Exzellenzprogramms *Kulturen – Religionen – Identitäten* sowie des jüdisch-christlichen Nachwuchsnetzwerkes (*Network of Young Scholars for Jewish-Christian Dialogue*) für anregende Diskussionen und hilfreiche Anmerkungen. Die Jahre der Dissertationszeit waren erfüllt von bereichernden akademischen wie persönlichen Gesprächen und haben Dialog nicht nur auf dem Papier, sondern in unmittelbarer Begegnung ermöglicht – ob in Videokonferenzen, im Hörsaal oder beim gemeinsamen Essen auf der Picknickdecke im Park.

Weiterer Dank gilt allen jüdischen Gesprächspartner:innen, die mir durch Gespräche und Korrespondenz zu Perspektiven auf Land und Staat Israel wichtige Impulse gaben, insbesondere Rabbiner Dr. Jehoschua Ahrens, Prof. Dr. Amy-Jill Levine, Dr. Yonatan Moss sowie den Rabbinern Dr. Daniel Ross Goodman, Dr. David Sandmel, Sarel Rosenblatt und Yehiel Poupko. Bedanken möchte ich mich auch bei Dr. Andrea Schmuck, Sonja Wiedemann (Dipl.-Theol.) und Isabel Fraunhofer M.A., die jeweils Teile der Korrektur der Arbeit übernommen und wertvolle Anregungen beigesteuert haben.

Mein ganz besonderer Dank gilt aber meiner Familie: meinen Eltern, Großeltern und meinem Bruder für ihre beständige Unterstützung, Begleitung und Förderung. Meiner Mutter Univ.-Prof. i. R. Dr. Birgit Feldbauer-Durstmüller danke ich herzlich für die frühe und kontinuierliche Schulung des wissenschaftlichen und theologischen Denkens, meinem Vater für jede – auch kritische – Rückfrage im Gespräch. Und meinem Ehemann Manuel bin ich zutiefst dankbar für unzählige Gespräche, Diskussionen, lange Studienjahre und die stets aufmunternden Kaffee- und Teepausen.

Julia Maria Kuhn
Juni 2026

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

1. Problemstellung

Das Konzilsdokument *Nostra aetate*[1] (NA) zeigte und führte zu einem entscheidenden Wandel der Theologie der Römisch-Katholischen[2] Kirche zum Judentum. Dies offenbart sich in einer vielfältigen Rezeption des Dokumentes, einem erstmals institutionalisierten jüdisch-katholischen Dialog seit den 1970er Jahren[3] und v.a. auch in den ersten jüdischen Antworten auf den Dialog zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Es sind die Dokumente »Dabru emet«[4] (DE) aus dem liberalen Judentum, sowie »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen«[5] (TDW) und »Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre *Nostra aetate*«[6] (BJR) aus dem orthodoxen Judentum. Während diese Dokumente einerseits den Fortschritt der Dialogbemühungen zwischen den beiden Glaubensge-

1 Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate«, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. [35]2008, 355–359, hier: Art. 4.

2 Römisch-katholisch wird in Folge mit »katholisch« abgekürzt.

3 Vgl. Henrix, Hans H., Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum, Berlin 2019, 30f.

4 National Jewish Scholars Project, Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 10. September 2000, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 9–12.

5 Erklärung orthodoxer Rabbiner, Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen, 3. Dezember 2015, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate, Bonn 2019, 170–175. Das Dokument wird nach dem englischen Titel abgekürzt: »To Do the Will of Our Father in Heaven: Toward a Partnership between Jews and Christians« (TDW).

6 Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband, Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra aetate, 31. August 2017, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes« (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate, Bonn 2019, 176–192. Das Dokument wird nach dem englischen Titel abgekürzt:

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

7 Langer, Ruth, Israel in Jewish Theologies. A Schematic Overview, in: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.), Enabling Dialogue about the Land. A Resource Book for Jews and Christians, New York/Mahwah, NJ 2020, 43–62, hier: 43.

8 Vgl. Cohn Eskenazi, Tamara/Vos, J. Cornelis de, The Land in the Hebrew Bible, in: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.), Enabling Dialogue about the Land. A Resource Book for Jews and Christians, New York/Mahwah, NJ 2020, 3–20, hier: 4f.

9 Vgl. Kenny, Anthony, Catholics, Jews and the State of Israel, New York/Mahwah, NJ 1993, 12 und 105f.

10 Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, in: Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1988, 92–103. Das Dokument wird in Folge mit »Hinweise« abgekürzt.

11 In Folge abgekürzt mit »Kommission«. Die *Kommission* wurde am 22. Oktober 1974 von Papst *Paul VI.* eingerichtet. Vgl. o.A., Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_ge.html (07.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

13 Ebd.

14 Vgl. ebd.

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

16 Vgl. ebd., 9.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

2. Entwicklung der Forschungsfragen

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

20 Vgl. ebd., Art. 4.

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

Davon ausgehend sollen folgende Subfragen abgeleitet werden:

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

---

26 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise.
27 Vgl. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Gnade und Berufung.
28 Ansatzweise ist eine Analyse bis zum Jahr 1993 zu finden bei: Kenny, Catholics, 91–113.
29 Vgl. Cunningham, Philip A., A Catholic Theology of the Land? The State of the Question, in: SCJR 8 (2013) 1–15, hier: 5. https://doi.org/10.6017/scjr.v8i1.5182.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

3. Herangehensweise und Aufbau der Arbeit

Ausgangspunkt und Rahmen für das Forschungsvorhaben insgesamt bildet der jüdisch-christliche[30] Dialog, wobei auf Seiten des Christentums die katholische Theologie und Kirche im Fokus stehen:

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

32 Afridi, Mehnaz M., Muslim Ties to the Land. Knotted Controversies and Potential Path toward Cooperation, in: Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper (Hg.), Enabling Dialogue about the Land. A Resource Book for Jews and Christians, New York/Mahwah, NJ 2020, 86–105.

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

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

35 Vgl. Afridi, Muslim Ties, 104.

36 Vgl. ebd., 97.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

4. Begriffserklärungen

4.1 Baustein 1: Land und Staat Israel

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

»Beides zusammen, die alttestamentliche[38] Landverheißung und ihre gegenwärtige kontextuelle Verwendung in Israel/Palästina verschränken in sich in komple-

38 Kurz soll hier die Verwendung der Begriffe »Altes Testament« (AT) bzw. »alttestamentlich« und »Neues Testament« (NT) bzw. »neutestamentlich« thematisiert werden: Die Problematik fasst *Erich Zenger* in seiner »Einleitung in das Alte Testament« zusammen: So schlägt er als Alternative für die Bezeichnung »Altes Testament« den Terminus »Erstes Testament« vor, da der Begriff »Altes Testament« »*weder* dem Selbstverständnis des Alten Testaments entspricht *noch* dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen ist. Als solche ist sie anachronistisch und, wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, der Auslöser permanenter Missverständnisse und fataler Antijudaismen.« Zenger, Erich/Frevel, Christian, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart ^{9}2016, 11–36, hier: 16 (H.i.O.). Im Gegensatz dazu würde der Begriff »Erstes Testament« die »traditionelle Abwertung« vermeiden, den historischen Sachverhalt genau darstellen und auch auf das »Zweite Testament« verweisen. Auch könne der Begriff »Erstes Testament« auf den Bund, den Gott mit seinem Volk Israel als »erstes« geschlossen hat, hindeuten. Vgl. ebd. Da es allerdings zu keiner umfassenden Rezeption der Bezeichnung »Erstes Testament« in den theologischen Wissenschaften gekommen ist, wird im Rahmen der Arbeit unter Berücksichtigung seiner vorliegenden Problematik der Begriff »Altes Testament« weiter Verwendung finden. Keineswegs wird damit eine Abwertung des AT intendiert.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

xer Weise historische, theologische und politische Argumentation.«[39] Gerade diese, hier bei *Ulrike Bechmann* explizit hervorgehobene Verflochtenheit der unterschiedlichen Dimensionen im heutigen Verständnis eines »Landes Israels« verweisen auf die Notwendigkeit den Begriff »Land Israel« differenziert zu analysieren. Als erster Schritt wird hierfür auf das zugrundeliegende biblische Konzept zurückgegriffen, um in einem zweiten Schritt darzulegen, was im Rahmen dieser Arbeit unter dem Konzept »Land Israel« verstanden wird. In der Hebräischen Bibel wird der sehr hohe Stellenwert des Landes hervorgehoben, so beispielsweise *Tamara Cohn Eskenazi* und *Cornelis J. de Vos:* »[…] it is both a physical space and also literally the turf for theological and symbolic meanings. Land is the concrete source of sustenance but also a destination, a promise, and the locus for expressing blessings and curses.«[40] Immer wieder wird die enge Verknüpfung zwischen der Menschheit und dem Land betont. Dies zeigt sich insbesondere in den Schöpfungserzählungen (Gen[41] 1,26/28; Gen 2,7) und in den Landverheißungen, die in zwei unterschiedlichen Erzähltraditionen innerhalb der Hebräischen Bibel zu finden sind.

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

42 Cohn Eskenazi/Vos, The Land, 17.

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

44 Ebd., 61.

45 Cohn Eskenazi/Vos, The Land, 4.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

(2) Die Israelit:innen werden als *Fremde* in diesem Land sein: So beispielsweise Ex 6,4: »Auch habe ich einen Bund mit ihnen aufgerichtet und habe versprochen, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie als Fremde lebten.« Oder auch Gen 26,3: *Abraham* soll sich als »Fremder« in dem Land aufhalten, welches Gott ihm geben wird. Das Volk Israel ist nicht einheimisch, sondern wird fremd in diesem Land sein – etwas, dass in der Hebräischen Bibel wiederholt betont wird: »The Hebrew Bible stresses time and time again that the People of Israel are not natives in the Land of Israel and that they had received this territory from YHWH.«[47] Das Land gehört also nicht dem Volk Israel, sondern nur Gott: »Das Land darf nicht endgültig verkauft werden; denn das Land gehört mir und ihr seid nur Fremde und Beisassen bei mir.« (Lev 25,23)

(3) Die genannten Grenzangaben widersprechen einander: In den unterschiedlichen Bibelstellen werden sehr unterschiedliche Angaben zu den Grenzen des verheißenen Landes gemacht.[48] Beispielsweise in Gen 13,15: »Das ganze Land nämlich, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für immer geben.« In Gen 17,8 (»das ganze Land Kanaan«), Dtn 34,1-4 und Num 34, 1–12 (»Kanaan«) werden kleinere Territorien definiert und z.B. in Gen 15,18-21 (»vom Strom Ägyptens bis zum großen Strom, dem Eufrat-Strom«) ein sehr weites Gebiet.

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

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

47 Cohn Eskenazi/Vos, The Land, 13.

48 Vgl. ebd., 6.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

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

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

55 Vgl. Brenner, Michael, Geschichte des Zionismus, München ^{4}2016, 10–15.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

58 Vgl. Scham, Paul, Zionism, in: Berlin, Adele (Hg.), The Oxford dictionary of the Jewish religion, New York ²2011, 813f., hier: 813.

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

60 Vgl. ebd., 104.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Der Erfolg des Zionismus als nationale Bewegung sei, so *Krämer*, bis zur Gründung des Staates Israel 1948 keineswegs zu erwarten gewesen. Insbesondere in den 1880er und 1890er Jahren, zum Zeitpunkt der ersten Alija[66], wanderten die meisten Jüd:innen nicht nach Palästina, sondern nach Amerika aus, so auch ein Großteil der 2 Millionen russischen Jüd:innen.[67] Die erste Alija bildete weniger die organisatorische oder gar politische Grundlage für die zukünftige Siedlung in Palästina, sondern schuf einen symbolischen Beginn im Aufbau landwirtschaftlicher Kooperativen, im Gebrauch der hebräischen Sprache und v.a. in der Selbstbetrachtung als Teil eines nationalen Aufbruchs.[68]

In der zweiten Alija (1904–1914) ließen sich viele spätere Führungspersönlichkeiten[69] sowie die zukünftige Elite des jungen Staates Israels in Palästina nieder. Gleichzeitig führten die harten Lebensbedingungen dazu, dass die meisten Einwander:innen der zweiten Auswanderungswelle, die davor zumeist einen höheren Le-

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

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

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

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

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

67 Vgl. ebd., 104.

68 Vgl. Brenner, Geschichte des Zionismus, 57.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bensstandard in Europa inne hatten, nach Amerika immigrierten oder nach Europa zurückkehrten.[70] Der zionistischen Bewegung gab insbesondere die Balfour-Deklaration[71] erneuten Aufschwung. Bis zu einem britischen Regierungswechsel 1916 hatten viele britische Führungspersönlichkeiten keinen Nutzen in der Präsenz des Zionismus in Palästina gesehen.[72] Allerdings existierten einflussreiche Kreise in Großbritannien, die den Zionismus unterstützten und Palästina als Land der Bibel und Heimatland der Jüd:innen ansahen. Die Deklaration wurde jedoch nicht als ein offizielles Regierungsdokument, sondern vielmehr als ein Brief des britischen Außenministers Lord *Arthur Balfour* an den Ehrenpräsidenten der *Zionist Federation of Great Britain and Ireland*, *Lionel Walter Rothschild*, dem zweiten Baron Rothschild, gerichtet.[73] Ausdrücklich wird die »Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk mit Wohlwollen [betrachtet, daher sollten; J.K.] […] die größten Anstrengungen [gemacht werden; J.K.] um die Erreichung dieses Zieles zu erleichtern […].«[74] In weiterer Folge wird angemerkt: »[…] daß nichts getan werden soll, was die bürgerlichen und religiösen Rechte bestehender nichtjüdischer Gemeinschaften in Palästina oder die Rechte und die politische Stellung der Juden in irgendeinem anderen Lande beeinträchtigen könnte.«[75]

Nach Ende des 1. Weltkrieges wurde das ehemalige Osmanische Reich im Vertrag von Versailles zwischen den alliierten Mächten aufgeteilt. Nachdem Großbritannien bereits 1917 Palästina besetzt hatte, wurde dies im Juli 1922 anerkannt. In die Mandatsvereinbarung[76] wurde die Balfour Deklaration übernommen. Gleichzeitig wurde darin deutlich dargelegt, dass sich die Balfour Deklaration nur auf Palästina aber nicht auf das abgetrennte Transjordanien beziehe. In der Mandatsvereinbarung wurde eine jüdische Selbstregierung in Bezug auf wirtschaftliche, soziale sowie weitere Angelegenheiten festgehalten. Damit wurden die Interessen des jüdischen Volkes einbezogen, eine vergleichbare Vereinbarung für die arabische Bevölkerung fehlte hingegen.[77] Ebenso wurde die Phrase »A Land without a People for

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

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

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

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

74 Balfour, Brief an Lord Rothschild, 23.

75 Ebd.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

78 Vgl. Krämer, A History of Palestine, 165.
79 Ebd., 166 (H.i.O.).
80 Vgl. ebd.
81 Vgl. ebd., 240–243.
82 Vgl. Ben-Shmuel, Overview, 9.
83 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Als Großbritannien im Februar 1947 verkündet, dass es die Verantwortung für Palästina nicht mehr übernehmen wolle, stellte dies das Ende des britischen Mandates über Palästina dar. Die Aufgabe, eine Lösung zur Palästina-Frage zu finden, bekamen die Vereinten Nationen (UN), während sich die britische Regierung aus der Debatte zurückzog.[86] Die *United Nation Special Committee on Palestine* (UNSCOP), eine Vertretung der UN, votierte nach Untersuchungen für eine Teilung in zwei separate Staaten, einen jüdischen und einen arabischen, sowie für eine neutrale Zone in Jerusalem. Während die UNSCOP grundsätzlich den Empfehlungen der *Peel Kommission* folgte, sah der Teilungsplan[87] neue Verteilungs-verhältnisse vor, welcher dem jüdischen Staat noch größere Landesteile zusprach. Der Teilungsplan der UN wurde von arabischer Seite abgelehnt, nach Aufständen und Involvierung arabischer Nachbarstaaten kam es in den Jahren 1947 bis 1949 zum ersten arabisch-israelischen Krieg.[88]

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

85 Ebd., 284f.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während ein jüdischer »Staat Israel« mit der Verkündigung der Unabhängigkeitserklärung[89] am 15. Mai 1948, einem Tag nach Ende des britischen Mandats, entstand, wurde die Idee des arabischen Staates nicht verwirklicht.[90] Der Teilungsplan der UN sollte 56 Prozent von Palästina an die jüdische Bevölkerung geben, nach dem anschließenden Krieg kontrollierte der neu gegründete Staat Israel jedoch 77 Prozent des Landes.[91]

4.2 Baustein 2: Verschiedene Richtungen im Judentum

4.2.1 Moderne religiöse Strömungen ab dem 19. Jahrhundert

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(ursprünglichen) Herkunft von Jüd:innen herangezogen:[94] (1) Die »Sephardim« bzw. das sephardische Judentum sind die Jüd:innen Spaniens sowie deren Nachkommen. Die babylonische Tradition war entscheidend für die Ausformung des sephardischen Judentums im Mittelalter. Es unterscheidet sich in Ritus, Religionsgesetz, Liturgie und Brauchtum vom aschkenasischem Judentum.[95] Während sephardische Zentren im 15. Jahrhundert v.a. in Norditalien, Nordafrika und im Osmanischen Reich waren, siedelten sich sephardische Jüd:innen ab dem 17. Jahrhundert auch in Hamburg, Amsterdam, London und in Amerika an.[96] (2) Die »Aschkenasim« bzw. das aschkenasische Judentum benennt die Jüd:innen Deutschlands und Nordfrankreichs sowie deren Nachkommen. Ab dem 16. Jahrhundert breiteten sie sich in die slawischen Länder aus. Die jüdischen Gemeinschaften in den USA, Großbritannien und den Commonwealth Staaten können aus der Aschkenasi Tradition abgeleitet werden.[97] (3) Aus der sephardischen Tradition kommend bezeichnen sich orientalische Jüd:innen[98] seit der Gründung des Staates Israel als »Misrachim«. Orientalische Jüd:innen werden v.a. in der zionistischen Geschichtsschreibung kaum beachtet bzw. in eine jüdische-europäische Geschichtsschreibung subsumiert.[99]

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

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

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

96 Vgl. Rauschenbach, Sephardim und Aschkenasim, 112.

97 Vgl. o.A., Ashkenazim, in: Berlin, Adele (Hg.), The Oxford dictionary of the Jewish religion, New York ²2011, 76, hier: 76.

98 Vgl. Rauschenbach, Sephardim und Aschkenasim, 124.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Als erste »moderne Strömung« innerhalb des Judentums entwickelte sich das Reformjudentum in Deutschland. Es erfreute sich großer Beliebtheit – so gehörten Ende des 19. Jahrhunderts 85 Prozent der deutschen Jüd:innen und fast zwei Drittel der ungarischen Jüd:innen einer liberalen Gemeinde an.[104] Das Reformjudentum breitete sich ab den 1840er Jahren auch in Amerika aus:[105] Eine richtungsweisende Konferenz für das amerikanische Reformjudentum riefen im Jahr 1885 radikale Reformrabbiner in Pittsburgh[106] aus. Die Konferenz lehnte eine körperliche Wiederauferstehung, die Einhaltung der Speisevorschriften sowie den Zionismus ab. Das Judentum wurde als eine rein religiöse Gemeinschaft, als ein moralischer Monotheismus verstanden. Bis 1937 bewegte sich das amerikanische Reformjudentum weiter von der Tradition weg; erst mit der Columbus Conference 1937 kam es zu einem bis heute anhaltenden Prozess der Rückbesinnung auf traditionelle Elemente des Judentums.[107] Die Columbus Conference betonte einerseits den Aspekt des Ju-

101 Vgl. Barack Fishman, Sylvia, The Way Into the Varieties of Jewishness, Woodstock ²2009, 136–138.

102 Vgl. beispielsweise ebd., 105–191.

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

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

105 Vgl. ebd., 111.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

110 Ebd.

111 Vgl. ebd., 125.

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

113 Vgl. Battenberg, Friedrich, Das Europäische Zeitalter der Juden. Von 1650 bis 1945 (2), Darmstadt ²2000, 160.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

moderne Orthodoxie[116] fallen wiederum die Kategorien »Centrist Orthodoxy« und »Modern Orthodoxy«, wobei erstere als traditioneller und konservativer als die zweite Gruppierung einzustufen ist. Die »Modern Orthodoxy« vermischt traditionelle jüdische Einstellungen und Rituale mit amerikanischer Kultur.[117] Die meisten amerikanischen Jüd:innen, die sich als modern orthodox identifizieren, bezeichnen sich selbst als Zionist:innen und bekennen eine enge Verbindung mit Israel. So wird beispielsweise für das Wohl des Staates Israel sowie der Soldat:innen der *Israel Defence Forces* gebetet, der israelische Unabhängigkeitstag gefeiert und Spenden für den Staat gesammelt.[118]

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

4.2.2 Jüdische Bevölkerung im Staat Israel

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

---

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

123 Vgl. ebd., 174–176.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

129 Cohen, Religion, 4.

130 Vgl. ebd., 7.

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

132 Vgl. Lintl, Charedim, 13.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

133 Vgl. Cohen, Religion, 8.
134 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 53.
135 Vgl. Pew Research Center, Israel's Religiously Divided Society, 48.
136 Vgl. Cohen, Religion, 9.
137 Vgl. Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 159.
138 Vgl. Cohen, Religion, 9.
139 Vgl. Pew Research Center, Israel's Religiously Divided Society, 48.
140 Vgl. Braun, Zugehörigkeit, 49.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erster Teil | Positionsbestimmung

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Enstehung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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 judenfeindliche 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 Christusmordes 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-Studientages 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* beschäftigen sich nur zwei Werke explizit mit Jüd:innen: Einerseits die hier genannte Predigt »Adversus Judaeos«, andererseits ein Schreiben von *Augustinus* an *Asellicus*. 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-Studientages 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-Studientages 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-Studientages 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »Substitutionstheologie« 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 Auserwählung 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 ExpertInnensicht, Wien/Köln/Weimar 2016, 18–28, hier: 28. https://doi.org/10.7767/9783205203735-003.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

christlichen Austausch ab *Kaiser Konstantin*. Auf jüdischer Seite seien zahlreiche Belege für den Austausch von Rabbinern mit einzelnen Minim[20] 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 jüdisch-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 [seien, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Gebetseinladung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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), Seelisberg[35] (1947) und Fribourg[36] (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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Roncallis*, 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 jahrhundertelang als »jüdische Treuelosigkeit« 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: Brechter, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 (»habitudo«) 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *Siebenrock*[54] 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 Konzilserklärung ›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 Konzilserklärung »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.).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Konzilserklärung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Kirchenprovinz[69] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. [EG[82]] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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-ttlich 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. Erstmalig 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 bezugnehmend 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 2008[97] oder im Jahr 2018 der weit diskutierte Aufsatz[98] 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 Judaeis«, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. ^{2}2011, 417.

107 Ahrens, Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 40.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 nichttheologische, 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 Religionsgemeinschaften[114], 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(3) *Spiritualisierung der Landverheißungen*: Der Wert der biblischen Landverheißungen für das Judentum wurde von christlicher Seite lange Zeit[144] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden wird. Im vierten Jahrhundert formte schließlich *Augustinus* die Theologie, die jahrhundertelang 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Raum[164], 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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel[165] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 1993[2] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Nakba[11] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Winkler*[15], *Christian Rutishauser*[16], *Dirk Ansorge*[17], *Andreas Verhülsdonk*[18] oder *Hoff*[19] 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: KuI 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Artikeln[30] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Hoffnungsraum 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Konzilserklärung zum Judentum NA legt die katholische Kirche ihren Bezugsrahmen für die Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhält-nisses 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]

Erstmalig 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 empfing« (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 LG 16. Bezugnehmend auf den Römerbrief wird festgehalten, dass das Volk, welchem Bund und Verheißungen gegeben worden sind, Anteil am Heilswillen Gottes hat.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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). Erstmalig 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 Bünden: »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 Kickel, Das gelobte Land, 124.
67 Französische Bischofskonferenz, Haltung, 150. Alle weiteren Seitenangaben im Text.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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?).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »abgrundtiefes 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_sinagoga.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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »unwiderruflich« 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Bünden 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 Verheißungsbund[100] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Vorwort[4] 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, Hamburg ^{2}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).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Politik der Feindschaft«[7]; seine Nähe zur BDS-Kampagne[8] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 insbesonders 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerade an der Einordnung der Singularität der Shoah entzündet sich auch in Folge der *Mbembe*-Debatte die weitere Diskussion[21] – 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Eu-ropa. 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 Geschichteunterricht 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf diese Gefahr macht auch bereits *Astrid Messerschmidt* im Jahr 2009 aufmerksam. Sie beschreibt die Dynamik von Opfer- bzw. Gedächtniskonkurrenzen. 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 hegemonialen 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 uneingestandenen Verwandtschaftsverhältnis, in: Werkstattgeschichte (76) (2017) 43–58, hier: 43.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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 verharrt. 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 subalternen[39] Ermächtigungsstrategie. Da jedoch der religiöse und praktische Fluchtort 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 ²2015, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »Urverbundenheit« zum Land Palästina hergestellt werden. Diese Verbundenheit 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 Kolonialisierte und Kolonialisierer 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 ^{2}1962.

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 ^{6}2018, 203.

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

57 Vgl. Vogt, Zionismusgeschichte, 54; 58.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Rassimuskritik

58 Vgl. Gruber, Weiße Unschuld, 9.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Palästina[60] 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. Ideengebend 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. ^{2}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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Bevölkerungsanteil[73] 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 Patriachat 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Contexual 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.4523039.16; 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Bezugsystems 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 promulgierte 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 ^{3}1998.

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 »zuhause«[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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 passiere 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Befreiungstheologe *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-

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Universalierung 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Charakteristika[145] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Autoren[150] 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 Staat[151], 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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:innengeneration 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« Vereinbarung[158] 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 [2]2008, 58f.

159 Vgl. Wharton, Zionism, 77.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bei der Staatsgründung wurden zahlreiche religiöse jüdische Ideen aufgegriffen. So wird in der Unabhängigkeitserklärung[160] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Rückkehrgesetz[172], 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 1970[173] 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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Entwicklungen[183] 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. Nichtjüdische 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-die-ankunft-des-messias-in-israel-herbeizwingen-wollen-ld.1747677 (10.02.2026).

185 Vgl. Sharot, Judaism in Israel, 671f.

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

187 Vgl. ebd., 10f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Unabhängigkeitserklärung[201] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der 7. Oktober 2023 gilt als eines der einschneidensten Ereignisse[217] 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:innen[223] 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).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 jeweilig 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 Betroffenheit[228] 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/article6991ac31faf15b2611162fe9/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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> […] 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-diaspora gemeinden-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).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> […] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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] Weiterhin[245] 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-fuer-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-gelernt-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/communio/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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 sitzt 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, »Gemetzel im Gazastreifen«: Neuerliche Verstimmung zwischen Vatikan und Israel. 08.10.2025. Verfügbar unter: https://www.derstandard.at/story/3100000291128/gemetzel-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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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: Erstmalig 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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zweiter Teil | Jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Hinführung und methodische Vorgehensweise

Im Rahmen des zweiten Teiles des Dissertationsprojektes wird eine Analyse verschiedener jüdischer Perspektiven auf Land und Staat Israel erarbeitet: Einerseits wird damit der Zielsetzung der *Richtlinien* »grundlegende Komponente der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen«[1] Folge geleistet, andererseits forderte beispielsweise jüngst *Cunningham* in seinen richtungsweisenden Handlungsmaximen für eine katholische Theologie im Schreiben und Lehren über Judentum und Jüd:innen, dass über das Judentum keine Theologie gelehrt werden dürfe, ohne davor unterschiedliche jüdische Perspektiven einzuholen:[2] »You shall not theologize about Jews or Judaism without first dialoguing with jewish interlocuters who do not share the christian faith or without consulting texts written by Jews or by those who have experience of contemporary Judaism.«[3]

Im Fokus steht dabei insbesondere die Fragestellung »Welche jüdische Theologien des Landes existieren? In welchem Zusammenhang steht dazu der moderne Staat Israel?« Aufgrund des grundlegenden Rahmens des Dissertationsprojektes konzentriert sich der Fragehorizont im Besonderen darauf, ob es aus christlicher bzw. im Speziellen katholischer Theologie eine theologische Perspektive auf den Staat Israel geben könne. Grundlegend verneint wurde diese Möglichkeit vom emeritierten Papst *Benedikt XVI.* | *Joseph Ratzinger* in dessen Aufsatz »Gnade und Berufung ohne Reue?« aus dem Jahr 2018. Allerdings schreibt *Ratzinger*, dass, wenn auch eine Begründung eines jüdischen Staates »nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann, [dieser, J.K.] aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.«[4] Im Anschluss daran führte dies zu heftiger Kritik der ORD, die in einem Antwortschreiben an Kardinal *Koch*, hinterfragt, ob der emeritierte Papst nicht den Eindruck erwecke, »dass der Staat Israel sich eher historisch zufällig auf seinem heutigen Territorium befindet«[5]. Als Gegenvorschlag wird *Koch* der Gedanke empfohlen, anschließend an *Soloveitchik* zu überle-

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

2 Vgl. Cunningham, Maxims for Mutuality, 21–27.

3 Ebd., 21.

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

5 Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, Offener Brief.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, »was die religiöse Verbundenheit des jüdischen Volkes mit dem Staat Israel für Christen bedeuten kann?«[6] Ebenfalls wird angemerkt, ob nicht mit der Formulierung *Ratzingers*, dass der Staat Israel »in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf«[7] theologisch weitergearbeitet werden könne. *Ratzinger* führt diesen Gedanken nicht weiter aus, daher bleibt dieser als isolierte Option einer möglichen, auch theologischen, Deutung des Staates Israel bestehen.

In der Analyse jüdischer Stimmen in diesem Projekt werden insbesondere, aber nicht ausschließlich, religiöse jüdische Perspektiven berücksichtigt. Für diese Arbeit konnte keine bisherige umfassende Darstellung jüdischer Deutungen des Landes Israel innerhalb der wissenschaftlichen Fachliteratur identifiziert werden. Im vorliegenden Forschungsprojekt wird diese Frage mit einem Fokus auf den jüdisch-katholischen bzw. auch jüdisch-christlichen Dialog verfolgt. Daher sind hier vorrangig jüdische Konzepte von Interesse, welche international im jüdisch-katholischen Dialog rezipiert werden können, d.h. welche zum Zeitpunkt der Verfassung dieses Dissertationsprojektes in englischer Sprache[8] vorliegen. Das Projekt könnte jedoch durch die Bearbeitung hebräischer Fachliteratur zur Thematik Land und Staat Israel insbesondere mit einem Fokus auf den innerisraelischen Diskurs ausgeweitet werden. Die anschließende Auswahl der jüdischen Perspektiven erfolgt in zwei Teilbereichen: Ein Kapitel fokussiert auf jüdische Stimmen aus dem Zeitraum vor und nach der Gründung des Staates Israel und ein weiteres Kapitel nimmt wiederum heutige religiöse aber auch einige säkulare Perspektiven in den Blick.

In *Kapitel 5* werden zur Kontextualisierung Grundsätze der zionistischen Bewegung bis zur Staatsgründung erarbeitet. Dabei werden die verschiedenen säkularen Richtungen innerhalb des Zionismus sowie deren Hauptinhalte erläutert, anschließend wird auf den religiösen Zionismus sowie einzelne Vertreter und deren wesentliche Grundzüge fokussiert. Im nächsten Teil des Kapitels werden einige bedeutende jüdische Perspektiven vor und nach der Staatsgründung ausgewählt und einzelne Werke dieser Autoren genauer analysiert. Alle Autoren (*Abraham Kook*[9] , *Mordecai*

6 Ebd.

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

8 In Ausnahmefällen wird auch auf Werke in deutscher Übersetzung zurückgegriffen, wenn diese über die Universitätsbibliothek Salzburg im Gegensatz zum englischen Original bzw. der englischen Übersetzung zur Verfügung stehen.

9 Vgl. das Kapitel von *Ravitzky* zu »Messianic Religious Zionism«, in: Ravitzky, Aviezer, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism, Chicago/London 1996, 79–144.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kaplan[10], *Joseph Soloveitchik*[11] und *Abraham Heschel*[12]) werden bis heute rezipiert, haben grundlegende Werke zu den Themen Land, Staat und Volk Israel verfasst und können unterschiedlichen jüdischen Gruppierungen zugeordnet werden.

Für das orthodoxe Judentum wurde auf *A. Kook* und *Soloveitchik* zurückgegriffen. Die beiden vertreten eine grundlegend konträre religiöse Deutung des Staates Israel: *A. Kook* misst dem Staat messianische Bedeutung zu,[13] während *Soloveitchiks* Ansatz als nichtmessianisch bzw. universal bezeichnet werden kann.[14] *Soloveitchik*, der noch immer bedeutend für die moderne Orthodoxie in den USA ist[15] und *Heschel*, der dem konservativen Judentum zuzurechnen ist und Mitte des 20. Jahrhunderts der am meisten gelesene jüdische Theologe in den USA war, bilden bis heute wichtige jüdische Referenzquellen im jüdisch-christlichen Dialog.[16] *Kaplan* stammt ursprünglich aus dem orthodoxen Judentum, will eine Erneuerung des gesamten Judentums bewirken und wird heute als »Gründungsvater«[17] des Rekonstruktionismus betrachtet. Damit kann er dem sehr liberalen Judentum zugerechnet werden. In den jeweiligen Werken werden im Wesentlichen Stellen herausgegriffen, welche die Bedeutung von Land und Staat Israel ansprechen. Diese werden anschließend im Rahmen der Biographie des jeweiligen Autors sowie kontextueller Gegebenheiten analysiert. Aus diesem historischen Querschnitt wird in einem ersten Zwischen-

10 Vgl. dazu die Diskussion der Rabbiner *Edward Feinstein* und *Harold Kushner* zur bestehenden Bedeutung von *Mordecai Kaplan*: Feinstein, Edward/Kushner, Harold, Discussion 2: On the Legacy of Mordecai Kaplan, in: Feinstein, Edward (Hg.), Jews and Judaism in the 21st century. Human Responsibility, the Presence of God and the Future of the Covenant, Woodstock [3]2013, 99–105; oder auch vgl. Barack Fishman, The Way Into, 160 und 174–178.

11 Vgl. beispielsweise *Barack Fishman*, die *Soloveitchik* als »a towering figure in the Modern Orthodox world«, beschreibt: Barack Fishman, The Way Into, 150; oder zur Bedeutung von *Soloveitchiks* Ansichten über den interreligiösen Dialog beispielsweise: Goodman, Daniel Ross, From Confrontation to Cooperation. The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue, in: HThR 114 (4) (2021) 536–560. https://doi.org/10.1017/S0017816021000286.

12 Vgl. hierzu die publizierte Antrittsvorlesung von *Ursula Rudnick*: Rudnick, Ursula, Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel 2008. Verfügbar unter: https://www.compass-infodienst.de/Ursula-Rudnick-Zur-juedischen-Wahrnehmung-des-Christentums.4462.0.html (10.02.2026).

13 Vgl. beispielsweise den Aufsatz von: Brumlik, Micha, Zionistischer Messianismus des Jerusalemer Rabbiners Abraham Isaak HaCohen Kook, in: Eppler, Wilhelm (Hg.), Fundamentalismus als religionspädagogische Herausforderung, Göttingen 2015, 73–84. https://doi.org/10.14220/9783737004190.73.

14 Vgl. Zelcer, Heshey/Zelcer, Marc, The Philosophy of Joseph B. Soloveitchik, London 2021, 174. https://doi.org/10.4324/9781003143765.

15 Vgl. Waxman, Dov, Trouble in the Tribe. The American Jewish Conflict over Israel, Princeton/Oxford 2016, 27f. https://doi.org/10.1515/9781400880355.

16 Vgl. Kimelman, Rabbis, 251.

17 Barack Fishman, The Way Into, 174.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fazit ein schematischer Überblick über relevante jüdische Positionen des 20. Jahrhunderts dargelegt.

In *Kapitel 6* werden zuerst Dokumente der unterschiedlichen religiösen jüdischen Richtungen analysiert. Dafür wurden Texte herausgegriffen, die einen klaren thematischen Bezug zum Land Israel aufweisen. Weitere Auswahlkriterien waren die Repräsentanz einer jüdischen Richtung, die Rezeption, die Aktualität sowie die Verfügbarkeit in englischer Sprache. So wurden zwei jüdische Dokumente (BJR, DE) ermittelt, welche für den jüdisch-christlichen Dialog von hoher Bedeutung sind und in diesem vielfach zitiert und analysiert werden. Die Stellungnahme BJR der Europäischen Rabbinerkonferenz, des Amerikanischen Rabbinerverbandes sowie des Oberrabbinats des Staates Israel ist eine Reflexion anlässlich des 50jährigen Jubiläums von NA. Einige Jahre davor greift DE die Veränderung in den Beziehungen sowie in der Wahrnehmung des Judentums durch christliche Kirchen in einem Schreiben auf, welches von zahlreichen liberalen Rabbiner:innen und Wissenschaftler:innen unterschrieben wurde. Außerdem haben sowohl das Reformjudentum mit »Reform Judaim & Zionism: A Cetenary Platform«[18], kurz auch »The Miami Platform« (MP), als auch das Konservative Judentum mit »Emet Ve'Emunah. Statement on Principles of Conservative Judaism«[19] (EVE) Dokumente verfasst, welche explizite Stellungnahmen zum Zionismus und dem Staat Israel beinhalten.

Die Dokumente werden in Hinblick auf folgende Fragen und Kriterien beschrieben und diskutiert:

(1) Kontextualisierung und Rezeption der Dokumente

- Was ist der religiöse, historische und geographische Kontext des Dokumentes?
- Inwieweit wird das Dokument rezipiert?
- Welche Bedeutung hat das Dokument? Hat es Autorität für eine bestimmte Richtung/Gruppierung innerhalb des Judentums?

(2) Land Israel:

- Wie wird das Land beschrieben? Welche Bedeutung hat das Land? Kann dieses als »religiös« bezeichnet werden?

18 Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism: A Centenary Platform. The Miami Platform 1997. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-zionism-centenary-platform/ (10.02.2026).

19 The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah. Statement of Principles of Conservative Judaism, o.O. ²1990.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Wird eine Verbindung zwischen Gott und dem Land bzw. dem Volk Israel und dem Land Israel hergestellt und wenn ja, inwiefern?

(3) Staat Israel:

- Welche Bedeutung hat der Staat Israel? Kann dieser als religiös bezeichnet werden?
- Wie wird die Verknüpfung von Land und Staat Israel beschrieben?

Anschließend werden ausgewählte jüdische Perspektiven aus dem 21. Jahrhundert analysiert. Kriterium für die Auswahl sind jeweils einerseits Aktualität und Rezeption, aber auch, dass sich diese Arbeiten u.a. an eine christliche Leserschaft bzw. an Akteur:innen im jüdisch-christlichen Dialog wenden. Stellvertretend für die großen verschiedenen Richtungen im Judentum (orthodox, konservativ, reformjüdisch sowie säkular) wird ein Werk (Monographie bzw. Sammelband) ausgewählt. Die Kapitelreihung erfolgt hierbei jeweils nach der Aktualität der Arbeit. Somit wird als Erstes ein reformjüdischer Sammelband »The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism«[20], herausgegeben von Vertretern der CCAR, diskutiert. Rabbiner *Stanley Davids*[21] gilt als Vater der reformjüdischen zionistischen Platform der CCAR, war Landesvorsitzender der *Association of Reform Zionists of America* (ARZA) von 2004–2008 und machte im Jahr 2004 Alija von den USA. Wie auch sein Co-Herausgeber Rabbi *Lawrence Englander*[22] ist er im interreligiösen Dialog sehr engagiert. Der Kanadier *Englander* ist Vorsitzender der *ARZENU*, einer weltweiten progressiven zionistischen Organisation. Zweitens wird eine Monographie des konservativen amerikanischen Rabbiners *David Novak* »Zionism and Judaism. A New Theory«[23] bearbeitet. *Novak* war einer der Mitautoren bei DE und Schüler von *Heschel*. Als säkulare Stimme wird das Buch »A New Voice for Israel. Fighting for the Survival of the Jewish Nation« des Gründers und Präsidenten der jüdischen-amerikanischen Lobbyorganisation J Street *Jeremy Ben-Ami* analysiert. Eine orthodoxe Perspektive liefert der Rabbiner *Eugene Korn*, der im jüdisch-christlichen Dialog in den USA und Israel aktiv ist sowie an TDW mitgeschrieben hat. Seine Monographie

20 Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018.

21 Davids, Stanley M., Rabbi Stanley M. Davids. Verfügbar unter: https://www.ccarpress.org/content.asp?tid=510 (10.02.2026).

22 Englander, Lawrence A., Rabbi Lawrence A. Englander. Verfügbar unter: https://www.ccarpress.org/content.asp?tid=509 (10.02.2026).

23 Novak, David, Zionism and Judaism. A New Theory, New York 2015. https://doi.org/10.1017/CBO9781316163719.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»The Jewish Connection to Israel, the Promised Land«[24] richtet sich speziell an Christ:innen und ist damit als Werk für den jüdisch-christlichen Dialog besonders interessant.

Im nächsten Abschnitt wird der Blickwinkel auf kritische Stimmen aus dem Judentum erweitert. Diese argumentieren sowohl aus einer religiösen als auch einer säkularen Perspektive. Jeder dieser Beiträge von diversen jüdischen Wissenschaftler:innen soll ganz unterschiedliche Aspekte der Thematik aufzeigen. Ziel dieses Kapitels ist es darauf hinzuweisen, dass die Diskussion um Land und Staat Israel auch innerjüdisch sehr divers ist und verschiedenste Problematiken mit dieser Debatte einhergehen. Die jeweiligen Perspektiven werden in zeitlicher Reihenfolge diskutiert. Die jüdische US-amerikanische Philosophin *Judith Butler* erlangte v.a. mit ihrer Schrift »Das Unbehagen der Geschlechter«[25] große Aufmerksamkeit und gilt als Vorreiterin in der Queer-Theorie. Sie hat jedoch auch einen Ruf als sehr bekannte und umstrittene gegenwärtige Vertreterin israelkritischer und antizionistischer Positionen.[26] Der jüdische Befreiungstheologe *Marc Ellis* äußert sich seit vielen Jahrzehnten aus einer religiösen Perspektive über den Staat Israel. So wie auch bei *Butler* hinterfragt er grundsätzlich, was es bedeutet jüdisch zu sein. Ebenfalls kritisiert er die Besetzungspolitik des jüdischen Staates, und fordert eine neue Ethik – diese hat für *Ellis* im Gegensatz zu *Butler* jedoch auch eine religiöse Dimension. So schlägt er eine jüdische Theologie der Befreiung vor.

Die beiden nächsten Perspektiven haben eine enge Verknüpfung zum Staat Israel: *Yeshayahu Leibowitz* war orthodoxer Jude und lebte ebenfalls im Staat Israel. Auch er wurde als scharfer Kritiker des Staates Israel bekannt.[27] Er beschäftigt sich u.a. mit der Bedeutung des Landes und Staates Israel für das Judentum. Dabei argumentiert er aus einer religiösen Perspektive, warum er jegliche religiöse Dimension des Staates ablehnt.[28] Auch *Ella Shohat* wuchs in Israel auf, bevor sie in die USA emigrierte. Ihr Artikel »The Invention of the Mizrahim« ermöglicht einen tieferen Einblick in die unterschiedlichen Situationen innerhalb der jüdischen Immigration

24 Korn, Eugene, The Jewish Connection to Israel, the Promised Land. A Brief Introduction for Christians, Woodstock 2008.

25 Butler, Judith, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. [17]2014.

26 So beispielsweise in einem Beitrag von *Stephan Grigat* im österreichischen jüdischen Magazin NU: Grigat, Stephan, Deconstructing Israel. 25.03.2020. Verfügbar unter: https://nunu.at/artikel/deconstructing-israel/ (10.02.2026).

27 Vgl. beispielsweise Kavon, Eli, Yeshayahu Leibowitz: Idol smasher or idol maker? The brilliant Yeshayahu Leibowitz – one of the most admired and the most despised thinkers in the history of the State of Israel. 22.06.2019. Verfügbar unter: https://www.jpost.com/opinion/yeshayahu-leibowitz-idol-smasher-or-idol-maker-593342 (10.02.2026).

28 Vgl. Grözinger, Karl E., Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert (5), Frankfurt a.M./New York 2019, 574–582.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Israel und hinterfragt damit auch das zionistische Narrativ der Motive jüdischer Einwanderung in den Staat Israel im 20. Jahrhundert. Abschließend werden die verschiedenen Positionierungen in einer schematischen Landkarte kartiert und so die Vielfalt der verschiedenen jüdischen Perspektiven dargestellt.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Historische Perspektiven

5.1 Grundsätze des Zionismus

5.1.1 Anfänge der zionistischen Bewegung: Theodor Herzl

Erste größere Erfolge und v.a. eine Sammlung der zionistischen Bewegung erfolgten vorwiegend durch die zahlreichen Unternehmungen von *Herzl*.[1] Spätestens ab *Herzl* bestimmte die Idee das jüdische Volk als eine »Nation« zu sehen den politischen Zionismus.[2] So schreibt er in seinem Werk »Der Judenstaat« von 1896: »Ich halte die Judenfrage weder für eine soziale, noch für eine religiöse […] Sie ist eine nationale Frage.«[3] *Herzl* stellt das hauptsächlich westeuropäische Ideal der Assimilation nach der jüdischen Emanzipation in Frage und prägte stattdessen ein neues Bild: das Judentum als Nation. Die Idee wurde u.a. dadurch gestützt, dass *Herzl* selbst assimilierter europäischer Jude war, der den inneren Zwiespalt zwischen Emanzipation und Assimilation erlebt hatte. *Herzl* wurde 1860, väterlicherseits in eine sephardische und mütterlicherseits in eine aschkenasische Familie in Budapest geboren. Damit wuchs *Herzl* aufgrund der neuen österreichisch-ungarischen Verfassung von 1867 in einer Zeit der jüdischen Emanzipation auf, in welcher die jüdische Gemeinde in Budapest aufblühte. Allerdings verstärkten sich zeitgleich der Antisemitismus und der ungarische Nationalismus.[4] *Alexandra Pontzen* sieht den Erfolg *Herzls* in seiner westeuropäischen Herkunft, seinem diplomatischen Geschick, der

1 Vgl. hierzu die neue Biographie über *Herzl*, in welcher dessen Werk als ein Aufruf zum Handeln dargestellt wird (Penslar, Derek, Theodor Herzl. Staatsmann ohne Staat. Eine Biographie, Göttingen 2022, 7; https://doi.org/10.5771/9783835348790).

2 Vgl. Brumlik, Micha, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, in: Braun, Christina von/Brumlik, Micha (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Köln/Weimar/Wien 2018, 371–383, hier: 374. Eine Begriffsdefinition des »politischen Zionismus« findet sich im folgenden Kapitel 5.1.2. Der »politische Zionismus« hatte zu dieser Zeit die größte Außenwirkung.

3 Herzl, Der Judenstaat, 16.

4 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 214f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Entscheidung die »Judenfrage« als politische Frage anzugehen und in den historischen, technischen und sozialen Kontext seiner Zeit einzubinden, begründet.[5]

Nach einer verfassungs- und staatsrechtlichen Ausbildung an der Juristischen Fakultät der Universität Wien arbeitete *Herzl* ein Jahr zur Rechtspraxis am Landesgericht in Wien. Da er aber aufgrund seiner jüdischen Herkunft nicht Beamter werden konnte, verließ er das Landesgericht wieder. Eine erstmalig gesicherte Stelle bekam er erst als Journalist für die Wiener »Neue Freie Presse« in Paris.[6] Diese Zeit als Auslandskorrespondent habe, so *Pontzen*, seinen späteren Einsatz als nationaljüdischer Politiker geprägt. Im Dezember 1884 beobachtet er den Hochverratsprozess gegen den jüdischen Offizier *Alfred Dreyfus* sowie dessen öffentliche Degradierung. *Herzl* habe die *Dreyfus*-Affäre als Ausbruch des Antisemitismus in der französischen Öffentlichkeit erlebt. Damit sei auch *Herzl* für den in Österreich wachsenden Antisemitismus sensibilisiert worden, beispielsweise aufgrund seiner eigenen Kränkung in seiner Studentenverbindung, die sich dem Antisemitismus zugewandt hatte.[7] In diesem Umfeld habe sich *Herzl* erstmalig vertieft mit der Integrationsproblematik der Jüd:innen beschäftigt. Erst der Fall *Dreyfus* habe *Herzl* dazu geführt die Assimilation der Jüd:innen als vergeblich zu betrachten und eine neue politische Richtung einzuschlagen.[8] In Folge habe auch *Herzl*, wie bereits andere Pionier:innen des Zionismus vor ihm, die gemeinsame Ansiedlung der Jüd:innen in einem eigenen Territorium angestrebt. Zu diesem Zeitpunkt sei dies jedoch nicht notwendigerweise mit einer Rückkehr des jüdischen Volkes nach Palästina verbunden gewesen. Im Vordergrund habe vielmehr die Idee völkerrechtlicher Anerkennung und gesicherter Souveränität des jüdischen Volkes gestanden.[9]

Das weitreichende diplomatische Geschick von *Herzl* habe sich, so *Pontzen*, in der Organisation des Ersten Zionistenkongresses 1897 in Basel gezeigt. Der Kongress sollte inszeniert werden, so dass er internationale Aufmerksamkeit für das zionistische Projekt gewinnen könnte. Das Programm des Kongresses wurde in den nächsten Jahren bedeutend für die gesamte zionistische Bewegung.[10] Es wird hier jedoch nicht von einem eigenen Staat, sondern vielmehr von einer »öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina«[11] gesprochen. Dafür wird allerdings die »Heimstätte« bereits explizit in Palästina situiert:

5 Vgl. Pontzen, Alexandra, Das »Land der Väter« im politischen Zionismus Theodor Herzls, in: Pontzen, Alexandra/Stähler, Axel (Hg.), Das Gelobte Land. Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart. Quellen und Darstellungen, Reinbek bei Hamburg 2003, 165–190, hier: 166.

6 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 215.

7 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 167.

8 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 215f.

9 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 169.

10 Vgl. ebd., 173f.

11 Protokoll des Ersten Zionisten-Kongresses in Basel, 131–134, zit.n.: Ebd., 174.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. Die zweckdienliche Förderung der Besiedlung Palästinas mit jüdischen Ackerbauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden.
II. Die Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft durch geeignete örtliche und allgemeine Veranstaltungen nach den Landesgesetzen.
III. Die Stärkung des jüdischen Volksgefühls und Volksbewußtseins.
IV. Vorbereitende Schritte zur Erlangung der Regierungszustimmung(en) die nötig sind, um das Ziel des Zionismus zu erreichen.[12]

Im Programm werden die notwendigen Vorbereitungsschritte für die Gründung einer »Heimstätte« angesprochen und weisen bereits auf die sich zu diesem Zeitpunkt entwickelnden verschiedenen Richtungen der zionistischen Bewegung hin.[13] Zur politischen Vertretung wird die *World Zionist Organization* (WZO)[14] am Ersten Zionistenkongress gegründet. Die Schaffung einer offiziellen Vertretung des zionistischen Projektes sollte die Involvierung europäischer Mächte und die Internationalisierung der jüdischen Anliegen ermöglichen.[15] In den nächsten Jahren folgten zahlreiche weitere Zionistenkongresse in Basel. So wurde am Zweiten Zionistenkongress ein Finanzinstrument, die spätere Jüdische Kolonialbank, gegründet. Im Zentrum des Dritten Kongresses stand die Bemühung *Herzls* den türkischen Sultan *Abdul Hamid II.* und die türkische Regierung zur Unterstützung der zionistischen Idee zu gewinnen.[16]

Der Zionismus stieß von Anfang an auf großen innerjüdischen Widerstand. Die Spannweite reichte vom assimilierten Reformjudentum (beispielsweise in Deutschland vertreten durch den »Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«), zu gesetzestreuen Jüd:innen bis hin zur Ultraorthodoxie.[17] Grundsätzlich sollte das zionistische Projekt Jüd:innen vor der »unendlichen Fortsetzung [der, J.K.] existenzielle(n) Bedrohung«[18] schützen, indem sie eine eigene Heimstätte bekämen. Auf diese Weise trat der Zionismus in Konkurrenz zu anderen jüdischen Entwürfen der regional unterschiedlich ausgeprägten »Judennot« zu entgegnen. Weitere Konzepte zu dieser Zeit waren: (1) das hauptsächlich westeuropäische Assimiliationsjudentum, welches das Judentum konfessionalisieren wollte; (2) verschiedene jüdische Spielarten des Sozialismus, in welcher eine Lösung der

12 Ebd.

13 Eine ausführliche Erläuterung dieser Richtungen findet sich im folgenden Kapitel 5.1.2.

14 Der WZO traten auch die meisten Gruppen der »Chibbat Zion« bei. Die Organisation war in Europa seit 1882 als erste zionistische Organisation entstanden. Besondere Aufmerksamkeit fanden die Schriften von *Pinsker* (vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, 118).

15 Vgl. Krämer, A History of Palestine, 107f.

16 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 221f.

17 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 381.

18 Hoppe, Thomas, Theologisch gefordert – realpolitisch eine Illusion? Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern, in: Ansorge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010, 301–316, hier: 303f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sozialen Frage mit dem Verschwinden jeglicher Judenfeindschaft verknüpft wurde; (3) ein rein ethnisch verstandenes Kulturjudentum.[19] Auch die zionistische Bewegung selbst war nicht geeint – neben verschiedenen Richtungen, die sich innerhalb der zionistischen Bewegung entwickelten – wuchs bald die Kritik an *Herzl* selbst. Insbesondere wurde seine autokratische Lenkung, aber auch seine zu starke Konzentration auf politische und finanzielle Aspekte der zionistischen Idee bemängelt. Beispielsweise schenkte *Herzl* in seinem Roman »Altneuland«[20] den kulturellen sowie geistigen Angelegenheiten der zionistischen Bewegung keinerlei Aufmerksamkeit.[21]

5.1.2 Die verschiedenen Strömungen im säkularen Zionismus

Spätestens seit den ersten Zionistischen Kongressen können verschiedene Richtungen der noch jungen zionistischen Bewegung in zumindest drei Gruppierungen[22] eingeteilt werden. Allerdings waren dabei stets auch unterschiedliche Kombinationen möglich.[23] Die Fachliteratur ist sowohl bei der Auswahl der Hauptströmungen innerhalb der zionistischen Bewegung als auch bei der verwendeten Terminologie nicht immer einheitlich. Beispielsweise unterteilt *Gideon Shimoni*, in einer von der WZO herausgegebenen Sonderedition, den Zionismus in »General Zionism«, »Labor Zionism« und »Revisionist Zionism«.[24] Dieser Unterteilung folgt auch *Paul Scham*[25] im »Oxford Dictionary of the Jewish Religion«. Eine andere Zuordnung und Bezeichnungen in der deutschsprachigen Literatur zeigt die Vielschichtigkeit der Richtungen im Zionismus auf. Statt von »General Zionism« wird von »politischem Zionismus«[26] und statt von »Labor Zionism« von »praktischem Zionismus«[27] oder auch »sozialistischem Zionismus«[28] gesprochen. Der »Revisionist Zionism« wird als eine spätere Entwicklung dem »politischen Zionismus«[29] zugeordnet. Als dritte Richtung wird dafür explizit der »Kulturzionismus«[30] genannt. Im Rahmen der

19 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 373.
20 Herzl, Altneuland: Roman.
21 Vgl. Battenberg, Das Europäische Zeitalter, 222f.
22 Eine weitere Spielart neben den verschiedenen hauptsächlich säkular geprägten Gruppierungen bildet der religiöse Zionismus. Dieser wird im Rahmen des folgenden Kapitels 5.2.2 explizit bearbeitet.
23 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 374.
24 Vgl. Shimoni, Gideon, The Zionist Ideology, Hanover, NH 1995.
25 Vgl. Scham, Zionism, 813.
26 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175–177; sowie vgl. auch Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 375f.
27 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175.
28 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 377f.
29 Vgl. ebd., 375f.
30 Vgl. ebd., 377.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Arbeit soll ein ausgewählter Überblick über die verschiedenen Richtungen gegeben werden. Die Einteilung erfolgt dabei nach dem deutschsprachigen Handbuch für »Jüdische Studien«[31]. Eine sehr ähnliche Zuordnung findet sich auch im deutschsprachigen mehrbändigen Werk »Jüdisches Denken«[32] von *Karl Erich Grözinger*.

(1) Der »politische Zionismus« bzw. auch »General Zionism« setzte v.a. auf die Sammlung und Organisation aller Jüd:innen. Prägende Repräsentationsfiguren des »politischen Zionismus« waren *Herzl* und der Arzt *Max Nordau*.[33] Wesentlich wird diese Spielart des Zionismus in den Punkten II und IV der Basler Erklärung erläutert. Es geht um eine »Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft […] nach den Landesgesetzen«[34] sowie um die »Erlangung der Regierungszustimmung(en)«[35] internationaler Mächte. Da jedoch nur von einer »öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte«[36] gesprochen wird, bleibt der Kern der zionistischen Idee hier zunächst unscharf. Dies wurde insbesondere dadurch verschärft, weil in Folge die »Heimstätte« nicht mehr für alle Jüd:innen gefordert wurde, sondern nur mehr für verfolgte Jüd:innen. Die »Heimstätte« wird zu einem »Schutzraum« für jüdische Verfolgte. Dies, so *Pontzen*, habe den assimilierten Westjüd:innen geholfen das zionistische Projekt als sozial-caritative Unternehmung zu unterstützen. Denn es seien v.a. die osteuropäischen Jüd:innen gewesen, welche von Diskriminierung und Pogromen bedroht waren.[37]

Grözinger definiert in seiner Einführung des vierten Bandes seines Standardwerks »Jüdisches Denken« den politischen Zionismus als

> […] diejenige Richtung, deren Hauptziel es war, eine politische Organisation für alle Juden in der Welt zu errichten, welche die Belange der Juden gegenüber Machthabern und Regierungen dieser Welt vertreten und die zugleich das Ziel verfolgten, die Juden als politische Größe darzustellen, mit der Absicht der Errichtung einer jüdischen Heimstatt oder gar eines Staates für die bedrängten Juden in aller Welt, möglichst in Palästina.[38]

31 Vgl. ebd., 375–378.
32 Vgl. dazu Band 4: Grözinger, Jüdisches Denken, 28–32.
33 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 100–103.
34 Protokoll des Ersten Zionisten-Kongresses in Basel, 131–134, zit.n.: Pontzen, »Land der Väter«, 174.
35 Ebd.
36 Ebd.
37 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175–177.
38 Grözinger, Jüdisches Denken, 29.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zentrales Merkmal dieser Richtung sei, so *Grözinger* die Fokussierung von Denkansätzen auf die sogenannte »Judennot« gewesen.[39] Ebenfalls richtete der »politische Zionismus« seinen Fokus auf praktische Tätigkeiten. Hier kann beispielsweise das Sammeln des Schekels für die Unterstützung des Jüdischen Nationalfonds durch Liederbuch und Sammelbüchse genannt werden. Damit konnte das konkrete Sehnsuchtsziel auf praktische Art und Weise näher gebracht werden.[40]

Im Rahmen der Arbeit wird eine der weiteren Entwicklungen des »politischen Zionismus« eingeordnet: Der »revisionistische Zionismus« ist eine Konzeption, die bei der Staatsgründung auch auf Gewaltanwendung setzen wollte. Als Begründer gilt *Wladimir Jabotinsky* (1880–1940), dessen Leitartikel in einer russischen Zeitschrift für jüdische Emigrant:innen in Paris aus dem Jahr 1923 entscheidend für die Entwicklung der Bewegung wird. Der Leitartikel beinhaltet ein Plädoyer, dass die zionistische Idee keine Rücksicht auf die lokale Bevölkerung nehmen dürfe, sowie den Schutz einer jüdischen oder britischen Armee benötige.[41] Denn *Jabotinsky* war überzeugt, dass es niemals zu einem »freiwilligen, friedlichen Ausgleich zwischen jüdischen Kolonisten und Arabern in Palästina«[42] kommen könne.

(2) Als zweite Variante kann hier der »Kulturzionismus«, wie er beispielsweise von *Buber* oder *Ascher Ginsberg* (*Achad Ha'am*) vertreten wurde, genannt werden. Das Ziel des Kulturzionismus war v.a. in Westeuropa die jüdische Identität von assimilierten Jüd:innen zu stärken. Hervorgehoben wurden dafür die jüdische Kultur, eine Wiedereinführung der hebräischen Sprache sowie die Stärkung jüdischer Literatur.[43] Der Kulturzionismus zielte auf die Neuprägung einer säkularen nationalen jüdischen Identität. Vorreiter war hier *Achad Ha'am*, der insbesondere vom positivistischem Denken über Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert inspiriert war. Basis einer »jüdischen Identität« sei nicht die Religion, sondern vielmehr die ethnische Zugehörigkeit.[44] Damit löste sich die Frage »wer Jüd:in sei« in säkularer Linie auf:

> One was a Jew as naturally, immutably, and unquestionably, as one was a child of one's natural parents. Any attempt of a born Jew to pass as a member of any other nation was as self-abasing as it was self-defeating. Assimilation was no more than a form of inner slavery and spiritual degradation. The nation was an evolving organic entity, not a contractual association that one could join or leave at one's will or whim.[45]

39 Vgl. ebd.
40 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175.
41 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 375.
42 Ebd.
43 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 177.
44 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 270–272.
45 Ebd., 272.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit sprach sich *Ha'am* explizit gegen die Möglichkeit der Assimilation aus, wie sie beispielsweise von westeuropäischen Jüd:innen propagiert wurde. Ebenfalls grenzten sich der Kulturzionismus sowie insbesondere *Ha'am* vom politischen Zionismus und *Herzl* ab. Dem »politischen Zionismus« wurde vorgeworfen, er würde zu sehr auf eine rein politisch-diplomatische Lösung setzen und die psychisch-kulturellen Bedürfnisse der Jüd:innen zu wenig berücksichtigen.[46]

Im Gegensatz zu anderen zionistischen Ansätzen seiner Zeit lehnt *Buber* eine rein nationale Auffassung des Zionismus sowie eine ausschließlich säkulare Deutung des Landes ab. Für ihn sind sowohl Land als auch das Volk Israel »heilig«, da beide von Gott erwählt wurden. Die »Erwählung« des Volkes Israel sei der Auftrag einen »gerechten Staat Gottes« im Land zu verwirklichen. Dies könne jedoch nur in Zusammenarbeit mit dem arabischen Volk geschehen.[47] So schreibt er im Mai 1948: »The land is not, today, devoid of inhabitants, as it was not in those times when our nation trod upon it as they burst forth out of the desert.«[48] *Buber* spricht sich damit explizit gegen eine gewaltsame Einnahme und Aufbau des Staates Israel aus. Israel könne nur auf Gerechtigkeit gebaut werden, denn nur so würde es seinem Gott treu bleiben. Jüd:innen und Araber:innen sollten in einem gemeinsamen Bund das Land entwickeln.[49] Den Staat Israel bezeichnet er 1960 als ein messianisches Zeichen, wenn dieser seine religiösen und moralischen Aufgaben für Gerechtigkeit und Frieden zu sorgen erfülle.[50]

(3) Abschließend soll noch der »sozialistische Zionismus« bzw. »Labour Zionism« genannt werden. Eingegliedert werden kann hier auch die Bezeichnung »praktischer Zionismus«. *Pontzen* beschreibt damit die Grundstückskäufe und direkte Besiedelung v.a. von russischen Zionist:innen.[51] Diese Spielart des Zionismus wurde vorwiegend von kommunistischen und anarchistischen Gedanken beeinflusst und setzte auf die Verwirklichung einer jüdischen Siedlungsgesellschaft durch Arbeit.[52] Der heute bekannteste Vertreter dieser Richtung ist *David Ben-Gurion*, der zwar weniger eigene inhaltliche Ansätze hervorbrachte, diese jedoch politisch vertrat und breitenwirksam umsetzen konnte.[53] Der säkulare Zionist *Ben-Gurion* begründet den Staat Israel mit der Bibel, welches er als Geschichtsbuch des jüdischen Volkes versteht. Die Bibel sei der Beweis für die jahrtausendealte Präsenz

46 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 177.
47 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 99f.
48 Buber, Martin, Zionism and »Zionism«. From *A Land of Two Peoples* (May 1948), in: Shatz, Adam (Hg.), Prophets Outcast. A Century of dissident Jewish Writing about Zionism and Israel, New York 2004, 56–59, hier: 57.
49 Vgl. ebd., 58.
50 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 102f.
51 Vgl. Pontzen, »Land der Väter«, 175.
52 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 377.
53 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 202f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des jüdischen Volkes im Land. *Ben-Gurion* verwendet für seine Argumentation Begriffe wie »Erlösung« und »messianisch« ohne diese jedoch mit religiösem Inhalt zu füllen.[54]

In den »sozialistischen Zionismus« kann auch die Kibbuz-Bewegung, welche landwirtschaftliche Gemeinschaftssiedlungen gründete, eingeordnet werden. Einen bedeutenden Teil des sozialistischen Zionismus und v.a. der Kibbuz-Bewegung bildete die 1913 in Polen entstandene Jugendbewegung »Haschomer Hatzair« (»der junge Wächter«). Sie trat für eine politische Allianz zwischen jüdischer und arabischer Bevölkerung ein.[55] *Shimoni* beschreibt die Mitglieder der Jugendbewegung als »young intelligentsia in the making, caught between traditionalist Jewish society on the one side and assimilationist modernity on the other«[56]. Sie sahen die Assimilation in der polnischen Gesellschaft als gescheitert an und suchten nach alternativen Identifikationsmöglichkeiten.[57]

5.2 Fokus: Religiöser Zionismus

5.2.1 Misrachi-Bewegung: Rabbiner Yitzhak Ya'akov Reines

In den Anfängen der zionistischen Bewegung hatte der religiöse Zionismus keine große Bedeutung inne. Der religiöse Zionismus stellte eine weitere Gruppierung innerhalb der zionistischen Bewegung dar und bildete eine Synthese aus jüdischer Orthodoxie und Zionismus.[58] Allerdings waren viele religiöse jüdische Richtungen ursprünglich Gegner der zionistischen Bewegung bzw. lehnten diese ab: »Zionism began as an overtly secular movement, initially opposed as heretical by most Orthodox and neo-Orthodox Jews, who felt that human attempts to ›hasten the end‹ were wrong […].«[59] Auch das Reformjudentum lehnte die Leitlinien des neu entwickelten Zionismus ab. Das »Pittsburgh Programm«[60] aus dem Jahr 1885, welches grundlegende Prinzipien der damalig durchsetzenden radikalen Richtung innerhalb des Reformjudentums zusammenfasst, spricht sich explizit gegen eine Rückkehr nach Palästina aus.[61]

54 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 104–106.
55 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 378.
56 Shimoni, The Zionist Ideology, 223.
57 Vgl. ebd., 223f.
58 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 378.
59 Scham, Zionism, 813.
60 O.A., The Pittsburgh Platform.
61 Vgl. Meyer, Michael M., Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien/Köln/Weimar 2000, 378f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Beginn des religiösen Zionismus kann, laut *Dov Schwartz*, mit dem Eintritt der Misrachi (ein Akronym von »merkaz ruhani«, d.h. »Geistiges Zentrum«) in die WZO 1902 festgehalten werden. Erstmalig betraten die religiöse und rabbinische Welt die Bühne institutionalisierter Politik. Religiöse Jüd:innen erkannten, dass für die Durchsetzung ihrer Interessen eine politische Beteiligung notwendig war.[62] Der religiöse Zionismus wurde als revolutionär eingestuft, da sich die Vertreter:innen als aktiv an der Erlösung der Welt beteiligt sahen. Als Gründungsvater[63] des religiösen Zionismus und der Misrachi-Bewegung gilt u.a. Rabbiner *Yitzhak Ya'akov Reines*.[64] Für *Reines* sollte durch den Zionismus das Gebot im Land zu leben erfüllt werden. Dieses Gebot sei jedoch niemals durch das Modell der israelitischen Eroberung von Kanaan zu befolgen.[65] Die Misrachi-Bewegung stellt sich in ihren Forderungen und ihrer entwickelten Grundsätze v.a. gegen eine aufgeklärte, säkulare Intelligentsia, die 1901 die »Demokratische Fraktion« innerhalb der zionistischen Bewegung gegründet hatten.[66] Als Hauptziel der Misrachi-Bewegung formulierte *Reines* die Einbindung der großen Gruppe an orthodoxen osteuropäischen Jüd:innen. Dieser Versuch, die WZO in eine religiöse Institution zu verwandeln, richtete sich insbesondere gegen die stärkere Einbindung eines Kulturjudentums in die WZO.[67]

Die Misrachi-Bewegung verband die Hoffnung, dass ein jüdischer Staat das jüdische Volk einen würde. Dass aber gerade das Leben im Land Israel die tiefen Spaltungen zwischen säkularen und religiösen Lagern im Judentum aufzubrechen drohte, war einer der Gründe, warum die Misrachi den »Uganda Plan« unterstützten (vgl. Kapitel 3.3.1). Denn im verheißenen Land sollten alle Gebote der Torah gelten. Eine zumindest temporäre Ansiedelung in Ostafrika würde die Jüd:innen vor dem europäischen Antisemitismus schützen, und gleichzeitig die Möglichkeit zur weiteren Nationsbildung eröffnen. So konnte in den Anfangsjahren der Misrachi-Bewegung eine enge Verbindung zwischen *Herzl* und *Reines* existieren. Aus Sichtweise vieler religiöser Zionist:innen wurde der säkulare Zionismus lediglich als ein temporäres

62 Vgl. Schwartz, Dov, Religious Zionism. History and Ideology, Boston 2009, 7. https://doi.org/10.2307/jj.36309378.

63 Ebenfalls als Gründungsväter des religiösen Zionismus werden die Proto-Zionisten, jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts und Rabbiner, *Zvi Hirsch Kalischer* und *Judah Alkalai* genannt (vgl. Novak, Zionism and Judaism, 234.). Bereits im Ansatz von *Alkalai* findet sich eine Verbindung der traditionell religiös-messianischen Sichtweise mit nationalpolitischen Elementen. *Grözinger* bezeichnet dies sogar als ein »Grundmodell des ›religiösen Zionismus‹« (Grözinger, Jüdisches Denken, 31.).

64 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 3.

65 Vgl. dazu ausführlicher: Harvey, Warren Z., Rabbi Reines on the Conquest of Canaan and Zionism, in: Berthelot, Katell/David, Joseph/Hirshman, Marc (Hg.), The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought, New York/Oxford 2014, 386–398, hier: 387. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199959808.003.0017.

66 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 142.

67 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 12f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Phänomen betrachtet. Gerade an dieser Stelle manifestiert sich eine interessante Paradoxie: Während religiöse Zionist:innen eine Besiedelung in Uganda in Erwägung zogen, haben russische säkulare Zionist:innen über den Verlust von Eretz Israel in diesem Plan lamentiert. Denn hier, so *Schwartz*, zeige sich, dass das Land Israel die einzige Verknüpfung für säkulare Zionist:innen zu ihrer Herkunft darstellte. Religiöse Zionist:innen wiederum hatten weniger Bedenken, da sie ohnehin dreimal täglich darum beteten es wieder zu sehen.[68]

Die Mitglieder der Misrachi kamen zum größten Teil aus einer städtischen Mittelklasse, ohne großen Anschluss an die (säkularen) Pionier:innen der zionistischen Bewegung.[69] Für viele säkulare Zionist:innen wiederum, insbesondere für Vertreter:innen des Arbeiterzionismus, galten religiöse Jüd:innen in der Diaspora aber auch in Palästina als »poor, uneducated, superstitious, cowardly, zealous, lacking in self-respect and unproductive«[70]. Die Etablierung einer Arbeiterbewegung innerhalb der Misrachi galt v.a. in den Anfangsjahren als uninteressant: »Observant Jews were not attracted to the lifestyle of laborers in Eretz Israel, whose pioneering work often required them to live in cooperative frameworks.«[71] Erst junge religiöse Jüd:innen, die in der dritten Alija nach Palästina einwanderten, forderten eine Einbindung in die Misrachi und benötigten gleichzeitig Arbeit. Daraus entstand die sozialistische Gruppierung »Ha-Po'el ha-Mizrachi« im Jahr 1921. Die Gruppierung vertrat die theologische Auffassung, dass Gott in der Natur präsent sei und durch körperliche Arbeit offenbart werde. Außerdem proklamierten sie, dass Arbeit zu einem gesunden menschlichen Leben beitrage.[72] In späteren Jahren sollten die »Ha-Po'el ha-Mizrachi« zur dominanten Fraktion innerhalb der Misrachi-Bewegung werden. Nach der Gründung des Staates Israel gingen die Misrachi in der Nationalreligiösen Partei (»Mafdal«) in der Knesset auf.[73]

5.2.2 Jüdische Orthodoxie: Rabbiner Abraham Isaak Kook

Der bedeutendste Vertreter der Synthese zwischen Orthodoxie und Zionismus war der erste aschkenasische Oberrabbiner des britischen Mandats Palästina, *Abraham Isaak Kook* (»*Rav Kook*«; 1865–1935). Obwohl ein Großteil der jüdischen Orthodoxie sowohl dem zionistischen Projekt als auch einer Etablierung eines jüdischen Staates ablehnend gegenüberstand, entwickelte sich mit *Kook* auch innerhalb der Orthodoxie ein religiöser Zionismus. Dieser sah in der Gründung eines jüdischen Staates die

68 Vgl. ebd., 16.
69 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 57.
70 Ebd.
71 Schwartz, Religious Zionism, 42.
72 Vgl. ebd., 43f.
73 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 129.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einlösung einer messianischen Verheißung.[74] Grundsätzlich stand *Kook* der Misrachi-Bewegung ablehnend gegenüber, doch seine Inhalte sollten in späteren Jahren zu einer quasi-offiziellen Lehre der Misrachi werden. Er selbst trat jedoch weder dem religiösen Zionismus noch der zionistischen Bewegung bei.[75] *Kook* trieb stattdessen internationale Bemühungen einer eigenen Bewegung – in Opposition zu den Misrachi – voran, diese wollte alle observanten Jüd:innen, die die Besiedelung des Landes Israel unterstützten, sammeln. Langfristig hatte dies jedoch wenig Erfolg.[76]

Nach Ende des Ersten Weltkrieges wandte sich *Kook* der Etablierung eines Oberrabbinats in Palästina zu, welches 1921 gegründet wurde. *Kook* übernahm die Position des aschkenasischen Rabbiners, und *Ya'akov Meir*, die Position des sephardischen Rabbiners. Diese offizielle Trennung zwischen aschkenasischem und sephardischem Judentum zeigte einen Spalt in der Einheit des religiösen Zionismus.[77] Während *Kook* in der Misrachi-Bewegung verehrt, als Oberrabbiner gestützt und seine theologischen Schriften als Lehre angenommen wurden, blieb vieles auch unbekannt. Bis zur Gründung des Staates 1948 waren v.a. die Ansätze von Rabbiner *Reines* formativ für den religiösen Zionismus. Erst nach seinen Tod wurden viele von *Kooks* Essays publiziert und sein Einfluss auf den religiösen Zionismus wuchs.[78]

In seinen Schriften befasste sich *Kook* mit der Spaltung zwischen säkularen Zionismus und jüdischer Orthodoxie. Topographisch äußerte sich dies im Widerstreit von »Zion« und »Jerusalem«. Es standen sich das Streben nach einem säkularen jüdischem vs. einem halachisch, religiösen Leben im Land Israel gegenüber. Sein Ziel war es, die Orthodoxie für die Gründung einer jüdischen, nationalen Heimat zu begeistern.[79] In seiner Argumentation wurde die Torah zur Grundlage einer nationalen-politischen Theorie – und damit zum »genuinen« Nationalismus. Säkularen Nationalismus lehnte er nicht nur ab, sondern sprach ihm auch seine grundlegende Existenz ab.[80] Die Misrachi-Bewegung blendete die messianische Frage und die Bedeutung des Landes in den Anfangsjahren aus – erst durch *Kook* wurde diese Thematik ausführlich artikuliert.[81] *Kook* kehrt die Theorie von *Achad Ha'am* zur Beziehung von Religion und Nationalismus um: In einem im Jahr 1901 publizierten Essay wird der Faktor »Nationalismus« zu einem gottgegebenen Instrument zur Erhaltung der Religion. Die Bildung einer jüdischen Nation und Nationalismus sollte dazu dienen, ein Leben nach der Torah führen zu können.[82] Messianismus wurde erst nach dem

74 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 378.
75 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 27.
76 Vgl. ebd., 31.
77 Vgl. ebd., 38.
78 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 149.
79 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 379.
80 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 27f.
81 Auf *Kooks* messianische Deutung des Landes wird in Kapitel 5.3.1 ausführlicher eingegangen.
82 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 145.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sechs-Tage-Krieg 1967 sowie dem Jom Kippur Krieg 1973 zu einem wesentlichen Bestandteil des nationalen-religiösen Zionismus.[83]

5.2.3 Nationalreligiöser Zionismus: Rabbiner Zvi Yehuda Kook

Ein neuer nationalreligiöser Zionismus entwickelte sich nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967. Der Sieg des Staates Israel wurde von nationalreligiösen Teilen der zionistischen Bewegung als ein Beweis für das bevorstehende Kommen des Messias gesehen.[84] Israel eroberte das Westjordanland, den Gazastreifen, die Golan Höhen, die Sinai-Halbinsel und Ost-Jerusalem. Gleichzeitig entwickelte sich eine neue inhaltliche Prägung und Aktivismus innerhalb des religiösen Zionismus, der in den ersten fünfzehn Jahren der Staatgründung eher passiv war.[85] In den 1970er Jahren kam es schließlich zu einer Stärkung religiöser zionistischer Gruppierungen. Entscheidend dafür sei der Jom Kippur Krieg von 1973, der Verlust der Glaubwürdigkeit der Labor Partei (»HaAwoda«) sowie amerikanischer Druck, sich aus dem Sinai und den Golan Höhen zurückzuziehen, gewesen.[86]

Die Gruppierung »Gush Emunim« (»Bloc of the faithful«) etablierte sich als Siedlerbewegung in 1974, einige Monate nach dem Jom Kippur Krieg. Sie existierten als formale Organisation bis 1980, haben aber bis heute (weltanschaulichen) Einfluss auf die Siedlerbewegung[87], damit verbundene Organisationen in der Westbank sowie auf die rechtspolitische Ablehnung eines Rückzugs aus den besetzten Gebie-

83 Vgl. ebd., 151.

84 Vgl. Scham, Zionism, 814.

85 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 95.

86 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 66.

87 Einen umfassenden und sehr detailreichen Überblick zur Siedlerbewegung liefert: Zertal, Idith/Eldar, Akiva, Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967, München 2007. Das Buch fokussiert dabei u.a. auf die komplexe Beziehung zwischen den jüdischen Siedler:innen und dem Staat Israel. Vgl. hierzu auch insbesondere das Kapitel »Soldaten des Messias« zur Gruppe Gush Emunim (Zertal/Eldar, Die Herren des Landes, 212–275.): »Judaismus, Zionismus, Sicherheit, Aufopferung und Erlösung – mithin die tragenden Säulen und das Ethos des zionistischen Projekts im Lande Israel – waren die Aggregate, die den Gush Emunim antrieben. Dabei präsentierte sich der Gush allerdings vom ersten Tage an als jüdischer, zionistischer, siedlungsorientierter, stärker auf Sicherheit bedacht, physisch und seelisch mit mehr Hingabe bei der Sache und damit aktiver auf die Herbeiführung einer möglichst baldigen, umfassenden Erlösung hinarbeitend. Es war kein Zufall, dass die Anhänger des Gush ausgerechnet in jenen Tagen, da der Zionismus eine Phase der Erschlaffung durchmachte und weltweite Brandmarkung erfuhr, betonten, sie seien die ›wahren Zionisten‹, die Erben der Siedlungsideologie des Arbeiterzionismus und dessen Erfindung der Kollektivsiedlungen […].« (Zertal/Eldar, Die Herren des Landes, 213f.).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten.[88] Denn sie haben, so *David Newman*, einen zweifachen Effekt auf die israelische Gesellschaft: »[…] as the practical spearhead of the West Bank settlement movement on the one hand, and as the ideological mouthpiece for the philosophy of a Greater Israel on the other«[89]. Der Aktivismus innerhalb des religiösen Zionismus, der letztlich die Entstehung der *Gush Emunim* beförderte, könne, laut *Schwartz*, anhand dreier Punkte erläutert werden: (1) Gruppierungen innerhalb der Bourgeoisie des religiösen Zionismus, die den Aktivismus entdeckt hatten und nun den zionistischen Pioniersmythos für sich einnahmen. (2) Eine Untergrundgruppe junger Idealist:innen, die sich um *Rabbiner Zvi Yehuda HaCohen Kook*, den Sohn von *A. Kook*, scharten und ihn sogar als Prophet und Seher sahen. Die Gruppe wurde durch eine messianisch-theologische Leidenschaftlichkeit getrieben und interpretierte die Besiedelung des Landes als die verheißene Erlösung. (3) Eine Gruppe säkularer Aktivist:innen, die das Ideal eines Großisraels unterstützten und dafür bereit waren mit religiösen Zionist:innen zu kooperieren.[90]

Ein spiritueller Vater von *Gush Emunim* wurde neben *Rav Kook*, insbesondere dessen Sohn Rabbiner *Zvi Kook* (1891–1982). Vater und Sohn vertreten, so *Eliezer Don-Yehiya*, »a singular kind of response to modernization and secularization as well as to the Zionist awakening«[91]. *Z. Kook* entwickelte die Theologie seines Vaters weiter und legte damit die Grundlage für eine radikale messianische Interpretation gegenwärtiger historischer Ereignisse. Während in traditionellen Interpretationen Gott den Start der Erlösung durch das Senden des Messias setzen würde, könnte bei *Z. Kook* die Initiative auch vom Menschen ausgehen.[92]

> What is unique and novel in this approach is that the traditional messianic aspirations are given an activist and radical form. This is clearly manifested in the teachings of Rabbi Zvi Yehuda Kook, in which the imposing of Jewish sovereignty on the entire Land of Israel is presented as a religious commandment, vital for the realization of the messianic vision.[93]

Die Staatsgründung Israels wurde als Teil eines göttlichen Planes gesehen, womit die Besetzung und Besiedelung des ganzen Landes Israel Teil des Erlösungsprozesses sei. Diese Überzeugungen beruhten auf einem Messianismus, der Heiligkeit des

88 Vgl. Newman, David, From Hitnachalut to Hitnatkut. The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society, in: Israel Studies 10 (3) (2005) 192–224, hier: 193. https://doi.org/10.1353/is.2005.0132.

89 Ebd.

90 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 96f.

91 Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 170.

92 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 100f.

93 Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 171.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Volkes Israel, des Landes Israel sowie der Torah.[94] *Z. Kook* ließ in seiner Interpretation des Erlösungsprozesses die Möglichkeit des menschlichen Ringens um Erlösung offen. So wurde die Ausweitung der israelischen Grenzen nach dem Sechs-Tage-Krieg als eine essentielle Stufe im Erlösungsprozess interpretiert. Die Anhänger:innen des jungen *Kook* zogen die messianischen Lehren als Interpretation der gegenwärtigen Ereignisse heran – damit wurden beispielsweise die Libanon Kriege (1982; 2006) als ein weiterer Schritt in der Erlösung verstanden.[95] In der Verknüpfung von Torah, Volk und Land Israel hob *Gush Emunim* die Bedeutung des Landes stark hervor – statt der vorherigen Vorrangstellung der Torah, stand nun das Land an erster Stelle. Damit wurde es zum Schlüsselfaktor des religiösen Zionismus.[96]

Nach dem Sechs-Tage-Krieg entwickelte sich in den verschiedenen Gruppierungen des religiösen Zionismus langsam eine erneute verstärkte Beschäftigung mit biblischen Texten – allerdings nicht in den Studierräumen orthodoxer Juden, sondern vielmehr in Jugendbewegungen.[97] Die Bibel wurde zu einem Guide des religiösen Zionismus: »The text was used as a book of pilgrimage to the actual past.«[98] Das Heranziehen der Bibel bildete damit, so *Liran Gordon* und *David Ohana*, eine Abgrenzung vom rabbinischen Milieu, die sich vielmehr mit dem Talmud, der Mischna, Kabbala, Halacha und Ethik auseinandersetzten.[99] Die biblische Landverheißung wurde zur einzigen religiösen wie auch politischen Legitimationsgrundlage der religiösen Siedlerbewegung. Es existiert die Vorstellung, dass die säkulare zionistische Bewegung in die messianische Bewegung aufgehen würde: Der Staat sei nur eine Vorstufe zum biblischen Königreich Israel.[100]

Der Erfolg des religiösen Zionismus nach 1967 begründe sich, so *Peled* und *Peled*, aus dem Gegenstand des Zionismus selbst: Der einzige kulturelle Marker, welcher von allen Jüd:innen geteilt werde, sei das Judentum als Religion, genauso wie die Verbindung zwischen der »Nation« und einem »Heimatland« eine religiöse Verknüpfung sei. Damit wurde die:der nationalreligiöse Jüd:in als die Erweiterung und Vervollständigung des Bildes der:des neuen zionistischen Jüd:in gesehen. Modernität wurde mit Religiosität verknüpft, politisches Engagement, die Bereitschaft für körperliche Arbeit und Militärdienst wurden hervorgehoben.[101] Die nationalreligiöse Bewegung versuchte sich gleichzeitig in ein symbolisches System des Arbeiterzionismus einzugliedern – besonders die Sprache, das Verhalten und der

94 Vgl. Schoeps, Pioneers of Zionism, 82.
95 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 100f.
96 Vgl. Gordon, Liran S./Ohana, David, Restorative Utopias. The Settlers and the Bible, in: MoTh 36 (4) (2020) 719–742, hier: 730. https://doi.org/10.1111/moth.12541.
97 Vgl. ebd., 734.
98 Ebd.
99 Vgl. ebd., 733–735.
100 Vgl. ebd., 720.
101 Vgl. Peled/Peled, Religionization, 73.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kleidungsstil aus der Kibbuz Bewegung wurden übernommen. Der messianische religiöse Diskurs wurde unter dem Deckmantel des ursprünglichen Pionierzionismus vorangetrieben. Die Besiedelung des Landes Israel solle dem gesamten Wohl des jüdischen Volkes dienen.[102]

In den folgenden Jahrzehnten hat sich der nationalreligiöse Zionismus weiterentwickelt: Einerseits innerhalb des politischen Spektrums des Staates Israel[103], andererseits in der religiösen Siedlerbewegung.[104] Auch diese hat sich ausgehend von den ersten religiösen Siedlern nach 1967 in den besetzten Gebieten (von den Siedler:innen als »Judäa und Samaria«[105] bezeichnet) transformiert: »By and large, when discussing the settlement project, these settlers no longer speak as pioneering mystics on the cusp of a messianic redemption, but as battle-hardened veterans who understand, firsthand, the cost of each success and the price of every failure.«[106] Die Zahl der Siedler:innen stieg jedoch stetig, auch während der Osloer Friedensprozesse in den 1990er Jahren. In einer aktuellen Publikation von *Muriel Asseburg* und *Jan Busse* wird die Zahl der Siedler:innen Ende 2020 mit rund 680.000 Israel:innen[107] in 132 Siedlungen und 127 Außenposten im Westjordanland angegeben.[108]

5.3 Zentrale jüdische Perspektiven des 20. Jahrhunderts

5.3.1 Rabbiner Abraham Isaak Kook: Orot (1920)

Viele Werke von *A. Kook* wurden erst spät publiziert bzw. auch rezipiert. *Kook* starb vor zwei einschneidenden Ereignissen, welche die jüdische Geschichte grundlegend

102 Vgl. ebd., 69.

103 »Mit dem von der rechts-religiösen Netanjanhu-Regierung in ihren Leitlinien vom Dezember 2022 formulierten exklusiven Anspruch auf das gesamte Land zwischen Mittelmeer und Jordan fällt der Konflikt nun zurück in die Zeit vor Oslo – und damit in eine existenzielle Auseinandersetzung um das gesamte ehemalige britische Mandatsgebiet Palästina.« Asseburg, Muriel/Busse, Jan, Der Nahostkonflikt. Geschichten, Positionen, Perspektiven, München [5]2023, 118.

104 Vgl. dazu beispielsweise Zertal/Eldar, Die Herren des Landes, 26–210.

105 Ebd., 71.

106 Kane, Daniel, The Changing Faces of Israel's Settlement Movement. 01.08.2022. Verfügbar unter: https://ideas.tikvah.org/mosaic/essays/the-changing-faces-of-israels-settlement-movement (12.02.2026).

107 Das sind rund zehn Prozent der jüdischen Israel:innen in Israel | Palästina – dem ehemaligen Mandatsgebiet Palästina. Vgl. dazu auch die Übersichtskarte zur demographischen Entwicklung: Asseburg/Busse, Der Nahostkonflikt, 124.

108 Vgl. ebd., 65.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

veränderten – dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel. Bis heute können jedoch seine Schriften als relevant bezeichnet werden – gerade aufgrund der sehr unterschiedlichen Rezeption und Weiterentwicklung.[109]

Bereits 1898 habe *Kook* sein erstes zionistisches Pamphlet verfasst, in welchem er von einer Vereinbarkeit von orthodoxer Tradition und Zionismus ausgeht. Wie vieles aus der Feder von *Kook* wurde es erst Jahre nach der Verfassung publiziert, laut *Aviezer Ravitzky*, sei dieses erste Schreiben bis heute in der *Kook* Rezeption eher unbeachtet geblieben. *Kook* spricht in seinem Schreiben vom Kommen des Messias in seiner Generation. Der Messias wird dabei nicht als die treibende Kraft verstanden, sondern vielmehr als das Ergebnis des historischen Prozesses. *Kook* habe große Hoffnungen in die Etablierung des Großen Sanhedrins (Hohen Rates), als die Autorität des mündlichen Gesetzes und Fokus der religiösen Wiederbelebung gesetzt:[110] »(A) center he sees as capable of healing the many spiritual ailments the people suffer because of their exile.«[111] Aber schon 1910 schränkt *Kook* wieder ein, die Zeit sei noch nicht reif für die Etablierung des Großen Sanhedrin. Interessant sei, so *Ravitzky*, dass dieser Plan im jüdischen Denken lange mit messianischen Erwartungen verknüpft gewesen sei. Damit habe *Kook* bereits hier die Eckpfeiler seines messianischen Erlösungszionismus gesetzt.[112]

Ein Hauptwerk, in welcher die Bedeutung des »Landes Israel« diskutiert wird, wurde von *Kooks* Sohn, *Z. Kook*, noch zu Lebzeiten des Vater aus einer Vielzahl von Manuskripten publiziert. Das Buch mit dem Namen »Orot«[113] (»Lichter«) besteht aus Schriften *Kooks* aus den Jahren vor und während des Ersten Weltkrieges und erschien 1920.[114] In »Orot« wird hervorgehoben, dass die Heiligkeit des Landes nicht mit rationalem Verständnis wertgeschätzt werden könne. Vielmehr sei die Heiligkeit als eine mystische Dimension zu verstehen. Dabei werde ganz besonders das Judentum im Land Israel als die Erlösung selbst hervorgehoben. Denn nur im Land selbst können die Gebote erfüllt werden.[115] *Kook* beziehe sich, so *Brumlik*, in seinem messianisch-religiösen Zionismus auf die Dialektik von *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, genauso wie auf die lurianische Kabbala sowie ihre Fortsetzung im chassidischen Denken von *Salman Schneur von Lyadi* aus dem 18. Jahrhundert. Ausgehend von der Kabbala greift *Kook* zwei Gestalten des Messias auf: den Messias ben Joseph

109 Vgl. Dan, Joseph, Rav Kooks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken, in: Kook, Abraham I. (Hg.), Die Lichter der Tora/Orot HaTora. Hg. von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte, Berlin/Boston 1995, 125–133, hier: 125. https://doi.org/10.1515/9783050069838-015.

110 Vgl. Ravitzky, Messianism, 86–89.

111 Ebd., 89.

112 Vgl. ebd., 91f.

113 Kook, Abraham I., Orot. The Original 1920 Version. English Edition. Introduction, Translation and Notes by Bezalel Naor, New Milford/Jerusalem 2015.

114 Vgl. ebd. Introduction, 25.

115 Vgl. ebd., 113f.; 120.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und den Messias ben David. Eine solche Spaltung des messianischen Königs finde sich auch im Babylonischen Talmud (Sukka 52a). Während darin der Messias ben Joseph getötet wird, bildet der Messias ben David die erlösende Gestalt. Dieser werde, so der Talmud, noch in »unseren Tagen« erscheinen. In »Orot« identifiziert *Kook* schließlich den Messias ben Joseph mit dem säkularen Zionismus, dem partikularen, jüdischen Nationalismus. Dieser sei eine reinigende Vorbedingung für das Auftreten der wahren erlösenden Gestalt, des Messias ben David. Damit versuche *Kook* den säkularen Zionismus theologisch zu legitimieren.[116] Zusammenfassend kann, wie *Brumlik* schreibt, festgehalten werden: *Kook* vertrat die Auffassung, dass »die vermeintliche Paradoxie der Besiedelung des Landes Israel durch atheistische Sozialisten Teil eines noch nicht verstandenen messianischen Geschehens sei«[117].

Die Publikation von »Orot« löste eine heftige Kontroverse in Jerusalem aus und stieß auf Widerstand in der alteingesessenen Orthodoxie. Die Gegner von *Kook* veröffentlichten ein zwölfseitiges Pamphlet gegen »Orot« mit dem Titel »Kol ha-Shofar« (»The Voice of the Shofar«). An das Schreiben wurden die Siegel von den beiden verehrten Weisen und Rabbinern *Yitshak Yeruham Diskin* und *Yosef Hayyim Sonnenfeld* angebracht. Damit schienen sich die beiden bedeutendsten Rabbiner gegen *Kooks* Schreiben zu äußern, nur ein Jahr nach dessen Rückkehr aus Europa.[118] Erst später hat sich herausgestellt, dass die Siegel der beiden Rabbiner *Diskin* und *Sonnenfeld* missbräuchlich verwendet wurden. Im Jahr 1922 attackierte die gleiche Gruppe *Kook* und seine Anhängerschaft – nun in einem Schreiben mit dem Namen *Kol Gadol*. Für dieses Schreiben wurden zwei Rabbiner aufgrund der Beschmutzung von *Kooks* Ansehen von der britischen Mandatsbehörde zur Verantwortung gezogen. Dies feuerte die Kontroverse weiter an: *Kook* und seinen Anhängern wurde nun vorgeworfen, sie hätten zwei Juden einer nicht-jüdischen Autorität zur Rechtsprechung übergeben.[119] Gerade an dieser Kontroverse zeigt sich wie sehr *Kook* zu Lebzeiten mit seinem Vorhaben die jüdische Orthodoxie zu transformieren und sie an den Ereignissen des 20. Jahrhunderts zu beteiligen, welches er als das »Zeitalter der Erlösung« betrachtete, scheiterte. Erst in seiner späteren Rezeption und Deutung entfaltete sich sein weitreichender Einfluss auf den orthodoxen Glauben.[120] In der Literatur zu *A. Kook* bleibt es schwierig zwischen den Ansichten des Vaters und seines Sohnes, *Z. Kook*, der viele seiner Manuskripte publizierte und Gedanken weiterentwickelte, zu unterscheiden.[121]

116 Vgl. Brumlik, Zionistischer Messianismus, 76f.
117 Ebd., 75.
118 Vgl. Kook, Orot Introduction, 27f.
119 Vgl. ebd. Introduction, 47f.
120 Vgl. Dan, Rav Kooks Stellung, 127.
121 Vgl. Brumlik, Zionistischer Messianismus, 83.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenfassend nimmt das »Land« in den Schriften von *Kook* einen großen Stellenwert ein. Seine Deutungen können in drei Phasen geordnet werden: (1) Angelehnt an Rabbiner *Reines* vertrat *Kook* eine instrumentale Sicht des Landes, in welcher das Land zur Realisierung und Stärkung der jüdischen Nationalität beitrug. (2) In einer Weiterentwicklung schrieb *Kook* dem Land einen personifizierten Status zu. Gemeinsam mit dem Volk Israel habe das Land Israel gute und schlechte Phasen erlebt und könne nun zur Vervollkommung gelangen. Wer im Land Israel lebe, habe Anteil an der göttlichen Heiligkeit. (3) In der dritten Phasen erreichte das Land in *Kooks* Schreiben einen metaphysisch-ontologischen Status mit einer eigenen Heiligkeit.[122] Im Rahmen dieser Deutung erklärt *Kook* auf Basis kabbalistischer Spekulationen die landwirtschaftliche Arbeit, das säkulare zionistische Projekt zum »Erlösungswerk«. Damit formulierte *Kook* eine nationalreligiöse Synthese, in welcher die Entstehung eines jüdischen Staates als gottgewollt gedeutet wurde.[123] Während das Land einen sehr hohen Stellenwert einnimmt, gilt jüdische Existenz in der Diaspora (Galut) als »narrow and restricted«[124].

5.3.2 Rabbiner Mordecai Kaplan (1934 | 1955)

Noch heute sei das Werk »Judaism As a Civilization« von Rabbiner *Mordecai Kaplan* »a significant paradigm shift in thinking about religion in general and Judaism in particular«, so *Mel Scult*, ein Biograph von *Kaplan*.[125] *Kaplans* Arbeit und Schreiben könne laut *Shimoni* als führend für die Artikulation eines Zionismus vor der Gründung des Staates Israel bezeichnet werden. Der Ausgangspunkt von *Kaplans* Werk sei die amerikanische Bundesstaatlichkeit und eine religiös pluralistisch geprägte Gesellschaft gewesen. Seine Position kann ursprünglich als verwandt zu *Ha'ams* Kulturzionismus bezeichnet werden, die beiden Perspektiven unterscheiden sich aber in Bezug auf die Bedeutung von Religion. Denn *Kaplan* lehnt die Idee einer komplett säkularen jüdischen Kultur ab und betont Religion als wesentliches Element einer jüdischen Kultur. In Bezug auf die Einordnung von Religion als Kulturelement stimmt *Kaplan* jedoch mit *Ha'am* überein.[126]

122 Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, 393.

123 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 380.

124 Don-Yehiya, Orthodox Jewry, 173.

125 Vgl. Scult, Mel, Introduction to Judaism as a Civilization at 75, in: The Jewish Publication Society (Hg.), Mordecai M. Kaplan. Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life, Philadelphia 2010, i-x, hier: i.

126 Vgl. Shimoni, Gideon, Reformulation of Zionist Ideology Since the Establishment of the State of Israel, in: Medding, Peter Y. (Hg.), Studies in Contemporary Jewry: XI: Values, Interests, and Identity: Jews and Politics in a Changing World, Online 2011, 11–36, hier: 15. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195103311.003.0002.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Mitte des 20. Jahrhunderts entstand der Rekonstruktionismus als eine vierte Richtung innerhalb des Judentums. Die Bewegung wurde von *Kaplan* stark inspiriert – dieser wollte jedoch vielmehr alle drei bisherig bestehenden jüdischen Richtungen in ihren Handlungsweisen und Glaubensansätzen beeinflussen, statt eine eigene Richtung zu gründen. *Kaplan* wurde in orthodoxer Tradition erzogen und erhielt seine Rabbinerordination am konservativen *Jewish Theological Seminary of America* (JTS). Geprägt durch die Spannweiten zwischen assimilierten Jüd:innen und dem osteuropäischen Judentum, sowie der Frage nach institutioneller Verbundenheit beschäftigte sich *Kaplan* mit der Frage wie ein rationaler, moderner Zugang zur jüdischen Tradition möglich sei und warum jemand jüdisch sein sollte.[127] Er bezeichnet das Judentum als eine »religiöse Zivilisation«, die sich im Laufe der Zeit immer weiter entwickeln würde. Ebenfalls damit untrennbar verknüpft sei die Frage nach dem Wiedererstarken des jüdischen Volkes. Dies sei das Ziel des Zionismus bei *Kaplan* und nicht nur die Etablierung eines jüdischen Staates.[128]

In »Judaism as a Civilization« erläutert *Kaplan*, was als anders am jüdischen Leben beschrieben werden könne. Denn nicht nur die jüdische Religion werde von modernen Entwicklungen in Frage gestellt:[129]

> Judaism as otherness is thus something far more comprehensive than Jewish religion. It includes that nexus of a history, literature, language, social organization, folk sanctions, standards of conduct, social and spiritual ideals, esthetic values, which in their totality form a civilization.[130]

Als Locus dieser Zivilisation beschreibt *Kaplan* das Land Israel, welches dieser Greifbarkeit und Sichtbarkeit gebe: »Judaism could neither have arisen, nor continued to exist apart from the land that gave it birth. To appreciate what *Ereṣ Yisrael* has meant to Judaism, it is necessary to understand the intimate relation that exists between a people's country and its social and spiritual life.«[131] In Folge argumentiert *Kaplan* auf Grundlage biblischer Texte, dass »it takes the physical propinquity of a land to mold an aggregate of human beings into a nation«[132]. Das Land sei also notwendig gewesen für die Gründung eines jüdischen Volkes bzw. für die Konstituierung als Volk mit gemeinsamer Kultur. Ebenfalls bedeutsam dafür seien Bräuche, Traditionen,

127 Vgl. Schoenhaus, Seth, Reconstructionist Judaism, in: Denison Journal of Religion 17 (Art. 7) (2018) 64–70, hier: 64–66.

128 Vgl. Scult, Introduction to Judaism, vii.

129 Vgl. The Jewish Publication Society (Hg.), Mordecai M. Kaplan. Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life, Philadelphia 2010, 177f.

130 Ebd., 178.

131 Ebd., 186 (H.i.O.).

132 Ebd., 187.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sowie Segregation und Zusammenschluss in Gruppen über die Jahrhunderte gewesen. Bis zur jüdischen Emanzipation könne damit, so *Kaplan*, das jüdische Volk als eine »territoriale Gruppierung«[133] bezeichnet werden.[134]

Das Land Israel hat bei *Kaplan* also eine besondere Bedeutung inne – insbesondere da dadurch Israel als Nation konstituiert werden könne: »A Land which forms the very texture of a people's life and genius is not a mere geographical entity that may be easily surrendered, but becomes, as Palestine became a Jew, an inexorable destiny.«[135] *Kaplan* begründet den Stellenwert des Landes Israel biblisch aber auch mit Hilfe des späteren rabbinischen Judentums.[136] Allerdings hebt *Kaplan* stets hervor, dass nicht alle Jüd:innen in Palästina leben werden können. Somit beschäftigt er sich ausführlich mit der Frage, wie Jüd:innen in eine andere Nation integriert werden, und gleichzeitig als Gruppe konstituiert bleiben können.[137] Denn *Kaplan* setzt Nation bzw. nationale Einheit nicht mit Staatlichkeit gleich. Es sei eine Irrannahme zu glauben, dass ein Staat die Grundlage einer Nation sei. Wenn es also nicht möglich sei, Bürger von mehr als einem Staat zu sein, dann könne auch niemand Teil von mehr als einer Nation sein. Er argumentiert für eine mehr ethnische Konzeption, die auch auf kulturellen Gemeinsamkeiten beruht:[138] »The main idea which Jews should stress with regard to nationhood is that it is a form of associated life in which the principal element of cohesion is culture or civilization.«[139] Im Schreiben *Kaplans* zeigen sich Unterschiede zu klassischen zionistischen Visionen wie bei *Herzl*. *Kaplan* schreibt dem Land und umso mehr einem zukünftigen Staat Israel in »Judaism as a Civilization« nur insofern Bedeutung zu, solange diese zur Erhaltung und Förderung der jüdischen Zivilisation beitrage. So gibt *Kaplan* auch das Konzept der göttlichen Auserwählung auf, da dies auch nicht mit seinen Überlegungen zu einer sich immer weiterentwickelnden Nation zusammenpasste.[140]

Eine Reformulierung seines Zionismus publiziert *Kaplan* nach der Gründung des Staates Israel im Jahr 1955 in »A New Zionism«[141]. Nachdem nun ein jüdischer Staat existiere, müsse auch das weltweite Judentum neu konstituiert und definiert werden. Damit sei es auch notwendig, den Wert von jüdischem Leben in der Diaspora zu erkennen. Das Exil (*galut*) dürfe nicht mehr negiert werden, der Zionismus benötige eine aktuelle Ausgestaltung:[142]

133 Ebd., 189.
134 Vgl. ebd., 188f.
135 Ebd., 274.
136 Vgl. ebd., 266–270.
137 Vgl. ebd., 215–217.
138 Vgl. ebd., 233f.
139 Ebd., 243.
140 Vgl. Schoenhaus, Reconstructionist Judaism, 68f.
141 Kaplan, Mordecai, A New Zionism, New York 1955.
142 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 17.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Zionism has to be redefined, so as to assure a permanent place for Diaspora Judaism. Such a redefinition, while affirming the indispensability of Eretz Yisrael as the home of Judaism for Jews throughout the world, would have to stress the peoplehood, or the oneness and indivisibility of world Jewry.[143]

Damit schlägt *Kaplan* in die Differenz zwischen *Herzls* und *Ha'ams* zionistischer Ausrichtung.[144] Aus diesen Gründen argumentiert *Kaplan*: Die Wiedergeburt von Eretz Israel sei erforderlich für die weitere jüdische Existenz aber nicht ausreichend. Denn auch in Israel sei das jüdische Volk nicht vor einer Dejudaisierung geschützt – zu sehr sei der Kontakt mit der nicht-jüdischen Welt angestiegen.[145] Die Existenz des Staates Israel führe zur Notwendigkeit das Verhältnis zwischen Israel und den weltweiten jüdischen Gemeinden in der Diaspora neu zu bestimmen.[146] Dabei verweist *Kaplan* stets positiv auf die Zentralität Israels für das globale jüdische Leben, gleichzeitig schränkt er ein, dass ein zionistisches Leben nicht nur in Israel möglich sei. Wie auch bereits in »Judaism as a Civilization« betont er, dass ein:e Zionist:in genauso in zwei Zivilisationen leben könne: In einer jüdischen und im dem Staat, in welchen sie:er Bürger:in sei.[147]

5.3.3 Rabbiner Joseph Soloveitchik: Kol Dodi Dofek (1956)

Während des Zweiten Weltkrieges schloss sich ein junger Rabbiner und Wissenschaftler den Misrachi in den USA an: Rabbiner *Joseph Soloveitchik*. Sein heutiger Einfluss auf den religiösen Zionismus kann nur mit *A. Kook* verglichen werden. Denn *Soloveitchik* sollte entscheidend zu den Überzeugungen des religiösen Zionismus in den USA beitragen. Besonders bedeutend[148] wurde seine Ansprache »Kol Dodi Dofek«[149] (KDD; Fate and Destiny) an der Yeshiva Universität im Jahr 1956.[150] Bis zu KDD sei *Soloveitchiks* Denken hauptsächlich phänomenologisch[151]

143 Kaplan, A New Zionism, 41.

144 Vgl. ebd., 13.

145 Vgl. ebd., 41.

146 Vgl. ebd., 13.

147 Vgl. Shimoni, The Zionist Ideology, 17.

148 Auch in den »Five Adresses« (Soloveitchik, Joseph B., The Rav Speaks. Five Adresses on Israel, History and the Jewish People, Jerusalem 1982.) ist der religiöse Zionismus Thema von *Soloveitchiks* Denken. Während jedoch KDD den Staat Israel als Thema hat, steht in den »Five Adresses« die Misrachi-Bewegung im Fokus, deren Ziel die Unterstützung des Staates Israel und seiner religiösen Institutionen ist (vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 189).

149 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek?tab=contents (12.02.2026).

150 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 108f.

151 Beispielhaft können hier »U-Vikkashtem mi-Sham« und »Halakhic Mind« genannt werden.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gewesen, anschließend daran finden sich zahlreiche Texte, die sich mit existentialistischen Fragestellungen[152] beschäftigen. In seinen phänomenologischen Texten setzt sich *Soloveitchik* mit der Struktur des religiösen Bewusstseins auseinander, und in seinen existentialistischen Texten formuliert er eine komplette Ablehnung der Metaphysik.[153]

Soloveitchiks Überlegungen können in eine Linie mit dem Begründer des religiösen Zionismus, *Rabbiner Reines*, gestellt werden. Wie auch *Reines* vertrat *Soloveitchik* einen nichtmessianischen Zionismus. Er sah den Staat Israel als ein göttliches Geschenk und betrachtete die Gründung als ein Wunder. Der Staat, so *Soloveitchik*, bilde kein Kommen der messianischen Zeit.[154] Ebenso wie *Reines* maß *Soloveitchik* nationaler Ehre große Bedeutung zu, indem er beispielsweise dieses Motiv in seinen religiösen Zionismus inkludierte. Denn der religiöse Zionismus habe die Ehre der Religion gerettet, da die nationale Renaissance der Jüd:innen nicht alleinig in der Verantwortung des säkularen Zionismus blieb.[155] In der Ablehnung eines messianischen Zionismus stand *Soloveitchik* im Gegensatz zu *Rav Kook* und dessen Sohn *Zvi Kook*. Ebenfalls stellte sich *Soloveitchik* damit aber auch gegen seine eigenen Vorfahren und Verwandten. Denn viele aus dem orthodoxen und ultra-orthodoxen Judentum, so auch *Soloveitchiks* Verwandtschaft glaubten, dass, wenn Gott dazu bereit sei, dieser den Messias schicken werde, um die Jüd:innen in ihr Heimatland zurückzubringen. Sie wiesen jegliche menschliche Beteiligung daran zurück, besonders wurde dabei der säkulare Zionismus abgelehnt.[156]

Während *Soloveitchiks* Überlegungen in seinen existentialistischen Texten sehr in seinem damaligen Kontext eingebunden gewesen seien, hatten sie jedoch, so *Mali Brofsky,* über den gegenwärtigen Kontext hinaus Bedeutung. KDD greift zwei der wichtigsten Themen der Zeit auf: den Holocaust und die Rückkehr und Souveränität des jüdischen Volkes im Land Israel. Dabei erörtert er diese Themen im Rahmen einer der zeitlosesten Fragen und theologischen Herausforderungen: der Theodizee.[157] Nach *Simcha Krauss* sei dies eine Ablehnung der Ansichten und eine Entgegnung auf einen der größten Gegner des Zionismus und des Staates Israel zur damaligen Zeit, Rabbiner *Yoel Teitelbaum*, dem ersten Satmarer Rebbe, gewesen, Dieser lehnte jegliche halachische Legitimität eines jüdischen Staates vor dem Kommen des Messias ab. Nach dem Holocaust ergänzte *Teitelbaum*, dass der Holocaust als

152 Neben »Kol Dodi Dofek« sind dies z.B. »Confrontation« und »The Lonely Man of Faith«.

153 Vgl. Schwartz, Dov, *Kol Dodi Dofek*: A Religious-Zionist Alternative, in: Trad. 39 (3) (2006) 59–72, hier: 59f.

154 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 174.

155 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 110.

156 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 175–177.

157 Vgl. Brofsky, Mali, The Enduring Vision of *Kol Dodi Dofek*, in: Trad. 39 (3) (2006) 21–26, hier: 21.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes Strafe für die zionistische Häresie einer jüdischen Staatsgründung verstanden werden könne. *Soloveitchik* hingegen fragt nicht nach dem »warum« des Bösen, sondern vielmehr danach, »wie« darauf geantwortet werden solle.[158]

Das »wie« beantwortet *Soloveitchik* mit der Gründung des Staates Israel in KDD. Die Etablierung des Staates Israel habe halachische Bedeutung. Denn viele Gebote können nur im Land Israel erfüllt werden. Allerdings schränkt *Soloveitchik* ebenfalls ein, dass die Loyalität einer:s Jüd:in zu Gott und zur Torah gehen solle – der Staat sei vielmehr ein Hilfsmittel und nicht das oberste Ziel. Der Staat sei eine notwendige Korrektur des furchtbaren Horrors, welchen die Jüd:innen im Holocaust erlebten.[159] *Soloveitchik* startet seinen Essay KDD mit einer Diskussion nach dem Leiden im Allgemeinen: »Why and wherefore do the righteous suffer and evildoers prosper?«[160] Anschließend behandelt er als speziellen Fall Hiob, um dann zur Hauptfrage des Textes zu kommen: »What are we to do in the wake of the destruction of European Jewry, and what is our responsibility to the newly established State of Israel?«[161] Im Abschnitt »Six Knocks«[162] von KDD beschreibt *Soloveitchik*, dass Gott sechsmal an die Tür geklopft habe, um das jüdische Volk zur Unterstützung des jüdischen Staates aufzufordern:[163] »How many times did the Beloved knock on the door of the Lover? It appears to me that we can count at least six knocks.«[164] In sechs verschiedenen Post-Holocaust-Ereignissen habe Gott das jüdische Volk zu erreichen versucht. Dies war (1) die Gründung eines jüdischen Staates; (2) der militärische Sieg Israels 1948 über seine arabischen Nachbarn; (3) das Ende der christlichen theologischen Behauptung, dass die Trennung des jüdischen Volkes von seinem Land als Beweis für die Übernahme der biblischen Verheißungen auf das Christentums stehe; (4) die Rückkehr vieler Jüd:innen zum religiösen Glauben; (5) das jüdisches Blut nicht wertlos sei; und (6) der jüdische Staat ein Zufluchtsort für alle Jüd:innen weltweit sei.[165]

In Folge beschreibt *Soloveitchik* zwei Bünde von Gott mit dem Volk Israel. Der erste Bund sei in Ägypten geschlossen worden (Ex 6,7), und der zweite Bund am Berg Sinai (Ex 24,7f.). *Soloveitchik* vergleicht den ägyptischen Bund mit einem Schicksalsbund (»covenant of fate«) und den Sinai-Bund mit einem Bestimmungsbund

158 Vgl. Krauss, Simcha, *Kol Dodi Dofek*: Fifty Years Later, in: Trad. 39 (3) (2006) 38–46, hier: 40.

159 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 181f.

160 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Righteous Suffer. Translated by David Z. Gordon. 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Righteous_Suffer?lang=en (12.02.2026), 2.

161 Zelcer/Zelcer, Philosophy, 186.

162 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Six Knocks. Translated by David Z. Gordon. 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_Six_Knocks?lang=en&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

163 Vgl. Krauss, Kol Dodi Dofek, 42.

164 Soloveitchik, Kol Dodi Dofek, 2.

165 Vgl. ebd., 3–12.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(»covenant of destiny«).[166] Angelehnt an die jüdische Lehre, dass es der Auftrag der Menschen in dieser Welt sei, Schicksal in Bestimmung zu ändern,[167] argumentiert *Soloveitchik*, dass der Schicksalsbund in einen Bestimmungsbund umgewandelt werden müsse. Bereits in »Halakhic Man«[168] habe *Soloveitchik* ein Konzept entwickelt, wonach die Rolle der säkularen Jüd:innen in der Staatsgründung verstanden werden konnte. Denn alle Jüd:innen seien in einer Schicksalsgemeinschaft vereint. Wird ein:e Jüd:in verfolgt, leiden alle Jüd:innen. Auch alle Jüd:innen würden am Wiederaufbau der jüdischen Heimat mitwirken. Ausschließlich Jüd:innen, welche die Halacha befolgen, seien Teil der jüdischen Glaubensgemeinschaft.[169] Nur wenn sich der halachische Mann (»Halakhic Man«) der Halacha zuwende, werde er von einem passiven Object (»Man of Fate«) zu einem aktiven Subjekt (»Man of Destiny«).[170] In Folge heißt dies: Das jüdische Volk müsse sich um das spirituelle und physische Wohlergehen des jüdischen Staates kümmern. An dieser Stelle klagt *Soloveitchik* v.a. das amerikanische Judentum an, von dem er sich selbst nicht ausnimmt. Denn das amerikanische Judentum sei weder mit dem europäischen Judentum im Holocaust solidarisch gewesen, noch habe es sich ausreichend um den Staat Israel gekümmert:[171]

> During the terrible Holocaust, when European Jewry was systematically destroyed in gas chambers and crematoria, the American Jewish community did not rise to the occasion, and did not acquit itself as a community with the collective consciousness of shared fate, shared suffering and shared action with which it should have been expected to act.[172]

Besondere Verantwortung dafür würden die orthodoxen Jüd:innen tragen:

> Orthodox Jews should have hastened to perform so great a mitzvah, to plunge with joy and enthusiasm into the very midst of this holy work: the building and settling of the Land. However, to our regret, we have not reacted that way.[173]

166 Vgl. Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Covenants of Sinai and Egypt. Translated by David Z. Gordon 2006, 1. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Covenants_of_Sinai_and_Egypt?lang=bi (12.02.2026).

167 Vgl. Soloveitchik, Kol Dodi Dofek, 9.

168 Soloveitchik, Joseph B., Halakhic Man. Translated by Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983.

169 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 180.

170 Vgl. ebd., 186.

171 Vgl. Schwartz, Kol Dodi Dofek, 67.

172 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Mournful Thoughts of Confession. Translated by David Z. Gordon 2006, 1. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_Mournful_Thoughts_of_Confession?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

173 Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Obligation of Torah Judaism to the Land of Israel. Translated by David Z. Gordon 2006, 2. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für *Soloveitchik* sei die furchtbare Zerstörung des europäischen Judentums der Auslöser gewesen den politischen Zionismus leidenschaftlich zu unterstützen. In Folge schloss er sich den Misrachi an, und verabschiedete sich aus der ultraorthodoxen Organisation Agudath Israel, in welcher er sich als religiöser Zionist nicht mehr willkommen fühlte.[174] Während *Soloveitchik* anschließend das Engagement des religiösen Zionismus in der Politik grundsätzlich unterstützte, lehnte er die Einführung einer religiösen Gesetzgebung im Staat Israel ab. Auch in Hinblick auf territoriale Kompromisse für den Frieden zeigte sich *Soloveitchik* speziell nach dem Sechs-Tage-Krieg als gemäßigt. Er trat dafür ein, dass insbesondere Grenzfragen von der Politik und dem Militär entschieden werden sollten. Einem rein säkularen Zionismus stand *Soloveitchik* kritisch gegenüber, sah diesen jedoch als vorherbestimmt für die göttlichen Ziele an.[175] *Soloveitchik* selbst sei vermutlich aus zwei Gründen Zionist geworden: (1) Die Rückkehr der Jüd:innen in ihr Heimatland sei eine eindrückliche Widerlegung der christlichen Behauptung, Gott habe das jüdische Volk verlassen; (2) während des Holocaust protestierten die amerikanischen Jüd:innen nicht gegen das Schicksal der europäischen Jüd:innen. *Soloveitchik* sei entschlossen gewesen, diesen Fehler nicht zu wiederholen und passiv zu bleiben, als die Jüd:innen in Israel von den arabischen Nachbarstaaten bedroht wurden.[176]

In vielen Punkten steht *Soloveitchiks* Philosophie in starkem Kontrast zu einem religiösen Zionismus, der durch die Metaphysik geprägt war. So waren die Ansätze von *Rav Kook* und *Soloveitchi*k sehr unterschiedlich im Denken und Terminologie. Beide Werke wurden im religiösen Zionismus bewundert und studiert, allerdings wurde *Soloveitchik* lange wenig im religiös-zionistischen Bewusstsein rezipiert.[177] *Soloveitchiks* antimetaphysische und nichtmessianische Ideen fanden im Gegensatz zu *Rav Kooks* Messianismus wenig Anklang.[178] Diese Situation hat sich jedoch in den letzten Jahren geändert, da sich auch das orthodoxe und religiös-zionistische Spektrum pluralisiert habe.[179]

5.3.4 Rabbiner Abraham Heschel: Israel: An Echo of Eternity (1969)

Erst spät in seinem Leben hat *Heschel* explizit zum Zionismus, zu Land, Staat und Volk Israel geschrieben. Im Gegensatz zu vielen anderen seiner Werke ist »Israel.

_Dodi_Dofek%2C_The_Obligation_of_Torah_Judaism_to_the_Land_of_Israel.2?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

174 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 180f.

175 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 110f.

176 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 185.

177 Vgl. Schwartz, Kol Dodi Dofek, 67f.

178 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 188.

179 Vgl. Schwartz, Kol Dodi Dofek, 68.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Echo der Ewigkeit«[180] aus dem Jahr 1969 ein Auftragswerk. *Heschel* verfasste es für die Anti-Diffamierungs-Liga, eine amerikanische Organisation, deren Haupttätigkeit der Kampf gegen den Antisemitismus ist, als Antwort auf christliche Kritik in Folge des Sechs-Tage-Krieges im Jahr 1967. Im Buch wird die Bindung des jüdischen Volkes an das Land und den Staat Israel erläutert.[181]

Heschel setzt damit ein leidenschaftliches Zeichen für eine friedliche und sichere Existenz des Staates Israel. Seine Arbeit ist geprägt durch die Erkenntnis, dass Israels gesamte Existenz 1967 auf dem Spiel gestanden habe. Das zentrale Thema seiner Arbeit ist der Bund des Volkes Israel mit Gott, wobei insbesondere der Fokus auf den Landverheißungen liegt. So führt er die kontinuierliche Existenz des jüdischen Volkes auf ihre Bindung zum Land Israel zurück:[182] »Es gibt eine einzigartige Verbindung zwischen dem Volk und dem Land Israel. Noch bevor Israel ein Volk wird, ist das Land für Israel vorbestimmt.«[183] In Folge entfaltet *Heschel* im ersten Teil seines Buches folgende zentrale These: Palästina war »nie eine nationale Heimstätte für irgendein anderes Volk, wurde nie als geopolitische Einheit betrachtet, war nie ein unabhängiger Staat.«[184] Dabei falle er, so *Yehezkel Landau* jedoch in das Diktum »A Land without a People for a People without a Land«.[185] So beschreibt *Heschel* Palästina vor der Staatsgründung als »ein Land, das voller Trümmer war, mit Malaria infiziert, ein Land ohne Bäume.«[186] Es habe, so *Heschel*, zwar eine große Pluralität in der Bevölkerung Palästinas in der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben, aber niemand außer den Jüd:innen habe das Land als seine Heimat verstanden, als eine politische Einheit, die ein Nationalstaat werden könnte.[187]

Der Ansatz von *Heschel* wird sehr divers rezipiert: Während beispielsweise *Karl-Josef Kuschel* das Buch Israel als eine »prophetische Vision für den Nahen Osten«[188] interpretiert, kritisiert *Landau* die einseitige Perspektive des Buches. *Kuschel* deutet insbesondere das vorletzte Kapitel »Juden–Christen–Araber« als einen »großen

180 Heschel, Abraham J., Israel. Echo der Ewigkeit, Neukirchen-Vluyn 1988. Im englischen Original: »Israel: An Echo of Eternity«.

181 Vgl. Kaplan, Lawrence J., Time, history, space, and place: Abraham Joshua Heschel on the religious significance of the Land of Israel, in: JMJS 17 (4) (2018) 496–504, hier: 496f. https://doi.org/10.1080/14725886.2018.1513187.

182 Vgl. Heschel, Israel, 27–33; 136.

183 Ebd., 63.

184 Ebd., 34.

185 Vgl. Landau, Yehezkel, Israel. An Echo of Eternity, by Abraham Joshua Heschel., in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 205–211, hier: 208. https://doi.org/10.1353/sho.0.0032. Weiterführende Ausführungen dazu finden sich auch in der Einleitung.

186 Heschel, Israel, 75.

187 Vgl. ebd., 34.

188 Kuschel, Karl-Josef, Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Ostfildern 2011, 479.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufruf zur Zusammenarbeit von Juden und Muslimen zum Segen aller.«[189] Beispielhaft dafür nennt er die Formulierung *Heschels*: »Araber und Juden sind mehr als Nachbarn. Sie sind Verwandte. Das wiedergeborene Israel muss zwangsläufig ein Segen für die arabische Welt sein und eine Hauptrolle bei deren Wiedergeburt spielen.«[190] Ebenfalls genannt werden könnte hier der Verweis *Heschels* auf die gemeinsamen Werte von Jüd:innen und Araber:innen.[191] *Landau* wiederum bemängelt, dass sich *Heschel* leidenschaftlich für das jüdische Volk äußere, aber kaum Interesse an der palästinensischen Bevölkerung zeige. Vielmehr werde diese diskriminiert und die Araber:innen zum Sündenbock seiner Erzählung.[192] Beispielsweise schreibt *Heschel*: »Der Zusammenstoß, der sich dann ereignete, wurde durch die extreme Ausprägung des arabischen Nationalismus bewirkt, ein Umstand, der immer noch zutrifft.«[193] Allerdings müsse, so *Landau*, das Buch in seinem historischen Kontext gelesen werden: »Had he lived another ten or twenty years (he died in 1972), he might well have rewritten portions of it. As it stands, the book is a personal manifesto of Jewish fidelity to the people, land, and state of Israel written shortly after the Six-Day War in 1967.«[194] Diese Aussage unterstützt auch *David Moore*, der die Meinung vertritt, *Heschel* sei zum Zeitpunkt der Verfassung des Buches, unwissend über viele politische Entscheidungen bei der Gründung des Staates Israel gewesen. Erst in seinen letzten Lebensjahren habe er sich auch für das Wohl der Palästinenser:innen eingesetzt, und Kritik an Entscheidungen der israelischen Politik geäußert.[195]

Im Vergleich zu anderen seiner Arbeiten sei, so *Kaplan*, »Israel: Echo der Ewigkeit« kein bemerkenswertes Buch. Einzig der Versuch von *Heschel* die religiöse Bedeutung des Staates Israel für Jüd:innen zu erklären, sei beachtlich. Vornehmlich richte sich dieses Bemühen an christliche Leser:innen. Als problematisch zeige sich an dieser Stelle erneut, dass *Heschel* wie auch in vorherigen Werken, die Bedeutung von Raum gegenüber von Zeit geringschätze.[196] Bereits in »Der Sabbat«[197] versteht

189 Ebd.

190 Heschel, Israel, 117.

191 Vgl. ebd., 110.

192 Vgl. Landau, Israel, 206f.

193 Heschel, Israel, 110.

194 Landau, Israel, 206.

195 Vgl. Moore, Donald J., Heschel on Israel, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 112–130, hier: 119. https://doi.org/10.1353/sho.0.0006.

196 Gleichzeitig könne dies jedoch auch als die Reflexion einer Überbetonung des Raumes gelesen werden. Siehe dazu die Analyse in Kapitel 9.2.1.2.

197 Heschel, Abraham J., Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen-Vluyn 1990.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heschel Zeit als die Sphäre, in welcher der Mensch Gott begegnet. In »Israel. Echo der Ewigkeit« ordnet *Heschel* Raum als eine Dimension von Zeit ein:[198]

> Wir müssen versuchen, die Wiedergeburt Israels im Licht der Geschichte, unter der Kategorie der Zeit zu verstehen. In diesem Land gibt es keinen einzigen Ort, der nicht einen ereignisreichen Augenblick widerspiegelt. […] Es ist ein Land, wo Zeit den Raum transzendiert, wo der Raum eine Dimension der Zeit ist. Wenn man an Israel denkt, denkt man an Ereignisse, an Durchbrüche in der Geschichte.[199]

Heschel wolle damit die religiöse Bedeutung des Landes ausdrücken, da er Zeit als synonym mit Geschichte – dem Ort der Gottesbegegnung verstehe. In Folge zeige sich *Heschel* eindeutig auch als Kulturzionist.[200] Denn Israel sei, so *Heschel*, der einzige Ort, wo es keinen Antisemitismus gebe, und ein volles jüdisches Leben möglich sei:

> Es ist ein Land, wo man ein volles Leben als Jude leben kann im Einklang mit Tradition und Gewissen; wo der Sabbat die Straßen erfüllt, nicht nur die Häuser; wo man Hebräisch spricht. Israel ist der Ort, wo sich das jüdische Volk der vielfältigen Herausforderung der gesellschaftlichen und spirituellen Krisen des Tages gegenübersieht, bereit, jedem Juden, der in Schwierigkeiten ist, Schutz zu gewähren.[201]

Wie auch sein Gegner und Rivale *Mordecai Kaplan* formuliere *Heschel* hier in prosaischer, nicht theologischer Sprache, ähnliche Gedanken wie ihr gemeinsamer Lehrer *Ha'am*. Ein Volk, welches eine eigene, lebendige Kultur entwickeln will, brauche einen konkreten Ort und Territorium.[202] Allerdings, so schreibt *Heschel* an späterer Stelle, sei die Bedeutung des Staates Israel nicht nur in der Sicherung jüdischer Existenz zu finden, sondern als mehr, auch in einem religiösen Sinn, zu verstehen:[203]

> Für alle, die die Hebräische Bibel mit biblischen Augen lesen, ist der Staat Israel ein feierliches Zeichen von Gottes Spur in der Geschichte. Er ist nicht Erfüllung der Verheißung, er nicht die Antwort auf all die bitteren Fragen. Seine geistliche Begleitung jedoch leuchtet hervor. Letztlich muss der Sinn der Geschichte theologisch verstanden werden.[204]

198 Vgl. Kaplan, Time, history, space, 497–499.
199 Heschel, Israel, 77.
200 Vgl. Kaplan, Time, history, space, 499–501.
201 Heschel, Israel, 77f.
202 Vgl. Kaplan, Time, history, space, 501.
203 Vgl. Heschel, Israel, 140.
204 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hervorzuheben ist hier, dass *Heschel* den Staat als »ein feierliches Zeichen von Gottes Spur in der Geschichte« bezeichnet. Gleichzeitig schränkt er ein, dass der Staat nicht die Erfüllung der Landverheißung sein könne. Abschließend schreibt *Heschel* dazu am Ende seines Werkes:

> Den letzten Sinn des Staates Israels muß man mit den Augen prophetischer Schau sehen: die Erlösung aller Menschen. Religiöse Pflicht des Juden ist es, mitzuwirken am Prozeß der dauernden Erlösung, indem er dafür sorgt, daß Gerechtigkeit über die Macht siegt, daß menschliches Verstehen von Wissen um Gott durchdrungen ist.[205]

5.4 Erste Ergebnisse: Der Landdiskurs im 20. Jahrhundert

Die Analyse verschiedener ausgewählter jüdischer Perspektiven aus dem 20. Jahrhundert zeigt eine große Bandbreite an Positionen zu Land und Staat Israel auf. Als Gemeinsamkeit eint alle Deutungen – unabhängig davon, ob diese religiös oder nicht-religiös sind – dass sie sich in irgendeiner Form auf die Bindung zwischen Volk und Land abgeleitet aus der Torah beziehen. Die klassischen säkularen zionistischen Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verwenden religiöse Begrifflichkeiten ohne deren religiösen Bedeutungsgehalt, um die Etablierung einer jüdischen Heimstätte bzw. eines jüdischen Staates zu argumentieren. Dabei kann zwischen den verschiedenen Spielarten des Zionismus weiter differenziert werden:

(1) So hebt der »Politische Zionismus«, beispielsweise vertreten durch *Herzl* und *Nordau*, das Judentum als Nation hervor.[206] In den Anfängen zur Zeit des Ersten Zionistenkongresses liegt der Fokus auf der Etablierung einer »Heimstätte«[207], welche zu einem Schutzraum für verfolgte Jüd:innen in Europa werden sollte. Ziele des Politischen Zionismus sind die Gewinnung eines eigenen Territoriums, die Souveränität des jüdischen Volkes sowie die internationale völkerrechtliche Anerkennung zuerst einer »Heimstätte«, später auch eines Staates.[208] (2) Im »Kulturzionismus« wird v.a. die Stärkung der jüdischen Identität von assimilierten Jüd:innen hervorgehoben.[209] So betont beispielsweise *Ha'am* als Basis der jüdischen Identität die ethnische Zugehörigkeit. *Buber*, als gläubiger Jude, wiederum sieht im Staat ein messianisches Zeichen abhängig von der religiösen und moralischen

205 Ebd., 144.

206 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 374.

207 Protokoll des Ersten Zionisten-Kongresses in Basel, 131–134, zit.n.: Pontzen, »Land der Väter«, 174.

208 Vgl. ebd., 169; 175–177.

209 Vgl. ebd., 177.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Qualität des Staates.[210] (3) Im »Sozialistischen Zionismus« steht die Verwirklichung einer jüdischen Siedlungsgesellschaft durch Arbeit im Vordergrund.[211] Einer der einflussreichsten Vertreter dieser Richtung ist *Ben-Gurion*. Dieser argumentiert die Gründung und Existenz des Staates Israel mit der Bibel, welches er als das Geschichtsbuch des jüdischen Volkes interpretiert. Der Aufbau von Land und Staat wird als die »Erlösung«[212] des jüdischen Volkes hier und jetzt gesehen.[213]

Eine weitere Variante des Zionismus bildet ab Beginn des 20. Jahrhunderts der entstehende »religiöse Zionismus«. Als Gründungsvater sowie als richtungsweisend gilt lange Rabbiner *Reines*.[214] Eine Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung findet sich zuerst bei (4) Rabbiner *A. Kook*, der erstmals eine Synthese zwischen jüdischer Orthodoxie und Zionismus herstellt, und einige Jahrzehnte später bei (5) Rabbiner *Soloveitchik*. Beide kommen aus dem orthodoxen Judentum und stützen sich insbesondere auf die Halacha. Während jedoch *Kook* den Staat »messianisch« interpretiert, lehnt *Soloveitchik* eine messianische Deutung ab. Für *Kook* (4) bildet der Aufbau des Landes bzw. der Nationalismus den Weg zum bevorstehenden messianischen Zeitalter. Dass die größten Teile des Landes durch säkulare Zionist:innen besiedelt werden, sei Teil eines noch nicht verstandenen Erlösungsgeschehens. Die Bedeutung des Staates Israel sehen *Kook* und seine Anhängerschaft darin, durch die Durchsetzung des Religionsgesetzes im Staat Israel säkulare Jüd:innen zur Halacha zu bekehren.[215] Im Gegensatz dazu deutet *Soloveitchik* (5) den Staat Israel als ein göttliches Geschenk, sowie die Gründung des Staates als ein Wunder. Der Staat habe halachische Bedeutung, insbesondere da viele Gebote nur im Land erfüllt werden können, stelle jedoch kein Kommen der messianischen Zeit dar. Denn der Staat sei nur ein Hilfsmittel und nicht oberstes Ziel.[216] Vielmehr müsse sich das jüdische Volk um das spirituelle und physische Wohlergehen des jüdischen Staates kümmern.[217]

Eine Radikalisierung des religiösen Zionismus findet sich im (6) »Politischen Messianismus«, welcher leitend für die radikale Gruppierung »Gush Emunim« sowie bis heute für die illegale Siedlerbewegung im Westjordanland ist. Als spirituelle Väter dienen *A. Kook* und vorwiegend dessen Sohn Rabbiner *Z. Kook*, welcher die Lehren seines Vaters weiterentwickelt. *Z. Kook* erarbeitet die Grundlage für eine radikale messianische Interpretation gegenwärtiger historischer Ereignisse. Während bei *A. Kook* Gott als Sender des Messias den Beginn des Erlösungsprozesses

210 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 103.
211 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 377.
212 »Erlösung« wird hier nicht religiös definiert.
213 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 106.
214 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 3.
215 Vgl. Brumlik, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, 380.
216 Vgl. Zelcer/Zelcer, Philosophy, 174; 181f.
217 Vgl. Schwartz, Kol Dodi Dofek, 67.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzt, ist dies bei *Z. Kook* der Mensch selbst, der diesen Prozess starten kann.[218] Die Besetzung und Besiedlung des ganzen Landes Israels wird damit zum Teil des vom Menschen gestarteten Erlösungsprozesses sowie zur unbedingten religiösen Pflicht.[219] Aus der Trias Torah-Volk-Land hebt die Bewegung das Land an die erste Stelle. Als Legitimierung dient die Bibel und hierbei hauptsächlich die biblischen Landverheißungen, die als religiöse und politische Legitimationsgrundlage für den Staat herangezogen werden. Im Gegensatz zum orthodoxen Milieu – beispielsweise bei *A. Kook* und *Soloveitchik* – haben Talmud, Mischna und Halacha weniger Bedeutung.[220]

Ebenfalls schreibt Rabbiner *Heschel* (7) dem Staat religiöse Bedeutung zu, der wie sein Gegner Rabbiner *Kaplan* (8) Schüler von *Ha'am* war. Beide haben in ihren Lehren eine kulturzionistische Ausrichtung, unterscheiden sich aber in der Frage, welche Bedeutung der Staat Israel haben könne.[221] Für *Heschel* (7) sei die kontinuierliche Existenz des Volkes Israel auf ihre Bindung zum Land zurückzuführen. Zentrales Thema seines Ansatzes ist der Bund des Volkes Israel mit Gott, d.h. *Heschel* begründet den Anspruch des Volkes Israel auf das Land Israel anhand der Landverheißungen biblisch.[222] Einerseits sieht *Heschel* die Bedeutung des Staates Israel in Sicherheit und Schutz für das jüdische Volk,[223] andererseits könne er in einem religiösen Sinn auch als »feierliches Zeichen von Gottes Spur in der Geschichte«[224] bezeichnet werden. Der Staat sei jedoch nicht die Erfüllung der Landverheißungen.[225] Auch *Kaplan* (8) hebt die Bedeutung des Landes Israel hervor, da dieses der jüdischen Zivilisation Sichtbarkeit und Greifbarkeit gebe. Hier zeigt sich klar *Kaplans* kulturzionistische Ausrichtung, wenn er argumentiert, dass das Volk Israel nur durch das Land zu einer Nation werden könne.[226] Allerdings setzt *Kaplan* die Nation nicht mit einem Staat gleich und argumentiert für eine mehr ethnisch verstandene Konzeption des Judentums, die auf kulturellen Gemeinsamkeiten beruht.[227] Land und Staat haben nur insofern Bedeutung, solange sie zu Erhalt und Förderung der jüdischen Zivilisation beitragen.[228] Denn die Wiedergeburt von Eretz Israel sei notwendig aber nicht ausreichend für die weitere jüdische Existenz. Somit sei so-

218 Vgl. Schwartz, Religious Zionism, 101f.
219 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 90.
220 Vgl. Gordon/Ohana, Restorative Utopias, 730–735.
221 Vgl. Kaplan, Time, history, space, 501.
222 Vgl. Heschel, Israel, 27–33.
223 Vgl. ebd., 140.
224 Ebd.
225 Vgl. ebd.
226 Vgl. The Jewish Publication Society, Mordecai M. Kaplan, 186f.
227 Vgl. ebd., 233f.
228 Vgl. Schoenhaus, Reconstructionist Judaism, 68f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wohl die Zentralität Israels wichtig aber auch die Diaspora.[229] Dem Staat Israel wird damit keinerlei religiöse Bedeutung zugemessen.

Ebenfalls jegliche religiöse Bedeutung eines Staates Israel, allerdings auf Grundlage einer anderen Argumentation, lehnen einige ultraorthodoxe Gruppierungen ab, die einen radikalen Antizionismus vertreten. Hierzu kommt auch noch die politische Ablehnung des Staates. Denn in dieser Richtung werde ein Staat Israel nur als ein göttlich eingesetzter Staat akzeptiert, dessen Verfassung auf der Torah beruhe.[230] Als beispielhafte Gruppierung können hier die »Neturei Karta« (»Wächter der Stadt«) genannt werden, die sich von Agudat Israel 1934 abspalteten. In ihren Augen sei der Staat Israel illegitim, pseudomessianisch und eine absolute Ketzerei. Menschliche Bemühungen zur Wiedererrichtung eines jüdischen Staates werden als sündhaft gesehen, da am kommenden messianischen Reich der Mensch nicht mitwirken dürfe und könne.[231] Hier kann auch der erste Satmarer Rebbe, Rabbiner *Teitelbaum*, eingeordnet werden, welcher ebenso jede halachische Legitimität eines jüdischen Staates vor dem Kommen des Messias negiert. Ebenfalls vertritt er die Ansicht, dass der Holocaust eine Strafe Gottes für die zionistischen Bemühungen einen jüdischen Staat Israel zu gründen sei.[232] Auch die ultraorthodoxe chassidische Partei Agudat Israel kann hier zumindest teilweise eingefügt werden. Der säkulare Zionismus wird gänzlich abgelehnt, eine gewisse Zusammenarbeit mit dem Staat – in Hinblick auf die Status Quo Vereinbarung – wird als denkbar erachtet. In den Anfangsjahren wird eine religiöse Bedeutung eines möglichen jüdischen Staates verneint, seit der Staatsgründung wird der Staat Israel jedoch als Beginn der Erlösung gesehen.[233]

229 Vgl. Kaplan, A New Zionism, 41.
230 Vgl. Kenny, Catholics, 106f.
231 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 89.
232 Krauss, Kol Dodi Dofek, 40.
233 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 75–77.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6. Der Stellenwert von Land und Staat Israel im 21. Jahrhundert

6.1 Land und Staat in ausgewählten jüdischen Erklärungen

6.1.1 BJR: Between Jerusalem and Rome (2017)

Die erste Stellungnahme orthodoxer jüdischer Organisationen zum Verhältnis der katholischen Kirche mit dem Judentum nach NA hat bereits selbst einen symbolisch aufgeladenen Titel: »Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra aetate*«[1] (BJR).[2] Die enthaltenen Überlegungen sind in einem »Zwischenraum«[3] angesiedelt. Nicht im Zentrum des Judentums, symbolisch betitelt mit Jerusalem, oder der katholischen Kirche, angezeigt durch Rom, soll der Dialog stattfinden, sondern ganz explizit dazwischen.[4] Als institutionelle Autoren werden die Europäische Rabbinerkonferenz[5] (CER), der Rabbinische Rat von Amerika sowie das Israelische Oberrabbinat[6] genannt.

1 The Conference of European Rabbis/The Rabbinical Council of America, Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of *Nostra aetate* 2017. Verfügbar unter: https://www.jcrelations.net/article/between-jerusalem-and-rome-kll-ofrt-bin-iroshlim-lromi.pdf (12.02.2026).

2 Für die Analyse wird auf die deutsche Übersetzung in »Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband, Zwischen Jerusalem und Rom« zurückgegriffen.

3 Vgl. dazu die Diskussion von BJR bei: Schmuck, Glaubensraum Dialog, 269.

4 Vgl. Schmitz, Barbara, Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, 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, 22–28, hier: 22f.

5 Im Englischen: »Conference of European Rabbis« (CER)

6 Das Israelische Oberrabbinat hat den Text erst nachträglich unterzeichnet, nachdem dieser bereits am 1.Februar 2017 publiziert wurde. Sie waren jedoch bei der Übergabe des Textes an *Franziskus* Ende August dabei. Vgl. Rutishauser, Christian M., Zwei jüdisch-orthodoxe Erklärungen beleben den Dialog, in: Kul 32 (2) (2017) 136–143, hier: 137.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Erklärung BJR ging bereits im Jahr 2015 eine Erklärung orthodoxer Rabbiner (TDW) im Kontext der Publikation des Dokumentes G&C der vatikanischen *Kommission* sowie des fünfzigsten Jahrestages der Promulgation von NA voraus. TDW kann als »erste Reaktion und Antwort auf die Erklärung der vatikanischen Kommission«[7] verstanden werden und konstituiert die erste halachisch begründete Verhältnisbestimmung des Judentums zum Christentum.[8] Auch BJR greift diese Thematik auf, indem »erstmalig Vereinigungen des orthodoxen Judentums ein Dokument [verfassen, J.K.], das sich in sehr direkter Weise mit den theologischen Aussagen von Nostra aetate auseinandersetzt« (BJR 176). Gleichzeitig wird festgehalten, dass die Lehrunterschiede »wesentlich« (BJR 187) sind, während TDW eine theologische Anerkennung des Christentums formuliert.[9] Im Dialog habe BJR, so *Norbert Hofmann*, jedoch »bedeutendes Gewicht«[10]. BJR hebt hervor, dass der Dialog und die Partnerschaft zwischen Judentum und Christentum vertieft werden sollen, um zu einem besseren gegenseitigen Verständnis kommen sowie gemeinsame Ziele verfolgen zu können (vgl. BJR 190).

Auf die Frage nach dem Land oder auch Staat Israel wird in dem Dokument nicht der eigentliche Fokus gelegt[11], allerdings wird in BJR gleich zu Beginn darauf verwiesen. Anschließend an eine Bezugnahme auf die biblische Erzählung der Schöpfungsgeschichte wird eine direkte Verbindung zum Land Israel hergestellt:

> Als Gott Abraham, Isaak und Jakob auserwählte, vertraute Er ihnen einen doppelten Auftrag an: die Gründung des Volkes Israel, das im heiligen, gelobten Land Israel eine vorbildliche Gesellschaft erben und errichten sollte, während es gleichzeitig als eine Quelle des Lichtes für die gesamte Menschheit dienen sollte. (BJR 177)

Hier wird klar an die biblischen Landverheißungen angeknüpft: Abraham und anschließend Isaak und Jakob bekommen einen doppelten Auftrag: Ersterer bezieht sich auf die Gründung des »Volkes Israel«, welches im »Land Israel« eine vorbildliche Gesellschaft errichten sollte. Das Zitat zeigt eine enge Verknüpfung von Gott, Volk

7 Ansorge, Dirk, Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum, in: Augustin, George/Schaller, Christian/Śledziewski, Sławomir (Hg.), Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Für Gerhard Kardinal Müller, Freiburg i.Br. 2017, 115–152, hier: 119.

8 Vgl. ebd., 120.

9 Vgl. ebd., 123.

10 Vgl. Ahrens, Jehoschua/Hofmann, Norbert J., Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Aktuelle Chancen und Herausforderungen im jüdisch-katholischen Gespräch, Ostfildern 2021, 103.

11 In TDW werden weder die Thematik noch die Begriffe »Land Israel« oder »Staat Israel« aufgegriffen.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Land auf: Zum »Land Israel« wird durch die Zuschreibung »heilig« ein religiöser Bezug hergestellt. In weiterer Folge wird die Verbindung von Gott mit dem Volk als ein immer wieder manifestierender »ewiger Bund« (BJR 177) beschrieben. Die Neuetablierung von Gemeinden in der Diaspora und die Rückkehr vieler Jüd:innen in das Land Israel wird als ein Wiedererwachen und –erstarken des jüdischen Bewusstseins bezeichnet (vgl. BJR 177): »In der Diaspora entstanden wieder Gemeinden und viele Juden folgten dem Ruf, nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand.« (BJR 177) Somit wird der Bezug zum Leben in einem »souveräne(n) jüdische(n) Staat« gesetzt. Dies wird erneut aufgegriffen, wenn das Recht des jüdischen Volkes als »souveräne Nation« (BJR 180) im eigenen Land zu leben als »endlich sichtbar und selbstverständlich« (BJR 180) hervorgehoben wird. Hier wird *erstens* die Souveränität des jüdischen Volkes betont, *zweitens* zeigt sich auch die Bedeutung der Verknüpfung des Landes mit dem Staat Israel: Denn im Land Israel ist ein souveräner jüdischer Staat entstanden (vgl. BJR 177).

In Folge wird mehrmals auf den Staat Israel Bezug genommen: So wird NA als wegweisend für die diplomatische Anerkennung des Staates Israel 1993 durch den Vatikan verstanden (vgl. BJR 182). Die Etablierung diplomatischer Beziehungen zum Staat Israel gilt als einer der Meilensteine im Dialog (vgl. BJR 183). Ebenfalls in Hinblick auf den Staat Israel wird eine Rede von *Franziskus* vor einer Delegation des World Jewish Congress (WJC) zitiert, in welcher er »an outright attack on the State of Israel«[12] als Antisemitismus bezeichnet sowie das Existenzrecht des Staates Israel in Sicherheit und Wohlstand betont (BJR 183). Diese mehrmalige Bezugnahme von BJR auf den Staat Israel könne, so *Rutishauser*, aus der Mitverantwortung des Israelischen Oberrabbinats für den Text abgeleitet werden.[13]

Im Text wird somit wiederholt die Bedeutung des Staates Israel betont, ohne jedoch, dass dieser explizit religiös beschrieben wird. Land und Staat werden miteinander verknüpft, wenn von einer Rückkehr in das Land Israel, indem ein souveräner jüdischer Staat entstanden ist, gesprochen wird.

6.1.2 DE: Dabru emet (2000)

Das Dokument »Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 10. September 2000« (DE) wurde am 10. September 2000 in der New York Times und der Baltimore Sun veröffentlicht. Bereits einige Monate nach der Veröffentlichung hatten mehr als 200 jüdische Rabbiner:innen und Intellektuelle

12 World Jewish Congress, Pope Francis to make first official visit to Rome's Great Synagogue. 17.11.2015. Verfügbar unter: https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-to-make-first-official-visit-to-rome (12.02.2026).

13 Vgl. Rutishauser, Zwei jüdisch-orthodoxe Erklärungen, 140.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Text, der aus einer Einleitung und 8 Thesen besteht, unterschrieben.[14] DE wurde von vier Autor:innen, die unterschiedlichen jüdischen Richtungen angehören, verfasst: *Tikva Frymer-Kensky* ist Professorin an der Divinity School der Universität Chicago, sowie Mitglied des »Conservative Movement of American Judaism«; *Peter Ochs* ist Professor für Jüdische Philosophie im Fach Religious Studies der Universität Virginia; Rabbiner *David Novak* ist Vorsitzender der »Union of Traditional Judaism« und Rabbiner *Michael Signer*, Mitglied der Reformbewegung, unterrichtet das Fach »Judentum« an einem theologischen Fachbereich einer katholischen Universität.[15]

DE reagiert als eine jüdische Stellungnahme auf die Veränderungen in den Beziehungen und Wahrnehmungen des Judentums durch christliche Kirchen – so der einleitende Satz des Textes: »In den vergangenen Jahren hat sich ein dramatischer und beispielloser Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen vollzogen.« (DE 9) Gleichzeitig fassen die Thesen zentrale Punkte im jüdisch-christlichen Gespräch zusammen, an denen bereits gearbeitet wurde, die jedoch Weiterarbeit voraussetzen.[16] Die Autor:innen von DE verstehen den Text als »eine wohl bedachte jüdische Antwort« (DE 9) auf die Veränderungen im jüdisch-christlichen Gespräch. Anschließend an die Veröffentlichung startete eine sehr diverse Diskussion[17] über Stellenwert und Inhalt des Dokumentes. Das Dokument wurde mehrheitlich, aber nicht ausschließlich, von Vertreter:innen eines nicht-orthodoxen Judentums unterzeichnet,[18] von der Orthodoxie kam teilweise heftige Ablehnung.[19]

Der dritte Punkt des Textes greift explizit die Thematik »Land und Staat Israel« auf:

> *Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren.* Für Juden stellt die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land das bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust dar. Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion wissen Christen zu würdigen, daß Israel den Juden als phy-

14 Vgl. Kampling, Rainer/Weinrich, Michael, Vorwort, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 7f., hier: 7.

15 Vgl. Signer, Michael, Reflexionen. Ein jüdischer Blick auf DABRU EMET, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 15–30, hier: 21.

16 Vgl. Kampling/Weinrich, Vorwort, 7.

17 Vgl. beispielsweise Signer, Reflexionen, 20; oder auch: Rudin, A. James, Redet Wahrheit – eine jüdische Gegenstimme. Verfügbar unter: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/redet-wahrheit-eine-juedische-gegenstimme.html (12.02.2026).

18 Vgl. Holtschneider, Hannah, »Redet die Wahrheit« (Dabru Emet) – Zur Zukunft des christlich-jüdischen Dialogs, in: Orientierung 68 (13/14) (2004) 1–15, hier: 4.

19 Vgl. Ansorge, Gottes Treue zu Israel, 120; beispielsweise inbesondere von Rabbiner *David Berger* (vgl. Ben-Johanan, Karma, Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II, Cambridge/London 2022, 249f.; https://doi.org/10.4159/9780674276352.).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> sisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde. Viele Christen unterstützen den Staat Israel aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur. Als Juden begrüßen wir diese Unterstützung. Darüber hinaus wissen wir, daß die jüdische Tradition gegenüber allen Nicht-Juden, die in einem jüdischen Staat leben, Gerechtigkeit gebietet. (DE 10; H.i.O.)

Die einleitende These eines jeden Punktes solle, so *Signer*, einer der Autoren des Textes, als »Quaestio disputata«[20] gelesen werden. D.h. die These könne als Frage formuliert werden und die Leser:innen werden dazu eingeladen die anschließenden Argumente zu prüfen.[21] Damit wird also die Frage gestellt: Können Christ:innen den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren?

Für eine Analyse in Hinblick auf die Bedeutung des Landes Israel sind folgende Formulierungen wesentlich:

(1) Es wird der »Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel« als einleitende These verfasst. Welcher Anspruch hier gemeint ist, bleibt offen – die weitere Argumentation in diesem Punkt lässt darauf schließen, dass dies auch bewusst nicht eindeutig formuliert wird. So bezeichnet *Michael Bongardt* in seinem Kommentar zum dritten Punkt von DE genau diesen Anspruch als »theologisch vermutlich schwierigste und umstrittenste«[22] Angelegenheit. *Edna Brocke* wiederum merkt an, die Autor:innen von DE haben in dieser These, dass christliche Unbehagen einer (Teil-)Überschneidung von Land und Staat übernommen und diese sei »derart offen formuliert, dass sie keine erkennbare Position vermittelt«[23].

(2) Das Land Israel wird mit dem Staat Israel verknüpft, wenn von der »Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land« gesprochen wird. Dies gilt als das »bedeutendste Ereignis seit dem Holocaust«, womit die Bedeutung des Staates explizit hervorgehoben wird, ohne, dass dieser religiös konnotiert wird.[24] Auf diese Weise wird auch deutlich zwischen Land und Staat Israel differenziert. Die Verbindung von Land und Staat geschieht hier durch die Autor:innen sehr vorsichtig, oh-

20 Signer, Reflexionen, 23.

21 Vgl. ebd.

22 Bongardt, Michael, Kommentar. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 94–102, hier: 95.

23 Brocke, Edna, Kommentar. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 103–112, hier: 106.

24 Vgl. beispielsweise hier auch: Bongardt, Kommentar, 101.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ne dass diese durch weitere Beschreibungen charakterisiert wird. In der weiteren Argumentation wird in DE konstatiert, dass Christ:innen den Staat »aus weit tiefer liegenden Gründen als nur solchen politischer Natur« unterstützen. Hierin wird jedoch nicht darauf eingegangen, welche Gründe dies sind bzw. welchen Charakter diese einnehmen. *Brocke* kritisiert an dieser Stelle den hergestellten Zusammenhang zwischen dem Holocaust und der Existenz des Staates Israel in DE. Ob dies so eng miteinander verflochten dargestellt werden könne, sei nicht nur innerjüdisch umstritten.[25]

(3) Israel wird als das »physische() Zentrum des Bundes zwischen ihnen [Jüd:innen, J.K.] und Gott« verstanden. Damit hat das Land in DE eindeutig religiöse Bedeutung, da »die erneute Möglichkeit für Jüdinnen und Juden, im Land Israel zu leben, mit einem Wirken Gottes in Verbindung gebracht«[26] wird.

Eine interessante Analyse des Textes liefert der polnische Philosoph *Stanislaw Krajewski*, der zu den späteren Unterzeichnern von DE gehört. Er argumentiert, dass DE viele Ideen aufnimmt und weiterentwickelt, welche auf *Heschel* zurückgehen – insbesondere auf dessen bahnbrechenden Vortrag »No Religion Is an Island« aus dem Jahr 1965.[27] *Krajewski* bezeichnet *Heschel* als »precursor and spiritual father of the declaration«[28]. So verknüpft er beispielsweise die dritte These von DE zur Thematik von Land und Staat Israel mit *Heschels* Werk »Israel. An Echo of Eternity«, in welchem die christliche Wahrnehmung der jüdischen Bindung an das Land betont wird.[29]

6.1.3 Dokumente der CCAR

Die CCAR wurde Ende des 19. Jahrhunderts zur Plattform der religiösen Diskussionen des sich wandelnden Reformjudentums[30]. So sollte für die folgenden Jahrzehnte zuerst, die von der CCAR adaptierte »Pittsburgh Platform«[31] (1885), später die »Columbus Platform«[32] (1937), »A Centenary Perspective«[33] (1976) und »A State-

25 Vgl. Brocke, Kommentar, 112.

26 Bongardt, Kommentar, 101.

27 Vgl. Krajewski, Stanislaw, Abraham Joshua Heschel and the Declaration *Dabru Emet*, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 154–166, hier: 156. https://doi.org/10.1353/sho.0.0029.

28 Ebd., 165.

29 Vgl. ebd., 160.

30 Vgl. Meyer, Antwort auf die Moderne, 378f.

31 O.A., The Pittsburgh Platform.

32 Central Conference of American Rabbis, The Guiding Principles.

33 Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism: A Centenary Perspective 1976. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-centenary-perspective/ (12.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ment of Principles for Reform Judaism«[34] (SPRJ) (1999) richtungsweisend für das reformjüdische Programm werden. Anlässlich des 100jährigen Jubiläums des ersten Zionistenkongresses 1897 veröffentlichte die CCAR unter dem Titel »Reform Judaism & Zionism: A Cetenary Platform« bzw. aufgrund der Verortung in Miami auch »The Miami Platform« (MP) ihr erstes Dokument, welches sich exklusiv mit der Beziehung zwischen Reformjudentum und Zionismus beschäftigt.[35]

In diesem Dokument bekennt sich die amerikanische Reformbewegung auf institutioneller Ebene zu ihrem Engagement für den Staat Israel sowie dem Zionismus. Im Jahr 1989 begann ein von der ARZA initiierter Denkprozess, an welchem ab 1994 auch die CCAR sowie die *Union of American Hebrew Congregations* und das *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion* teilnahmen. Die Plattform wurde bis heute von Reformjüd:innen wenig rezipiert, zeigt aber das institutionelle Engagement und die Förderung des Staates Israel durch die Reformbewegung.[36] Auch *Stanley Davids*, ein US-amerikanischer Rabbiner, der führend an der Verfassung von MP beteiligt war, beschreibt 2018 die Wirkung der Plattform folgendermaßen: »Sadly, platforms alone did not suffice to greatly alter the nature of Reform Zionist commitment. At the end of the day, very little actually changed on the ground.«[37]

Die Einleitung von MP startet mit einer Zusammenfassung vorheriger Statements, die vom CCAR übernommen wurden: In der »Pittsburgh Platform«, die sich selbst als eine Fortsetzung der Philadelphia Konferenz von 1869 begriff, wurde unter der Präsidentschaft von *Isaac Mayer Wise* festgehalten, dass sich das jüdische Volk nicht mehr als Nation, sondern als Religionsgemeinschaft verstehe: »We consider ourselves no longer a nation, but a religious community, and therefore expect neither a return to Palestine, nor a sacrificial worship under the sons of Aaron, nor the restoration of any of the laws concerning the Jewish state.«[38] Dieses Statement wurde in der »Columbus Platform« widerrufen. Hier wird Palästina als jüdische Heimat betrachtet, welche nicht nur ein sicherer Hafen für die Geflüchteten, sondern auch Zentrum jüdischen kulturellen und spirituellen Lebens werden solle.[39] Auch die »Centenary Perspective« von 1976 greift die Frage des Zionismus auf, und hebt

34 Central Conference of American Rabbis, A Statement of Principles for Reform Judaism 1999. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/ (12.02.2026).

35 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism, Preamble.

36 Vgl. Kaplan, Dana E., American Reform Judaism. An Introduction, New Brunswick/New Jersey/London 2003, 119f.

37 Davids, Stanley M., Prologue. »Without a Vision, a People Will Perish«, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S., hier: o.S.

38 O.A., The Pittsburgh Platform, Art. 5.

39 Vgl. Central Conference of American Rabbis, The Guiding Principles, A.5.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Verbindung zum Staat hervor: »We are bound to that land and to the newly reborn State of Israel by innumerable religious and ethnic ties.«[40]

Im Vorwort des Textes formulieren die Autor:innen von MP das Ziel: Es will »the ideological and spiritual bonds that connect Am Yisrael [the People of Israel] to Eretz Yisrael [the Land of Israel] and to Medinat Yisrael [the State of Israel]« (MP Vorwort) neu untersuchen und definieren. Die Rückkehr des Volkes Israel nach Staats- und Machtlosigkeit in sein altes Heimatland bedeute »physical refuge, the possibility of religious and cultural renewal on its own soil, and the realization of God's promise to Abraham […]« (MP I). Eindeutig wird hier ein religiöser Bezug des Volkes Israel zum Land Israel hervorgehoben, indem insbesondere auf die Landverheißung an Abraham sowie in weiterer Folge auf den Bundesschluss am Sinai Bezug genommen wird. Im zweiten Kapitel wird die Souveränität des Volkes Israel unterstrichen: Das Volk Israel habe immer an eine Rückkehr nach Eretz Yisrael geglaubt. Die Shoah habe die Entschlossenheit intensiviert den zionistischen Traum einer Rückkehr zu verfolgen (vgl. MP If.). In weiterer Folge konstatiert das Dokument sowohl Verpflichtungen der Menschen in der Diaspora zum Staat Israel (politische und finanzielle Unterstützung, Förderung der Alija; vgl. MP IV) als auch des Staates Israel zur Diaspora (Sicherheit und spirituelle Integrität des jüdischen Volkes, Konstituierung des Staates als pluralistisch und demokratisch; vgl. MP V). Der Staat selbst wird als »spiritual and cultural focal point of world Jewry« (MP III) verstanden. Jüdisches nationales Leben im Land Israel sei:

> […] a necessary condition for the realization of the physical and spiritual redemption of the Jewish people and of all humanity. While that day of redemption remains but a distant yearning, we express the fervent hope that Medinat Yisrael, living in peace with its neighbors, will hasten the redemption of Am Yisrael, and the fulfillment of our messianic dream of universal peace under the sovereignty of God. (MP VI)

Im zwei Jahre später erschienenen Dokument SPRJ werden erneut, aufgrund des Wandels des Reformjudentums, die grundlegenden Prinzipien »Gott, Torah und Israel« in einem zweijährigen Diskussionsprozess mit allen Mitgliedern des CCAR sowie weiteren Laien ausführlich diskutiert (vgl. SPRJ Preamble). Wie bereits in MP wird die Bindung an Land und Staat Israel betont und stellenweise übernommen:[41] »We are committed to (Medinat Yisrael), the State of Israel, and rejoice in its accomplishments. We affirm the unique qualities of living in (Eretz Yisrael), the land of Israel, and encourage (aliyah), immigration to Israel« (SPRJ Israel).

40 Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism, Art. 5.

41 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Commentary on the Principles for Reform Judaism 2004. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-commentary-principles-reform-judaism/ (12.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebenfalls hervorgehoben wird, die Notwendigkeit, dass Israel die Rechte seiner Bewohner:innen schütze und fördere sowie in Frieden mit seinen Nachbarn lebe: »We are committed to a vision of the State of Israel that promotes full civil, human and religious rights for all its inhabitants and that strives for a lasting peace between Israel and its neighbors« (SPRJ Israel).

Im Jahr 2004 gibt die CCAR einen dazugehörigen Kommentar heraus. In diesem wird die Verwendung des Begriffes »Israel« rückbezogen auf die biblischen Landverheißungen. Die Bezeichnung des modernen Staates Israel stelle eine Verbindung zwischen Volk, Verheißung und Land dar.[42] Erneuert wird diese Zusage von Unterstützung und Engagement für den Staat Israel in einem Statement[43] vieler Organisationen der Reformbewegung zum 70. Jubiläum der Gründung des Staates Israel. Der Staat Israel wird als »greatest achievement«[44] der jüngsten jüdischen Geschichte bezeichnet, da »millions with the land that gave birth to the faith and people of Israel«[45] vereint werden. Als wichtig werde die Souveränität des jüdischen Staates hervorgehoben. Bezugnehmend auf die Unabhängigkeitserklärung wird das »natürliche Recht« betont, dass das jüdische Volk frei über sein eigenes Schicksal in einem eigenen Staat bestimmen könne. Gleichzeitig wird festgehalten, dass sich die Institutionen der Reformbewegung für ein Israel einsetzen, welches an der Seite eines zukünftigen Staates Palästinas existieren werde.[46]

6.1.4 EVE: Emet Ve'Emunah (1988)

Im Jahr 1988 wurde »Emet Ve'Emunah« (EVE) als erstes und bisher auch einziges offizielles Dokument des Konservativen Judentums über seine Prinzipien und Glaubensinhalte herausgegeben.[47] Anlass für die Vorbereitung des Dokumentes war einerseits der Wandel des Konservativen Judentums, andererseits das 100jährige Jubiläum des JTS, dessen Gründung den institutionell verankerten Beginn des Konservativen Judentums darstellt. Lange Zeit sei das Konservative Judentum darüber definiert worden, was es in Abgrenzung zu Reformjudentum und Orthodoxie nicht

42 Vgl. ebd.

43 American Conference of Cantors u.a., Joint Reform Movement Statement on the 70th Anniversary of the Establishment of the State of Israel 2018. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/70th-anniversary-of-the-establishment-of-the-state-of-israel/ (12.02.2026).

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Dorff, Elliot N., Modern Conservative Judaism. Evolving thought and practice, Lincoln 2018, 17. https://doi.org/10.2307/j.ctt22zmb4x.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sei, statt festzuhalten, was eigene Prinzipien seien.[48] In EVE werden grundlegende Inhalte definiert, jedoch kein Glaubenskatechismus festgeschrieben: »While we believe that this Statement of Principles presents a consensus of the views of the movement, it should not be necessary to point out that the Statement of Principles of Conservative Judaism is not a catechism or a test of faith.«[49] Das Dokument wurde in einem mehrjährigen Prozess von der Kommission für die Philosophie des Konservativen Judentums erarbeitet. In der Kommission waren Repräsentant:innen von allen fünf Hauptgruppierungen innerhalb des Konservativen Judentums vertreten: Vom JTS; vom *Rabbinical Assembly* (RA); von der *United Synagoge of Conservative Judaism*; von der *Women's League of Conservative Judaism*; sowie der *Federation of Jewish Men's Clubs*. Den Vorsitz der Kommission übernahm Rabbiner *Robert Gordis*, Mitglied sowohl des JTS sowie des RA.[50]

EVE[51] setzt sich aus drei Hauptkapiteln zusammen: (1.) »God in the World«; (2.) »The Jewish People«; und (3.) »Living a Life of Torah«. Im zweiten Teil von EVE finden sich unter der Überschrift »The Jewish People« (EVE 27–38) auch thematische Abschnitte zu Volk Israel, Land Israel und Staat Israel. Grundsätzlich sei, so *Elliot Dorff*, das Konservative Judentum niemals antizionistisch gewesen oder habe sich gegen die Gründung eines modernen Staates Israel ausgesprochen. Der heutige Zugang zum Zionismus und zum Staat Israel sei geprägt durch die ungleiche Behandlung der unterschiedlichen Richtungen des Judentums.[52] Im Dokument wird daher sowohl die Notwendigkeit des demokratischen als auch des jüdischen Prinzips im Staat Israel hervorgehoben und betont, dass der Staat die Pluralität des Judentums unterstützen solle (vgl. EVE 29). An den Staat Israel werden auch hohe Anforderungen gestellt: »Without being a theocracy, Israel should reflect the highest religious and moral values of Judaism and be saturated with Jewish living to the fullest extent possible in a free society.« (EVE 29) Gleichzeitig wird die Notwendigkeit von Religionsfreiheit betont: »[…] that neither the State nor its political subdivisions or agencies employ coercion in the area of religious belief and practice« (ebd.). So wird auch auf die Rechte von religiösen und ethischen Minderheiten hingewiesen« (EVE 30).

Der Gründung des Staates Israel im Land Israel wird weitreichende, auch religiöse, Bedeutung zugemessen:

---

48 Vgl. Abelson, Kassel, Foreword – A Personal View, in: The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah. Statement of Principles of Conservative Judaism, o.O. ²1990, 4–6, hier: 4.

49 Gordis, Robert, Introduction: The Commission, the Statement, the Movement, in: The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah. Statement of Principles of Conservative Judaism, o.O. ²1990, 9–16, hier: 14.

50 Vgl. Dorff, Modern Conservative Judaism, 16.

51 Alle folgenden Seitenangaben des Dokumentes im Text.

52 Vgl. Dorff, Modern Conservative Judaism, 336–338.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> We rejoice in the existence of Medinat Yisrael (the State of Israel) in Eretz Yisrael (the Land of Israel) with its capital of Jerusalem, the Holy City, the City of Peace. We view this phenomenon not just in political or military terms; rather, we consider it to be a miracle, reflecting Divine Providence in human affairs. We glory in that miracle; we celebrate the rebirth of Zion. (EVE 31)

Die Gründung des Staates Israel wird als Wunder beschrieben, welches die göttliche Vorsehung im menschlichen Handeln offenbart. Weiterführend wird die bedeutende Rolle des Landes Israel für das Leben und die Kultur des gesamten Judentums hervorgehoben (vgl. EVE 31). Hier wird ein biblischer Bezug durch den Verweis auf die Landverheißungen gesetzt: »The Bible indicates that God has promised the Land of Israel to our ancestors and to their descendants« (EVE 31). Ebenfalls betont wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, sowie damit einhergehend die Verbindung zum Land Israel, welche über die Jahrhunderte stets bewahrt wurde: »The brit (covenant) between God and the Jewish people created an unbreakable bond between us and the geographic entity we call Eretz Yisrael. Throughout the ages, we have revered, honored, cherished, prayed for, dreamed of, and sought to settle in Jerusalem and the Land of Israel.« (EVE 31)

Obwohl hier die Bedeutung des Landes Israel, die Staatsgründung sowie der Staat Israel hervorgehoben werden, wird auch eindeutig die Verbindung zur Diaspora konstatiert (vgl. EVE 31): »We view it as both a misinterpretation of Jewish history and a threat to Jewish survival to negate the complementary roles of Eretz Yisrael and the Diaspora.« (EVE 32) Das volle jüdische Leben sei nur in Israel möglich (vgl. EVE 32).

6.2 Jüdische Perspektiven und Rezeption heute

6.2.1 Stimmen aus dem (amerikanischen) Reformjudentum

Der Sammelband »The Fragile Dialogue: New Voices of Liberal Zionism« sammelt diverse Beiträge aus dem amerikanischen Reformjudentum. Die jeweiligen Autor:innen sprechen einige für sie sehr markante Probleme eines liberalen, progressiven bzw. reformjüdischen Zionismus an. Im Vordergrund der Debatte stehen oftmals der Staat Israel sowie das moralische Handeln von dessen Regierung. Die grundlegende Bedeutung des Staates Israel als sicherer Ort für jüdisches Leben wird mehrfach hervorgehoben – gleichwohl wird betont, dass es für den Staat Israel nicht mehr reiche einen sicheren Schutzraum für jüdisches Leben darzustellen. Vielmehr müssen die handelnden Personen des Staates Israel danach streben die-

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen nach den Grundsätzen jüdischer Ethik zu formen:[53] »A Jewish state in Israel, on the other hand, gives us the challenge of applying Jewish ethics, values, and laws to every single walk of life.«[54] Dies sei bis heute jedoch ein Desideratum, denn die heutige Situation im Staat Israel, in welcher keineswegs Gerechtigkeit, Friede und Brüderlichkeit im Vordergrund des Agierens stehen, sei eine große Enttäuschung.[55] Israel müsse, so Rabbi *Rachel Sabath Beit-Halachmi*, eine universale Wirkung haben:

> Israel wasn't meant just for us, but for the world. It isn't just about the ethical necessity of creating a safe haven for the tormented Jew or about the right to self-defense and self-determination. It must be all of that but it must also be more. Israel must have universal impact; it must be transformative for all its citizens and for all of humankind. That is how I understand my Liberal Religious Zionism.[56]

Auch *Haim Rechnitzer* greift wie *Beit-Halachmi* auf *Buber* als guten Ausgangspunkt für einen liberalen Zionismus, basierend auf jüdischen und humanistisch inspirierten Werten, zurück. Denn als große Herausforderung für einen liberalen Zionismus sieht er die Gleichsetzung der Handlungen des israelischen Staates mit dem Zionismus. *Buber* forderte einen postnationalen Zionismus, der sich außerhalb eines nationalen Spektrums bewege. Land könne bei *Buber* nicht nur auf ein Staatskonzept reduziert werden. Vielmehr müsse ein postnationaler Zionismus eine universale Perspektive vertreten. Diese wird inspiriert von sozialen Gerechtigkeitskonzepten aus der jüdischen Tradition und steht in Verbindung zum *ger* (dem Anderen/Fremden), bezugnehmend auf Ex 22,20-22 (Verbot der Ausbeutung der Schwachen).[57] Ein weiterer bedeutender jüdischer Denker sei *Levi Strauss*, der als Ausgangspunkt für eine gegenwärtige jüdische Kritik moderner Staaten dient – hier des Staates Israel: »This critique should strive to constantly encourage the

53 Vgl. beispielsweise Beit-Halachmi, Rachel S., An Evolving Covenant. Renewing the Liberal Commitment to a Jewish Democratic State, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.; und vgl. Vaisberg, David Z., Israel: Projection, Potential, and Self-Actualization, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.

54 Vaisberg, Israel, o.S.

55 Vgl. Sattath, Noa, Restoring Tikkun Olam to Liberal Religious Zionist Activism, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.

56 Beit-Halachmi, An Evolving Covenant, o.S.

57 Vgl. Rechnitzer, Haim O., To Be a Post-nationalist Zionist. A Theo-political Reflection, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Israeli state, its leaders and citizens, to not lose sight of the universal message of the Jewish tradition.«[58]

Die Beiträge distanzieren sich insbesondere von der Okkupation des Westjordanlandes[59] bzw. des palästinensischen Volkes[60]. Für *Joshua Holo* bildet darüber hinaus aber nicht nur 1967 – die Besetzung und Kontrolle über das Westjordanland, den Gazastreifen, Ostjerusalem, den Sinai und die Golan-Höhen – sondern bereits 1948 die große grundlegende Problematik. Denn der Sieg des israelischen Volkes in ihrem Unabhängigkeitskrieg bedeute die Vertreibung und Niederlage einer anderen Bevölkerung.[61] Auch *Liya Rechtmann* betont die Notwendigkeit einer rigorosen und kritischen zionistischen Ethik, welche sich aktiv mit den Ungerechtigkeiten innerhalb des Staates Israel auseinandersetze. Nur so sei ein liberaler Zionismus heute möglich: Als Zionist:in sei der Einsatz für die Selbstbestimmung aller Bevölkerungen sowie gegen Menschenrechtsverletzungen und die Besetzung der palästinensischen Gebiete grundlegend.[62] Als eine Möglichkeit für eine religiöse zionistische Gemeinschaft, in welcher die Werte des Friedens und der Gerechtigkeit im Vordergrund stehen, schlägt Rabbiner *Noa Sattath* das Konzept »Tikkun Olam« vor. Dieses würde die Gebrochenheit der Welt anerkennen, die Verbesserung bedarf: »Our role is not to eliminate deeply embedded problems, but to be constant partners in an ongoing work to improve an imperfect situation.«[63]

Es zeigt sich, dass die diversen Ansätze alle in einer gewissen Form mit dem Staat Israel ringen:

> For many liberal Jews in the twenty-first century, the State of Israel's existence is a given and also provides a strong sense of inspiration from which to build and strengthen Jewish identity. There's no question that it is also a source of contention and of serious concern.[64]

Die Existenz des Staates und auch seine Möglichkeit jüdisches Leben in einem Staat auszuüben werden wertgeschätzt – allerdings weisen die Beiträge darauf hin, dass

58 Ebd.

59 Vgl. Holo, Joshua, Peering into the Nationalist Mirror, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.

60 Vgl. Rechtmann, Liya, A Letter to My Rabbi, from Your Favorite Twentysomething Congregant, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.

61 Vgl. Holo, Peering, o.S.

62 Vgl. Rechtmann, Letter, o.S.

63 Sattath, Restoring Tikkun Olam, o.S.

64 Weinberg, Joshua, Is There a Common Ground?, in: Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018, o.S.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies für die Vertretung eines heutigen liberalen jüdischen Zionismus nicht mehr reiche. Vielmehr stehen die ungerechten Entscheidungen und Handlungen des israelischen Staates insbesondere gegenüber der palästinensischen Bevölkerung in Kritik. Gerade für liberale Jüd:innen in den USA werde somit die Verbundenheit zu Israel zum Lackmustest selbst. So könne dies auch eine Erklärung dafür sein, warum in der amerikanischen Reformbewegung – trotz der Plattformen[65] – der Zionismus oder auch Israel immer weniger als Teil der jüdischen Identität von Jüd:innen innerhalb der USA gesehen werden.[66]

6.2.2 Ein aktueller Blickwinkel aus dem konservativen Judentum

Einen aktuellen Beitrag zu jüdischen Perspektiven auf Land und Staat Israel liefert Rabbiner *David Novak* in seiner Monografie »Zionism and Judaism: A New Theory«[67] aus dem Jahr 2015. Das Werk kann als eine Apologie des Zionismus eingeordnet werden,[68] welches in acht Kapiteln versucht darzulegen, wie Zionismus heute verstanden werden sollte. In der Argumentation von *Novak* zeigt sich sehr bald, dass dieser seinen Fokus insbesondere auf theologische Deutungsmuster legt, und dabei u.a. politische, historische und ethische Faktoren in einem geringeren Ausmaß miteinbezieht. Zentraler Gegenstand seiner Abhandlung ist das jüdische Volk, der Bund zwischen Volk Israel und Gott und daraus hervorgehend dessen Bezug zum Land und somit auch zum Staat Israel. Die palästinensische Bevölkerung nimmt er wahr, bleibt aber als Faktor stark unterrepräsentiert.[69] Allerdings könne, so *D'Costa*, die Monographie von *Novak* auch als ein innerjüdisches religiöses zionistisches Argument verstanden werden, welches eine volle politische Einigung mit den Palästinenser:innen rechtfertige.[70] *Novak* war u.a. Schüler von *Heschel*[71] und ist heute Professor und J. Richard and Dorothy Shiff Chair of Jewish Studies am Fachbereich

65 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism.

66 Vgl. Weinberg, Common Ground, o.S.

67 Novak, Zionism and Judaism.

68 Vgl. Omer, Atalia, Book Reviews: Novak, David. Zionism and Judaism: A New Theory: Cambridge University Press, 2015, in: The Journal of Religion 98 (1) (2018) 158–160, hier: 158. https://doi.org/10.1086/694600.

69 Während *Novak* zwar anerkennt, dass das Land Israel vor der Rückkehr des jüdischen Volkes nicht unbewohnt gewesen war, geht er nicht weiter auf die arabische Bevölkerung ein. Auch in Kapitel 7, welches sich ausführlich z.B. anhand von *Maimonides* mit dem Status von Nicht-Jüd:innen im Staat Israel auseinandersetzt, bleibt er auf einer sehr theoretischen Ebene. Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 127; 144; sowie 197–224.

70 Vgl. D'Costa, The Catholic Church, 138.

71 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 12.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Philosophie der University of Toronto, sowie konservativer Rabbiner, Gründer und Vizepräsident der Union for Traditional Judaism.[72]

In seinem Werk versucht *Novak* aufzuzeigen, dass Zionismus und Judentum keineswegs widersprüchlich zueinander stehen müssen, sondern sich vielmehr der Zionismus aus der jüdischen Tradition bereichere: »Zionists need to show why their Zionist commitment to the State of Israel is rooted in the Jewish tradition, and then how Zionism furthers rather than hinders the great purpose for which Jews and Judaism exist and ought to continue to exist.«[73] Dafür wendet er sich u.a. gegen das in seiner Interpretation anti-zionistische Argument, das jüdische Volk habe den Auftrag ein Licht unter den Nationen (»a light to the nations«) zu sein. Damit werde die Bestimmung des jüdischen Volkes formuliert, sich international für Gerechtigkeit einzusetzen. *Novak* wiederum argumentiert, dass der Sinn des jüdischen Volkes nicht in ihrem Einsatz für die Welt bestehe, sondern vielmehr in der Bundesbeziehung mit Gott.[74]

In den nachfolgenden Kapiteln seines Buches greift *Novak* verschiedene Themen auf, um die Beziehung zwischen Volk, Land und Staat Israel darzulegen. Erster Ansatzpunkt bildet ein Rückgriff auf den Philosophen *Baruch Spinoza*: Im säkularen Zionismus sei *Spinoza* zu einer Art Vorläufer des Bruches mit dem traditionellen Judentum geworden, welcher bereits ansatzweise als erster Zionist bezeichnet werden könne.[75] Im Gegensatz zu vielen säkularen Interpretationen von *Spinoza* geht *Novak* davon aus, dass dieser nicht grundsätzlich gegen jede Form von Religion gewesen sei, beispielsweise habe *Spinoza* den alten israelitischen Staat in der Zeit des ersten Tempels sehr bewundert. *Novak* greift hierbei das Konzept der »Theokratie« auf, nicht im Sinne einer Diktatur einer klerikalen Oligarchie, wie sie bei *Spinoza* klar abgelehnt wird, sondern als Herrschaft Gottes (»the rule of God«). In diesem Verständnis von Theokratie sei jeder vor Gott gleich ungleich.[76]

Bevor *Novak* sein Konzept der Theokratie weiter ausführt, liefert er im nächsten Kapitel einen Überblick über die Entwicklungen des säkularen Zionismus und fokussiert hierbei v.a. auf den politischen Zionismus von *Herzl* und den Kulturzionismus von *Ha'am*. Anhand dieser partikulären Ansätze argumentiert er, dass ein rein säkularer Zionismus philosophisch leer sei, und der einzig mögliche Zionismus religiös im Sinne eines theologisch-politischen Weltbildes sei.[77] Anschließend daran diskutiert *Novak* im nächsten Kapitel erneut den Begriff der Theokratie: Wenn

72 Vgl. University of Toronto. Department of Philosophy, David Novak. Verfügbar unter: https://www.religion.utoronto.ca/people/directories/all-faculty/david-novak-frsc (12.02.2026).

73 Novak, Zionism and Judaism, 16.

74 Vgl. ebd.

75 Vgl. ebd., 23–25.

76 Vgl. ebd., 38–40.

77 Vgl. ebd., 84f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theokratie richtig, nicht primär als politisches, sondern als theologisches Desideratum verstanden werde, sei es das wahre Ziel des Zionismus.[78] Gott treffe die Wahl das Land Israel als konkreten Ort der Bundesbeziehung auszusuchen. Nur die politische Regierungsform, welche am Besten die Umsetzung des göttlichen Gebotes das Land zu bewohnen ermögliche, bleibe den Menschen überlassen.[79]

Im fünften Kapitel zeigt sich einer der wichtigsten Punkte von *Novaks* Denken: Er argumentiert, dass es keine natürliche Ableitung für den Bezug des Volkes Israel zum Land Israel geben könne, sondern dieser allein biblisch begründet werden müsse. Damit lehnt *Novak* auch die Begründungsfigur des »natürlichen Rechtes«[80] in der israelischen Unabhängigkeitserklärung ab.[81] Gott hätte kein Volk auserwählen müssen, dadurch, dass er aber das jüdische Volk erwählt habe, sei ein unwiderruflicher Bund zwischen Gott und diesem Volk entstanden.[82] Das Land sei der Ort, an dem das Volk den Bund erfüllen könne, werde damit aber nicht Besitz des jüdischen Volkes, sondern all dies existiere allein für Gott. Hier betont *Novak* erneut, dass das Volk Israel bzw. das jüdische Volk nicht die ursprünglichen Bewohner:innen des Landes Israel seien.[83]

Im nächsten Kapitel über die Bedeutung eines jüdischen und demokratischen Staates scheint erneut *Novaks* Verständnis einer möglichen, aber bis heute nicht erfüllten Theokratie, d.h. eines Staates, in welchem Gott und sein Gesetz souverän seien, durch. *Novak* spricht sich hier explizit gegen eine Oligarchie der (orthodoxen) Rabbiner im Staat Israel aus und lehnt die staatliche Durchführung einer religiösen Gesetzgebung ab. Er plädiert vielmehr für die Entwicklung einer zionistischen Philosophie, welche göttliche Souveränität akzeptiere, ohne das säkulare Jüd:innen das geoffenbarte Gesetz als normativ annehmen müssten. Als mögliche Grundlage dafür nennt er die noachidischen Gebote.[84] Hiermit legt er auch noch einmal klar dar, dass dem Staat Israel nicht die Heiligkeit, wie dem Land oder dem Volk Israel zukomme. »All the more so, any Jewish state, even in the land of Israel, which itself has no sanctity (*qedushah*), is there solely to fulfill the needs of the people.«[85] Vielmehr werde der Staat benötigt, weil dieser in der heutigen Realpolitik die einzige politische Umsetzungsform für Souveränität und Sicherheit darstelle.[86] Dies argu-

78 Vgl. ebd., 88–95.

79 Vgl. ebd., 98f.

80 In der israelischen Unabhängigkeitserklärung wird argumentiert, dass das jüdische Volk ein »natürliches Recht« habe »ein Lehen, wie jedes andere staatlich selbstständige souveräne Volk zu führen« (o.A., Proklamation, 206).

81 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 144.

82 Vgl. ebd., 136.

83 Vgl. ebd., 143, 151.

84 Vgl. ebd., 157–162; 172.

85 Ebd., 195 (H.i.O.).

86 Vgl. ebd., 195f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mentiert *Novak* u.a. im letzten Kapitel, wenn es um die Frage nach der Verbindung von Holocaust und der Gründung des Staates Israel geht.[87] So könne laut *Novak* eine dialektische Beziehung zwischen den beiden Ereignissen hergestellt werden:

> […] each tempers the excesses of the other. By tempering the fear of the Holocaust with the joy of the State of Israel, and by tempering the joy of the State of Israel with the fear of the Holocaust, Jews (and their friends) are able to speak to God and of God in the world, without presuming to speak for God or in place of God. That is the true task of Jewish theology at this juncture in history – nothing more and nothing less.[88]

6.2.3 Ein (säkulares) Plädoyer aus dem amerikanischen Judentum

Jeremy Ben-Ami liefert mit seinem Buch »A New Voice for Israel: Fighting for the Survival of the Jewish Nation«[89] einen biographischen Einblick in sein Engagement für J Street – eine 2008 von ihm gegründete amerikanisch-jüdische Organisation für Personen, die daran festhalten, dass die Zukunft Israels von einer Zwei-Staaten-Lösung abhängt.[90] Das Ziel von J Street ist, so *Ben-Ami*: »Believing that active American diplomacy is essential to ending the conflict, our core mission is to change the political dynamics that prevent its resolution, while opening up greater space for debate and discussion on Israel in the Jewish community.«[91] Das aktivistisch geprägte Schreiben von *Ben-Ami* sowie sein Engagement sind nicht unumstritten,[92] liefern aber einen interessanten Einblick in ein säkular geprägtes Plädoyer aus dem heutigen amerikanischen Judentum.

Aus erzählerischer Perspektive berichtet *Ben-Ami* über vier Generationen von Zionist:innen in seiner Familiengeschichte. Der biographische Startpunkt begründet für *Ben-Ami* das eigene aktivistische Engagement. Das Buch beginnt mit der Flucht der Urgroßeltern vor den Pogromen im russischen Reich Ende des 19. Jahrhunderts und der Einwanderung nach Palästina.[93] In Folge berichtet *Ben-Ami* über das Aufwachsen seiner Großeltern sowie auch seines Vater im Land Israel. Während die Großelterngeneration zu den klassischen zionistischen Erbauer:innen im Land Israel zählen, wird sein Vater früh politisch aktiv: »In just a few years, my father

87 Vgl. ebd., 227.

88 Ebd., 249.

89 Ben-Ami, Jeremy, A New Voice for Israel. Fighting for the Survival of the Jewish Nation, New York 2011.

90 Vgl. ebd., xii.

91 Ebd., 12.

92 Vgl. Weiss, Guido G., Fighting for the Survival of the Jewish Nation: A New Voice for Israel by Jeremy Ben-Ami, in: Jewish Political Studies Review 23 (3/4) (2011) 121–124.

93 Vgl. Ben-Ami, A New Voice, 3; 12.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

transformed from an idealistic agrarian socialist to a right-of-center political Zionist, believing that the Jewish people had to achieve their independence by force of arms, and that the fate of Europe's Jews hung in the balance.«[94] In der Geschichte des Vaters folgt der Eintritt in die Jugendbewegung des revisionistischen Zionismus, die Mitgliedschaft in der Untergrundbewegung Irgun, Engagement in der Unterstützung der Flucht europäischer Jüd:innen zuerst 1938 in Österreich und ab 1939 im Rahmen der Bergson Gruppe in den USA.[95] *Ben-Ami* wird schließlich im Jahr 1961 als US-amerikanischer Staatsbürger mit einer großen Liebe für Israel geboren: »As with so many young Jewish Americans being exposed to Israel in that era, I was thoroughly steeped in – and loved – the mythology of the State of Israel, its miraculous founding and the astonishing accomplishments of its brief history.«[96] Ausdrücklich beschreibt er darin aber auch eine Lücke, die sein späteres Wirken stark beeinflussen wird: »According to the history I learned, Palestine was essentially empty when the Jews arrived.«[97] Dass auch Palästinenser:innen in Israel lebten, wurde ignoriert bzw. hatte keine Bedeutung in der Bindung und Begeisterung für Israel.[98]

Die Erzählung zeigt einen klassisch zionistischen Bezug in der Familiengeschichte von *Ben-Ami* auf. Im Gegensatz zu seinem Vater, der in der Israel-Frage politisch rechts gewesen sei, ordnet sich *Ben-Ami* links des Zentrums auf dem politischen Spektrum in Amerika ein.[99] *Ben-Ami* vertritt einen liberalen Zionismus, in welchem die Unterstützung von Israels jüdischen und demokratischen Charakteristiken wichtig ist, genauso oder auch mehr die Einhaltung von Menschenrechten: »One critical test of Israel's character – and its commitment to both Jewish and democratic values – will be how it treats the non-Jews living in the state, in particular the indigenous Palestinian population that considers the land its home as well.«[100] In weiterer Folge werde dies auch Bestandteil der Frage, welche Einstellung heutige junge jüdische US-Amerikaner:innen zu Israel vertreten – darin zeige sich, dass dies immer mehr auch zu einer Generationenfrage werde: Die Existenz des Staates Israel sei nun ein Faktum und kein Wunder mehr. Die Bindung zu Israel werde heute vielmehr an dessen Handlungen insbesondere gegenüber der palästinensischen Bevölkerung gemessen.[101] Problematisch sei hierbei, so *Ben-Ami*, wenn er über das Wahlverhalten im amerikanischen Judentum schreibt, dass das amerikanische politische Spektrum jedoch mit *einer* Stimme zum Thema Israel spreche:[102] »They

94 Ebd., 19.
95 Vgl. ebd., 23–25.
96 Ebd., 39.
97 Ebd.
98 Vgl. ebd., 39–41.
99 Vgl. ebd., 44.
100 Ebd., 181.
101 Vgl. ebd., 114f.
102 Ebd., 69–71.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(politische Kandidat:innen, J.K.) don't seem to grasp that Jewish Americans aren't single-issue voters on Israel or that the majority of Jewish Americans actually hold moderate to liberal views on Israel.«[103] *Ben-Ami* endet mit einem Plädoyer für eine friedliche und diplomatische Lösung des Israel-Palästina Konfliktes auf der Basis jüdischer Werte: »Let's challenge ourselves to do better, to be the ›light unto the nations‹ that we aspire to be, to set a higher standard.«[104]

6.2.4 Ein zeitgenössischer orthodoxer Beitrag

Der orthodoxe Rabbiner *Eugene Korn*, Schüler von *Soloveitchik*,[105] ehemaliger Direktor des Centers for Jewish-Christian Understanding and Cooperation sowie Mitautor von TDW im Jahr 2015, beschreibt aus einer orthodoxen Perspektive in biblischer und historischer Argumentation die jüdische Verbundenheit mit dem Land Israel. Seine Monographie »The Jewish Connection to Israel, the Promised Land. A Brief Introduction for Christians«[106] aus dem Jahr 2008 richtet sich insbesondere an eine christliche Leser:innenschaft. *Korn* argumentiert, dass Israel (sowohl Land als auch Staat Israel) eine zentrale Rolle im Leben und der Identität von Jüd:innen einnehme. Gerade daher seien auch der Staat Israel, sowie dessen Bedeutungen, wichtig für den jüdisch-christlichen Dialog. Seine Darstellung der Geschichte des jüdischen Volkes, des Zionismus und auch des Staates Israel ist aus einer sehr jüdisch-geprägten Perspektive geschrieben, d.h. als ursächlich für den israelisch-palästinensischen Konflikt wird die arabische Seite angesehen. In *Korns* Argumentation werde von jüdischer Seite grundsätzlich Friede und ein sicheres Zusammenleben mit den arabischen Nachbar:innen angestrebt, beispielsweise in der Unabhängigkeitserklärung.[107] Diese hätten jedoch, so in der Erzählung von *Korn*, Friedensbemühungen und Teilungsvorschläge immer wieder abgelehnt.[108]

Einen wichtigen Punkt in der Argumentation von *Korn* stellt die enge Verknüpfung von Bund und Land dar:

> From its initial appearance in Genesis through to its final appearance in Deuteronomy, the covenant is consistently explained in connection with the Land of Israel. For the Bible, as well as Judaism and Jewish culture that developed out of the Jewish understanding of the biblical story, life on the Land is necessary to God's covenant and for the Jewish people to play its role in human history.[109]

103 Ebd., 94.
104 Ebd., 214.
105 Vgl. Ben-Johanan, Jacob's Younger Brother, 251.
106 Korn, The Jewish Connection.
107 Vgl. ebd., xf.
108 Vgl. beispielsweise ebd., 89; 94; 126.
109 Ebd., 9.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das Land sei unbedingt notwendig für die Erfüllung des Bundes, den Gott mit dem Volk Israel in den Verheißungen an Abraham geschlossen habe. Allerdings stelle es auch keine Garantie dar, sondern vielmehr eröffne es »*the possibility* of achieving a holy society and people«[110]. Gleichzeitig sei es eine Konsequenz, wenn der »unwiderrufliche Bund« zwischen Gott und dem Volk Israel anerkannt werde, dass dann auch für das Christentum die religiöse und spirituelle Bedeutung des Landes sowie des jüdischen nationalen Lebens auf dem Land bestehen bleibe.[111]

Gerade aufgrund der geschichtlichen Ereignisse, welche im Holocaust einen höchsten Punkt der Zerstörung nahmen, könne heute die Bedeutung von Israel im jüdischen Selbstbewusstsein erklärt werden.[112] Die Entwicklung des Staates Israel ist in der Beschreibung von *Korn* eine eindeutige Erfolgsgeschichte: »In short, the State of Israel has enabled the Jewish people to take its place among the nations of the earth, and bestowed upon Jews the blessings of self-determination and the freedom to develop their own values and culture.«[113] Im Gegensatz zum Land haben aber der Staat und seine Regierung keinen göttlichen Charakter oder dürfen als göttlich eingesetzt verstanden werden:

> Ancient Jewish sovereignty on the Land is rooted in God's biblical covenant with the Jewish people. Because modern Israel represents the return of the Jewish people to its biblical homeland, the country has great religious significance to Jews and to many Christians as well. However, it is important to understand that neither the State of Israel, nor its government, nor any Israeli government policy or action can be viewed as divinely ordained.[114]

Der Staat selbst würde lediglich die Gelegenheit für das Volk Israel bieten ihren Bund mit Gott zu leben. Besondere Bedeutung dafür habe die jüdische *Souveränität* – denn gerade dadurch würden Jüd:innen in *politischer Verantwortung* ihren Bund mit Gott leben können. Aber die derzeitige Realität des jüdischen Staats sei weit weg von jeglichem Bundesideal.[115] *Korn* sieht in der Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel eine Rückkehr in die Verantwortung des biblischen Bundes – nicht nur in Israel sondern in Hinblick auf die ganze Menschheit. Der Staat ermögliche dem jüdischen Volk eine starke und freie Nation (»a strong and free nation«) zu werden.[116]

110 Ebd., 22 (H.i.O.).
111 Vgl. ebd., 14.
112 Vgl. ebd., 74.
113 Ebd., 101.
114 Ebd., 119.
115 Vgl. ebd., 119–121.
116 Vgl. ebd., 149.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In Hinblick auf das Christentum habe die Existenz des Staates Israel auch eine religiöse Implikation. Denn vor dem Hintergrund der augustinischen Doktrin, dass Jüd:innen aufgrund ihrer Ablehnung von Jesus, dazu verdammt seien für immer heimatlos und erniedrigt zu sein, stelle der Staat eine bedeutende Widerlegung dar:[117] »The permanence of the State of Israel is a powerful empirical refutation of this thesis that has caused so much Christian persecution and Jewish suffering throughout the ages.«[118] Dass die christlichen Kirchen, wenn auch nur politisch, die Existenz anerkannt haben, sei eine implizite Zurückweisung der Doktrin. In weiterer Folge könne jedoch auch diese politische Anerkennung des Staates Israel nicht jegliche religiöse Bedeutung vermeiden: »Such recognition necessarily strenghtens the idea that the Jewish covenant can no longer be seen as an ›old‹ covenant, but rather must be viewed as a living one. It implies that for Jews Judaism remains a valid path to God.«[119] Dies habe damit auch in weiterer Folge eine ekklesiologische Konsequenz für die christlichen Kirchen.

6.3 Kritische jüdische Stimmen

6.3.1 Judith Butler (2012): Parting Ways

Als eines der bekanntesten Werke, in deren Fokus die Möglichkeit von Kritik am Staat Israel sowie die Ablehnung einer Gleichsetzung von Zionismus und Judentum steht, gelten die Arbeiten der jüdischen US-amerikanischen Philosophin *Judith Butler*. In ihrem Buch »Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism«[120] aus dem Jahr 2012 sei ihre Intention gewesen zu zeigen, dass »a Jewish critique of Israeli state violence is at least possible, if not ethically obligatory«[121] und diese Kritik am Staat Israel keineswegs antisemitisch sein müsse. Relativ zu Beginn ihres Buches beschreibt *Butler* die grundlegenden Voraussetzungen unter denen sie arbeitet: (1) Kritik am Staat Israel sei möglich und notwendig; (2) Antisemitismus und alle anderen Formen von Rassismus seien absolut inakzeptabel; (3) Kritik am Staat Israel und Antisemitismus seien nicht gleichzusetzen.[122] In ihrem Buch wolle *Butler* viel-

117 Vgl. ebd., 152.
118 Ebd.
119 Ebd.
120 Butler, Judith, Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism, New York 2012.
121 Ebd., 1.
122 Vgl. ebd., 20.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mehr eine Ethik entwickeln, die sich auf die geteilten Erfahrungen von Vertreibung und Exil von Jüd:innen und Palästinenser:innen stütze.[123]

Butler lehnt die zionistisch geprägte Politik des Staates Israel ab – hierbei kritisiert sie insbesondere den lange Zeit sehr einflussreichen politischen Zionismus, der zu einem Siedlungskolonialismus in Israel geführt habe.[124] Stattdessen argumentiert sie für einen Binationalismus – allerdings nicht nur im politischen Sinne (als Vertreterin einer Ein-Staaten-Lösung), sondern für eine Gesellschaft und politische Ordnung deren Bürger:innen in ihrer Personalität und Identität binational seien. Dies bedeute, dass eine mononationale Identität (nur jüdisch oder nur palästinensisch) dekonstruiert werden müsse, um anschließend eine binationale Identität konstruieren zu können.[125] In Folge greift *Butler* im Rahmen ihrer Argumentation auf eine Reihe bedeutender jüdischer sowie arabischer Texte zurück, welche, so *Chaim Gans*, inzwischen kanonischen Status in der westlichen Welt erreicht hätten.[126] Dies sind *Edward Said* und *Mahmood Darwish* auf arabischer Seite, sowie *Emanuel Levinas*, *Walter Benjamin*, *Hannah Arendt*, *Martin Buber* und *Primo Levi* auf jüdischer Seite. Denn gerade auch jüdische Schriften, besonders wird hier *Arendt*[127] genannt, können als Ressourcen für einen Postzionismus mit kritischer Perspektive auf den Staat Israel herangezogen werden.[128]

Genauso wie *Butler* Kritik am Staat Israel übt, stehen sie und ihr Schreiben unter heftiger Missbilligung: So wurde sie aufgrund ihrer Israelkritik als Antisemitin bezeichnet und ihre Nähe zur BDS-Bewegung kritisiert.[129] Die Bedeutung des Buches »Parting Ways« habe sich geändert: Auslöser sei v.a. *Butlers* Engagement in der BDS-Bewegung sowie ihre Befürwortung der BDS-Resulution der *American Studies*

123 Vgl. Scholz, Anna-Lena, Judith Butlers »Am Scheideweg«. Die Philosophin und die Kritik des Zionismus. 21.11.2013. Verfügbar unter: https://www.tagesspiegel.de/wissen/die-philosophin-und-die-kritik-des-zionismus-3530956.html (12.02.2026).

124 Vgl. Butler, Parting Ways, 4.

125 Ebd.

126 Vgl. Gans, Chaim, Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. Notre Dame Philosophical Reviews. Verfügbar unter: https://ndpr.nd.edu/reviews/parting-ways-jewishness-and-the-critique-of-zionism/ (12.02.2026).

127 *Arendt* wird zur besonderen Kronzeugin der kritischen Analyse von *Butler*. Allerdings argumentiert *Shmuel Lederman*, *Butler* greife zwar viele wichtige Impulse *Arendts* auf, verkenne aber, dass *Arendt* trotz ihrer Kritik am Zionismus selbst in ihrer weltanschaulichen Ausrichtung ihr ganzes Leben lang Zionistin geblieben sei, auch wenn sie später die politische zionistische Bewegung nicht mehr unterstützt habe. Vgl. Lederman, Shmuel, Parting Ways Too Soon: Arendt contra Butler on Zionism, in: The European Legacy 25 (3) (2020) 248–265. https://doi.org/10.1080/10848770.2020.1741262.

128 Vgl. Butler, Parting Ways, 35.

129 Vgl. Vogel, Sonja, Antizionismus als Pflicht. Butler und die neue jüdische Ethik. 05.10.2013. Verfügbar unter: https://taz.de/Butler-und-die-neue-juedische-Ethik/!5057813/ (12.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Association[130] im Dezember 2014 gewesen.[131] Viele ihrer Aussagen seien als antizionistisch einzustufen, und nicht mehr nur Teil einer philosophischen Abhandlung: Denn *Butler* setze Zionismus mit Kolonialismus bzw. der kolonialen Politik der Entwurzelung ganzer Bevölkerungen und Landstriche gleich.[132]

Zusammenfassend kritisiert *Butler* v.a. die Regierung des Staates Israels aber in weiterer Folge auch den Staat Israel insgesamt. Sie äußert vorrangig Kritik auf einer säkularen Ebene – im Fokus steht dabei insbesondere der politische Zionismus. Eine mögliche religiöse Dimension des Landes und Staates Israel spricht sie in ihrer Arbeit jedoch nicht an. So umstritten *Butlers* Arbeit zu Israel auch ist, eröffnet diese die Perspektive auf einen säkular geprägten Israel-Diskurs, der sich gegen die Einnahme des Zionismus als jüdischen Wert auflehnt und hinterfragt, was es bedeutet »jüdisch« zu sein.

6.3.2 Marc Ellis (2004): Toward a Jewish Theology of Liberation

Eine weitere bekannte kritische Stimme im Diskurs über Israel liefert der US-amerikanische jüdische Befreiungstheologe *Marc Ellis*. Im Gegensatz zu *Butler* ist seine Argumentation stärker religiös fundiert, fordert aber, wie auch *Butler,* auf der Grundlage der jüdischen Tradition zu einem Engagement für die Gleichberechtigung aller Bewohner:innen Israels – im Besonderen der palästinensischen Bevölkerungsgruppe – auf. Sein Werk »Toward a Jewish Theology of Liberation«[133], welches im Jahr 2004 mit dem Untertitel »The Challenge of the 21st Century« erschienen ist, bildet die dritte, sehr weit ergänzte Ausgabe einer bereits Ende der 1980er Jahre erstmals publizierten kritischen Anfrage und Entwicklung einer jüdischen Theologie der Befreiung. Während die zweite Ausgabe des Buches mit der Ergänzung eines Nachwortes gleich blieb, prägte hier nicht nur ein Davidstern (wie in der ersten Ausgabe), sondern auch ein *kefiah*, ein palästinensischer Schal, das Titelcover. *Ellis* will damit explizit zeigen, dass Israel:innen nicht alleine im Land seien, sondern das Land geteilt werden müsse.[134] In der dritten Ausgabe werden Teile eines weiteren Werkes von *Ellis* »Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holo-

130 Die *American Studies Association* ist eine Organisation, die sich dem interdisziplinären Studium der US-Geschichte und Kultur widmet.

131 Vgl. Stein, Rebecca, Performative Zion: Butler's *Parting Ways*, in: Studies in American Jewish Literature (1981) 33 (2) (2014) 259–263, hier: 259. https://doi.org/10.5325/studamerjewilite.33.2.0259.

132 Vgl. Gans, Parting Ways: Jewishness.

133 Ellis, Marc H., Toward a Jewish Theology of Liberation. The Challenge of the 21st Century, Waco, Texas USA 2004.

134 Vgl. ebd., 7.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

caust and Israeli Power«[135] sowie zusätzliches Material inkludiert. Im Vordergrund der Arbeit steht die grundsätzliche Frage, was es bedeutet jüdisch sein zu können.[136]

Ausgangspunkt ist für *Ellis* eine Kritik an einer jüdischen post-Holocaust Geschichtsschreibung, die die Erinnerung an den Holocaust und an das Leiden des jüdischen Volkes in den Fokus stellt. Der Umgang mit dem Holocaust werde in der jüdischen Gemeinschaft gerade auch durch die Gründung des Staates Israel vor eine besondere Herausforderung gestellt:

> From the vantage point of the Holocaust, the political empowerment of the Jewish community cannot be denied as an essential form of fidelity to the dead. Empowerment, though, especially in the form of a state, places the community in an obvious dilemma: the desire to nurture life and community is often frustrated by the demands of national security in a hostile environment. We are also beginning to learn that entry into history as a powerful community can lead to either fidelity to, or abuse of, the formative event that is the justification for the community's existence. Having emerged from the prospect of annihilation, the Jewish community has entered a present that offers both fruitful possibility and danger.[137]

Die besondere Problematik sieht *Ellis* also im Umgang mit der Selbstermächtigigung des jüdischen Volkes. Diese würde den prophetischen Geist[138] innerhalb des Judentums überschatten, womit eine gründende Stütze des Judentums verschwinde.[139] Denn in der Selbstermächtigung des jüdischen Volkes werde ein anderes Volk unterdrückt. *Ellis* hinterfragt, ob die Gründung des jüdischen Staates Israel auf Kosten der Palästinenser:innen den Bund verändere. Als verantwortliche Handlungsträger spricht *Ellis* hier einerseits den Staat Israel bzw. vor dessen Gründung den politischen Zionismus, andererseits das amerikanische Judentum an. Durch die Entwicklung im 20. Jahrhundert, Meinungen von Jüd:innen und Nicht-Jüd:innen, die eine proisraelische Politik kritisieren, zu unterdrücken, werden grundlegende jüdische Werte in Frage gestellt.[140] Insbesondere im Umgang mit der palästinensi-

135 Ellis, Marc H., Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holocaust and Israeli Power, New York 1990.

136 Vgl. Ellis, Jewish Theology, 7f.

137 Ebd., 28.

138 In deutscher Übersetzung wird der bei *Ellis* häufig verwendete Begriff »prophetic« als prophetisches Prinzip verstanden, welches das »Gewissen der Menschlichkeit« darstellt. Vgl. Ellis, Marc H., Am Ende der (ethischen) jüdischen Geschichte. Anmerkungen zum Ursprung und der Ausbreitung des jüdischen prophetischen Prinzips, in: Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (Hg.), »Diese Wirtschaft tötet«. Papst Franziskus. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg 2015, 105–115, hier: 105.

139 Vgl. Ellis, Jewish Theology, 178.

140 Vgl. ebd., 2.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen Bevölkerung zeige sich die Integrität des Staates Israel.[141] Zentrales Element von *Ellis* Darlegung ist, wie der Holocaust zu einer Argumentations- und Begründungsfigur für Handlungen des jüdischen Staates im 20. Jahrhundert geworden ist. Gerade die Verknüpfung zwischen Holocaust und Staat Israel in der jüdischen Argumentation führe dazu, dass kritischer innerjüdischer Dissens verstumme.[142] In Folge diskutiert *Ellis* eine Reihe an Autor:innen und Artikeln (beispielsweise *Ha'am*[143], *Judah Magnes*[144] und *Arendt*), die er als Beispiele angibt, um aufzuzeigen, dass es eine Tradition der Meinungsverschiedenheiten gebe, auf welche heute eine jüdische Theologie der Befreiung zurückgreifen könne. Denn diese frühen Kritiker:innen hätten bereits verstanden, dass eine Wiederholung westlicher Geschichte gegen Palästinenser:innen die Jüd:innen zu Unterdrücker:innen machen würde.[145]

Gerade daher fordert er eine neue Generation jüdischer Theolog:innen nach den Holocaust-Theolog:innen des 20. Jahrhunderts, die als selbstkritische Stimmen auf die jüdische Tradition zurückgreifen und mit anderen Religions- und Kultusgemeinschaften interagieren können. Damit müsse eine neue – selbstkritische, inklusive, solidarische und engagierte – Disziplin (eine jüdische Befreiungstheologie) entstehen, die sich gegen den Mainstream des jüdischen Lebens, welchen *Ellis* mit »konstantinischem Judentum« (in Anlehnung an das konstantinische Christentum) bezeichnet, richte.[146] Dabei spreche sich die jüdische Befreiungstheologie jedoch nicht generell gegen Selbstermächtigung aus, sondern vielmehr dürfe es nicht die Ermächtigung einer Gruppe über eine andere geben: »What is needed, however, is a critical understanding of Israel's empowerment, an understanding that includes the injustices inflicted upon the Palestinian people, as well as their need for empowerment.«[147] Besonders skeptisch äußert sich *Ellis* hierbei auch gegen eine Einbindung religiöser Prinzipien in den Staat – denn die Identifikation mit dem Staat würde an sich keine religiöse Handlung darstellen. Grundlegende Problematik dahinter sei die Gleichsetzung von Judentum mit Zionismus, gegen welche sich *Ellis* ausspricht.[148]

Im Gegensatz zum hoffnungsvollen Ton in seiner Arbeit »Toward a Jewish Theology of Liberation« schreibt *Ellis* zum 30-jährigen Jubiläum seiner ersten Publikation, dass er diesen Weg vorwärts heute nicht mehr sehe, da die Besetzung von Pa-

141 Vgl. ebd., 31.
142 Vgl. ebd., 53; 60.
143 Vgl. in dieser Arbeit die Erläuterungen zu *Ha'am* in Kapitel 5.1.2.
144 *Magnes* war amerikanischer Reformrabbiner (1877–1948), der 1923 nach Palästina emigrierte und dort Kanzler der Hebräischen Universität wurde. Vgl. Ellis, Jewish Theology, 65.
145 Vgl. ebd., 87f.
146 Vgl. ebd., 206.
147 Ebd., 211.
148 Vgl. ebd., 212–215.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lästina permanent geworden sei.[149] Heutige Ansatzpunkte einer Theologie der Befreiung seien damit nicht mehr in der Beschäftigung mit dem Holocaust oder der Gründung des Staates Israel zu finden. Vielmehr müsse der Beginn in der Permanenz der israelischen Besetzung identifiziert werden.[150] Für die vorliegende Arbeit ist *Ellis* u.a. interessant, da er aus einer religiösen Perspektive argumentiert. Die Selbstermächtigung des jüdischen Volkes nach dem Holocaust kulminiert in Gründung und bestehender Existenz des Staates Israel. Damit einhergegangen sei die inzwischen permanente Besetzung des Westjordanlandes. Dies habe das jüdische Volk insgesamt verändert – und zwar in allen Dimensionen – *Ellis* spricht hier konkret das prophetische Wirken sowie den Bund Gottes mit dem Judentum an. Daher argumentiert er, dass es eine neue Ethik – eine jüdische Befreiungstheologie – benötige.

6.3.3 Yeshayahu Leibowitz (1992): Judaism, Human Values, and the Jewish State

Eine sehr interessante Perspektive für die Thematik liefert *Yeshayahu Leibowitz* (1903–1994), ein israelischer Biochemist, Neurophysiologe und Religionsphilosoph,[151] der insbesondere für seine Kritik an jeglicher religiöser Zuschreibung des Staates bekannt wurde. In seinem 1992 erschienenen Buch »Judaism, Human Values, and the Jewish State«[152] wurden verschiedenste Beiträge von *Leibowitz* neu strukturiert und ergänzt. *Leibowitz* war selbst gläubiger Jude, aber sein Zionismus kann im Wesentlichen als säkular beschrieben werden.[153] In einer Kritik wird Leibowitz als »a man of faith who thinks deeply about faith«[154] sowie als »a true follower of Maimonides, a man of the highest intellect who seeks a rational way to faith«[155] beschrieben. Seit den frühen 1940er Jahren gelte er als »the most incisive and con-

149 Vgl. Ellis, Marc H., On the 30th Anniversary of a Jewish Theology of Liberation, in: Winkler, Ulrich/Boerger, Christian/Klenk, Joel (Hg.), Von Peripherien und Zentren, Mächten und Gewalten. Jersualemer Ansätze für eine postkoloniale Theologie, Münster 2021, 283–290, hier: 283.

150 Vgl. ebd., 288.

151 Vgl. Rohrlich, Daniel, Judaism, Human Values and the Jewish State by Yeshayahu Leibowitz, in: Trad. 29 (2) (1995) 88–92, hier: 88. https://doi.org/10.1525/jps.1995.24.2.00p0083w.

152 Leibowitz, Yeshayahu (Hg.), Judaism, Human Values, and the Jewish State. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge/London ^{3}1995.

153 Vgl. Goldman, Eliezer, Introduction (1991), in: Leibowitz, Yeshayahu (Hg.), Judaism, Human Values, and the Jewish State. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge, London ^{3}1995, vii-xxxiv, hier: xii.

154 Rohrlich, Judaism, Human Values, 89.

155 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

troversial critic of Israeli culture and politics«[156] und bekam die Zuschreibung als »conscience of Israel«[157].

Leibowitz plädiert für eine strikte Trennung von Religion und Staat. Davon ausgehend liegt es auf der Hand, dass er grundsätzlich jegliche religiöse Bedeutung eines jeden Staates ablehnt: »The state, as such, has no religious value. No state ever had. Political achievements, conquests, victories – none of these are religiously significant.«[158] Insbesondere aus einer religiösen Perspektive könne einem Staat kein religiöser Wert zugeschrieben werden, so auch nicht dem Staat Israel, welcher als säkularer Staat gegründet wurde. Religion dürfe nicht zu einem politischen Instrument werden, denn sonst verkehre sich Religion in das genaue Gegenteil wahrer Religion.[159] So sei es problematisch, wenn das Konzept der »Heiligkeit« in das Profane verschoben werde. Nur Gott könne Heiligkeit zukommen, keinem Land, keinem Staat oder auch keiner Nation:[160] »The idea that a specific country or location have an intrinsic »holiness« is an indubitably idolatrous idea.«[161] Ein Staat und seine Funktionen können nur säkular sein. Religion als Anerkennung der Pflicht des Menschen Gott zu dienen, könne nicht in eine politische Institution integriert werden.[162]

Allerdings lehnt *Leibowitz* nicht jegliche Bedeutung des Staates Israel für das jüdische Volk ab. Zionismus bedeutet für ihn eine Befreiung von der Unterdrückung durch Nicht-Jüd:innen. Diese Freiheit werde durch den Staat Israel ermöglicht. Somit stelle der Staat an sich keinen Wert dar, sondern erfülle das Bedürfnis nach dem Überleben des Individuums sowie nach einer Nation. Im Weiteren diskutiert *Leibowitz* auch die Auswirkungen des geschichtlichen Ereignisses der Gründung des Staates Israel für das jüdische Volk.[163]

Leibowitz hatte bereits kurz nach dem Sechs-Tage-Krieg vor den Folgen der Okkupation des Westjordanlands und des Gazastreifens gewarnt und spricht sich gegen eine Besetzung des Landes Israel aus.[164] Religiöse Argumente für eine Annexion der Gebiete seien für *Leibowitz* lediglich Zeichen der Transformation der jüdischen Religion in einen israelischen Nationalismus.[165] Israel würde sich mit seiner Siedlungspolitik, die einem kolonialen Regime gleiche,[166] selbst zerstören: »Israeli policy

156 Goldman, Introduction, vii.
157 Ebd.
158 Leibowitz, Judaism, Human Values, 216.
159 Vgl. ebd., 174–176.
160 Vgl. ebd., 189.
161 Ebd., 227.
162 Vgl. ebd., 215.
163 Vgl. ebd., 214–219.
164 Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, 579.
165 Vgl. Leibowitz, Judaism, Human Values, 225–227.
166 Vgl. ebd., 238.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in the occupied territories is one of self-destruction of the Jewish state, and of relations with the Arabs based on perpetual terror. There is no way out of this situation except withdrawal from the territories.«[167] Daher befürwortet *Leibowitz* eine Zwei-Staaten-Lösung.[168]

6.3.4 Ella Shohat (1988): Sephardim in Israel

Die Professorin für Cultural Studies an der New York University, *Ella Shohat*, bezeichnet sich selbst als »arabische Jüdin«. Sie ist Tochter irakischer Jüd:innen, die in den frühen 1950er Jahren nach Israel flohen, wo *Shohat* aufwuchs. Ihre Selbstbeschreibung als »arabische Jüdin« wird als durchaus kontrovers bewertet, da gerade viele Mizrahi, die ihre Wurzeln nach Nordafrika oder in den Mittleren Osten und nicht nach Europa zurückverfolgen, eine heftige Ablehnung gegen Araber:innen entwickelt haben. Nur eine kleine Gruppe innerhalb der Mizrahi vertrete, wie auch *Shohat*, eine kritische Perspektive auf den Staat Israel.[169] So hinterfragt sie in dem Artikel »Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims«[170], ob der Staat Israel als ein gesamtjüdisches Projekt bezeichnet werden könne. Ihre Kritik bezieht sich dabei insbesondere auf die hegemoniale und europäische Prägung der zionistischen Geschichtsschreibung. Denn als ein Hauptnarrativ des Zionismus fungiere die These, dass der europäische Zionismus sephardische Jüd:innen vor der arabischen Verfolgung geschützt habe.[171] Einerseits stellt *Shohat* damit das Narrativ einer religiös begründeten Einwanderung von Jüd:innen aus der Diaspora in Frage, andererseits die These des Staates Israel als Schutzraum verfolgter Jüd:innen in der Diaspora.

Der innerisraelische Diskurs über Mizrahi sei geprägt von vielen Vorurteilen über ihre »arabische Herkunft«. Mizrahi werde kein Platz in der israelischen Geschichtsschreibung eingeräumt:[172] »Israeli historiography absorbs the Jews of Asia and Africa into the monolithic official memory of European Jews.«[173] Denn in der zionistischen Geschichtsschreibung werde die Emigration arabischer Jüd:innen als Folge von arabischem Antisemitismus sowie religiöser Hingabe verstanden. Dabei bleibe außen vor, dass v.a. wirtschaftliche Interessen eine vorrangige Bedeutung

167 Ebd., 239.

168 Vgl. ebd., 232.

169 Vgl. Shatz, Adam (Hg.), Prophets Outcast. A Century of dissident Jewish Writing about Zionism and Israel, New York 2004, 277.

170 Shohat, Sephardim in Israel. Der Beitrag wurde ursprünglich publiziert in Shohat, Ella, Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims, in: Social Text (19/20) (1988) 1–35. https://doi.org/10.2307/466176.

171 Vgl. Shohat, Sephardim in Israel, 280.

172 Vgl. ebd., 285f.

173 Ebd., 286.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für die Förderung der Immigration von sephardischen Jüd:innen gewesen seien:[174] »From the early days of Zionism, Sephardim were perceived as a source of cheap labor that had to be maneuvered into immigrating to Palestine.«[175] Die demographischen und wirtschaftlichen Interessen des neuen Staates haben die Notwendigkeit jüdischer Einwanderung bedingt, auch wenn die Zionist:innen selbst zwiegespalten über die massenhafte Immigration von Jüd:innen aus arabischen Ländern geblieben seien. In Folge sei es zur Diskriminierung der sephardischen Immigrant:innen in Hinblick auf die geographische Ansiedelung in sehr ländlichen und ruralen Gebieten gekommen. Viele Familien und Gruppen wurden voneinander getrennt. Die eklatante Ungleichbehandlung habe sich auch bei der Immigration russischer Jüd:innen gezeigt, die aufgrund ihrer europäischen Herkunft gefördert wurde und bessere Behandlung erfuhr. Zeitgleich seien verfolgte äthiopische Jüd:innen erst spät und nur zögerlich in den Staat aufgenommen worden.[176]

Shohat liefert eine kritische Analyse der israelischen Gesellschaft aus einem jüdisch-arabischen Blickwinkel und stellt das zionistische Narrativ des Staates Israel in Frage:[177] »The strong cultural and historical links that Sephardim shared with the Arab-Muslim world, stronger in many respects than those they shared with the Ashkenazim, threatened the conception of a homogeneous nation akin to those on which European nationalist movements were based.«[178]

Problematisch sei, dass das Judentum und der Zionismus als Synonyme gesehen werden, während das Judentum und die arabische Welt als Antonyme eingestuft werden.[179] *Shohat* fordert in weiterer Folge, dass sowohl Palästinenser:innen als auch Mizrahi zu Subjekten innerhalb des Staates Israel werden.[180]

174 Vgl., ebd. 289.
175 Ebd., 293.
176 Vgl. ebd., 297–303.
177 Vgl. ebd., 305.
178 Ebd., 307.
179 Vgl. ebd., 308.
180 Vgl. ebd., 317.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ZWISCHENFAZIT II: Aktuelle jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel

Bereits die Ergebnisse der Deutungen des 20. Jahrhunderts weisen auf die Pluralität von verschiedenen Blickwinkeln auf Land und Staat Israel hin. Viele dieser ersten Deutungen aus dem Beginn des säkularen und religiösen Zionismus werden in aktuellen Ansätzen weiterentwickelt bzw. in einer kritischen Debatte aufgenommen. Gleichzeitig zeigt sich, dass im Diskurs aufgrund kontextueller Faktoren – zeitgeschichtlicher und politischer Entwicklungen – andere Schwerpunktthemen entstehen. Im Rahmen dieser Arbeit werden verschiedenste aktuelle Sichtweisen auf die Frage nach der Bedeutung von Land und Staat Israel zusammengefasst. Dieser Überblick wird und kann jedoch nicht eine vollständige, umfängliche Analyse zeitgenössischer jüdischer Ansätze bieten, vielmehr werden Ausgangspunkte für eine vertiefte weitere Auseinandersetzung geschaffen. Denn eine katholische Perspektive, in der Rezeption von NA, benötigt eine gründliche Beschäftigung mit den »grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums«[1] und zwar nach »ihrem [d.h. jüdischem, J.K.] Verständnis«[2].

Gewisse Konsense der drei größeren jüdischen Hauptrichtungen (Orthodoxie, Konservatives Judentum und Reformjudentum) werden in den Dokumenten BJR (Orthodoxie), DE (hauptsächlich liberales Judentum, allerdings nicht eindeutig zuordenbar), MP (Reformjudentum) und EVE (Konservatives Judentum) abgebildet. Während jedoch BJR und DE im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialoges, mit Blick bzw. als Reaktion auf das Christentum verfasst wurden, sind MP und EVE Grundsatzpapiere der jeweiligen Richtung. Alle genannten Dokumente beschäftigen sich mit der Frage nach der Bedeutung von Land und Staat Israel:

In allen vier Dokumenten kann (1) eine enge Verknüpfung von Gott, Volk und Land konstatiert werden. Der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel sowie die biblischen Landverheißungen haben große Bedeutung. So stellt BJR eine Verknüpfung über die Landverheißung an Abraham her (vgl. BJR 177). In DE wird das »Land

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

2 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als das physische Zentrum des Bundes« (DE 10) beschrieben. MP versteht die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel u.a. als eine Realisierung der Verheißung an Abraham (vgl. MP 1) und auch EVE betont den Bund und damit einhergehend die Bindung zum Land (vgl. EVE 31). (2) Ebenfalls zeigt sich, dass in allen vier Dokumenten Land und Staat Israel in gewisser Weise verknüpft sind. In BJR findet sich die Formulierung »nach Eretz Yisrael zurückzukehren, wo ein souveräner jüdischer Staat entstand« (BJR 177), ähnlich spricht DE von einer »Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land« (DE 10). Die Autor:innen von MP schreiben über die Verbindung von Volk, Land und Staat Israel (vgl. MP Vorwort). In EVE hat die Gründung eines jüdischen Staates im Land Israel religiöse Bedeutung (vgl. EVE 31). (3) Alle vier Dokumente charakterisieren den Staat als »jüdisch«. (4) Auch die Souveränität des jüdischen Volkes wird von allen Dokumenten außer DE betont.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass während das Land in allen Dokumenten in gewisser Weise religiös konnotiert wird, es sich keine explizit religiöse Zuschreibung zum Staat Israel in BJR, DE und MP findet. Nur EVE schreibt auch dem Staat Israel, aufgrund von dessen Gründung im Land Israel, eine religiöse Bedeutung zu. In den ausgewählten Dokumenten wird also ein expliziter Bezug auf die Verbindung von Volk und Land, abgeleitet aus der Torah, gesetzt.

Dieser steht auch teilweise in den analysierten gegenwärtigen jüdischen Perspektiven im Vordergrund, beispielsweise in den Ansätzen des konservativen Rabbiners *Novak*[3] und des orthodoxen Rabbiners *Korn*[4]. Beide formulieren eine aktuelle religiöse zionistische Perspektive, in welcher Land und Staat Israel eine zentrale Rolle für die jüdische Identität und für das jüdische Leben einnehmen. *Novak* kann als Schüler von *Heschel* eindeutig in dessen Linie eingeordnet werden. Im Gegensatz zu *Heschel* sieht Novak mehr die Bedeutung des Staates als politische Umsetzungsform und weniger einen eigenen religiösen Wert des Staates. *Korn* wiederum könnte eher in der Tradition von *Soloveitchiks* nichtmessianischem Zionismus verortet werden. Sowohl *Novak* als auch *Korn* heben explizit die religiöse Bedeutung des Landes Israel hervor. So deutet *Novak* das Land als »konkreten Ort der Bundesbeziehung mit Gott«[5]. Auch der Staat Israel habe Bedeutung, allerdings komme ihm nicht die gleiche Heiligkeit wie Land oder Volk Israel zu[6] bzw. habe keinen göttlichen Charakter.[7] Er könne jedoch als eindeutige Widerlegung der augustinischen Doktrin verstanden werden, d.h. in Gründung und Existenz des Staates zeige sich die Lebendigkeit und das Fortbestehen des Bundes.[8] Insbesondere stelle aber der

3 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 98f.
4 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 9.
5 Novak, Zionism and Judaism, 98f.
6 Vgl. ebd., 195.
7 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 119.
8 Vgl. ebd., 152.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staat die politische Umsetzungsform dar, in welcher das Volk Israel in politischer Verantwortung ihren Bund mit Gott leben könne[9], und der Staat Souveränität und Sicherheit ermögliche.[10]

Auch im Sammelband der CCAR bildet der Staat grundsätzlich den Ort für ein sicheres und selbstbestimmtes jüdisches Leben in Souveränität, allerdings zeigt sich auch explizit, dass dies alleine nicht mehr reiche.[11] Hier steht v.a. eine ethische Perspektive im Vordergrund. Eine kontinuierliche Deutungslinie kann beispielsweise zum Ansatz von *Buber* gezogen werden, der bereits Anfang des 20. Jahrhunderts den Staat als ein messianisches Zeichen abhängig von der religiösen und moralischen Qualität gedeutet hatte.[12] Im liberalen zionistischen Sammelband »The Fragile Dialogue« wird große Aufmerksamkeit auf die Handlungen des Staates gelegt. Diese müssten den Grundsätzen jüdischer Ethik folgen.[13] Es bestehe heute eine tiefe Notwendigkeit für eine kritische zionistische Ethik, in der eine aktive Auseinandersetzung mit den Ungerechtigkeiten innerhalb des Staates, ein Einsatz für die Selbstbestimmung aller Bevölkerungen, gegen Menschenrechtsverletzungen sowie gegen die Besetzung der Palästinenser:innen beinhaltet sei.[14] Ein postnationaler Zionismus benötige eine universale Perspektive und beruhe auf sozialen Gerechtigkeitskonzepten bereichert aus der jüdischen Tradition.[15] Der eher säkular geprägte Ansatz von *Ben-Ami* wiederum hebt besonders die Aufgabe des Judentums, ein Licht unter den Nationen zu sein, hervor.[16] Auch für ihn ist die moralische Qualität der Handlungen des Staates von hoher Relevanz,[17] auf eine mögliche religiöse Bedeutung von Land und Staat Israel geht er jedoch nicht ein.

Anhand einiger ausgewählter kritischer jüdischer Stimmen wird auch ein Blickwinkel auf die Kritik an (religiösen) Zuschreibungen zu Land und Staat Israel gesetzt, sodass diese als Reflexionsfläche ebenfalls in den Diskurs aufgenommen werden können. Als besonders interessant für diese Arbeit hat sich die Kritik des jüdisch-orthodoxen Wissenschaftlers *Leibowitz* herauskristallisiert. Dieser tritt für eine absolute Trennung von Religion und Staat ein und betont, dass ein Staat keinen religiösen Wert haben könne.[18] Darüber hinaus lehnt er jedoch auch die Heiligkeit des Landes sowie einer jüdischen Nation ab, da diese nur Gott zukommen könne.[19]

9 Vgl. ebd., 119–121.
10 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 195.
11 Vgl. Beit-Halachmi, An Evolving Covenant, o.S.
12 Vgl. Kickel, Das gelobte Land, 102f.
13 Vgl. Beit-Halachmi, An Evolving Covenant, o.S.; und vgl. Vaisberg, Israel, o.S.
14 Vgl. Rechtmann, Letter, o.S.
15 Vgl. Rechnitzer, Post-nationalist Zionist, o.S.
16 Vgl. Ben-Ami, A New Voice, 214.
17 Vgl. ebd., 114f. und 181.
18 Vgl. Leibowitz, Judaism, Human Values, 216.
19 Vgl. ebd., 189.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Staat Israel habe für ihn die rein nicht-religiöse Bedeutung, dass dieser zur Befreiung der Unterdrückung von Nicht-Jüd:innen diene.[20] *Butler* und *Ellis* sprechen in ihren Kritiken vorwiegend die ethische Perspektive auf den Staat Israel an. Beide lehnen die Gleichsetzung von Judentum und Zionismus ab,[21] kritisieren die Besetzung Palästinas und greifen für ihre Ansätze auf innerjüdische Diskurse zurück. Im Gegensatz zu *Butler* argumentiert *Ellis* jedoch auch auf einer religiösen Ebene und diagnostiziert über die Jahrzehnte einen veränderten Ausgangspunkt seiner Kritik.[22] Denn durch die permanente Besetzung sei es zu einer Veränderung des jüdischen Volkes im Staat Israel selbst gekommen.[23] Die Homogenität des Judentums stellt wiederum *Shohat* in Frage, insbesondere ob der Staat Israel überhaupt als ein gesamtjüdisches Projekt verstanden werden könne. Ebenfalls hinterfragt sie das zionistische Narrativ der Einwanderung von Jüd:innen aus religiösen oder sicherheitsbedingten Gründen.[24]

Im Vergleich mit den Ansätzen des 20. Jahrhunderts wird in den aktuelleren Deutungen weniger häufig ein ausdrücklicher religiöser Bezug zwischen Land und Staat Israel gezogen. Während eine deutliche Verknüpfung bei *Soloveitchik*, *A. Kook* und *Heschel* identifiziert werden kann, zeigt sich für das 21. Jahrhundert ein sehr weiter und diverser Befund. Für die weitere Arbeit ist wesentlich, dass orthodoxe Deutungen, die einer messianischen Tradition zugeordnet werden können, viel expliziter die Bedeutung von Land und Staat Israel sowie ihre religiöse Verknüpfung formulieren, als nicht-messianische Deutungen wie bei *Korn*. Im Vordergrund steht bei *Korn* die Bedeutung des Staates als ein Raum, in welchem der Bund gelebt werden kann.[25] Als weiterer wichtiger Aspekt kann konstatiert werden, dass politische Entwicklungen und Begebenheiten eng mit den religiösen Ansätzen verbunden sind: So wird aus reformjüdischer Perspektive[26] immer wieder ein ethisches Verhalten des Staates Israel als Grundbedingung eines jeden Zionismus gefordert.

20 Vgl. ebd., 214–219.
21 Vgl. Ellis, Jewish Theology, 212–215; vgl. Butler, Parting Ways, 4.
22 Vgl. Ellis, On the 30th, 288.
23 Vgl. Ellis, Jewish Theology, 232.
24 Vgl. Shohat, Sephardim in Israel, 280.
25 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 119–121.
26 Vgl. dazu die Beiträge von *Beit-Halachmi* und *Vaisberg* in Davids/Englander, The Fragile Dialogue, o.S.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dritter Teil | Neuakzentuierung der Perspektiven

Die Analyse verschiedenster jüdischer Perspektiven zeigt, dass eine große Spannbreite in den religiösen und säkularen Deutungen des Landes Israel sowie in deren Bezug zum Staat Israel existiert. Diese Arbeit, die im Rahmen des jüdisch-katholischen Dialoges aus katholisch theologischer Sichtweise geschrieben wird, hat das Ziel, mögliche heutige theologische Positionierungen zum theologischen Konzept *Land Israel* für die katholische Kirche zu erarbeiten. Nachdem im ersten Schritt ausführlich die Rahmenbedingungen des jüdisch-katholischen Dialoges, der gegenwärtige Forschungsstand in der katholisch-theologischen Fachliteratur und ausgewählte Herausforderungen erarbeitet wurden, fokussiert sich die Arbeit im zweiten Teil auf die große Spannbreite an jüdischen Perspektiven auf das Land. Dabei wurden gezielt sowohl wichtige Dokumente verschiedenster jüdischer Denominationen, die sich mit dem Land beschäftigen, als auch wichtige Stimmen aus dem 20. und 21. Jahrhundert analysiert. Bewusst wurden dafür sehr unterschiedliche Deutungen und zum Teil auch kritische Standpunkte herangezogen, wobei diese Auswahl stets mit dem Bewusstsein für Limitationen, Einschränkungen sowie bestehende Subjektivität geschieht und keineswegs eine vollständige Analyse sämtlicher Deutungen des Landes bieten kann.

Im Anschluss an die Ergebnisse aus *Teil II* kann die besondere Bedeutung und gleichzeitige Herausforderung des Konzeptes »Land« auch für den jüdisch-katholischen Dialog konstatiert werden. Anhand der verschiedenen Deutungen des Landes erweist sich die Notwendigkeit, das Land als Konzept selbst genau zu analysieren und die Dichte an verschiedensten Perspektiven mit Hilfe neuer Reflexionsbausteine zu erweitern. Als Ausgangspunkt bietet sich dafür die kulturwissenschaftliche Wende zum Raum (*spatial turn*) aufgrund der räumlichen Disposition des Konzeptes »Land« an: Raum ist darin nicht nur Gegenstand der Analyse, sondern wird selbst zu einem Analysekonzept.[1] Die Diskussion verschiedener sozial- und kulturwissenschaftlicher Raumtheorien ermöglicht einen neuen Blickwinkel auf die Vielschichtigkeit des Konzeptes »Land« (Kapitel 7). Die unterschiedlichen Zuschreibungen zur Bedeutung des Landes aus jüdischer (Teil II), muslimischer und

1 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 26.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

christlich-palästinensischer (Kapitel 3.2) sowie auch weltweiter muslimischer und christlicher Perspektive und innerhalb der jeweiligen (Religions-)Gemeinschaften sind äußert different und widersprüchlich. Somit stellt sich in weiterer Folge die Frage, wie viel Ambiguität das Konzept *Land* als solches aushält. Daher wird in einem nächsten Schritt die ANT als weiterer Reflexionsansatz eingeführt (Kapitel 8), anhand derer Verknüpfungen zwischen Deutungen nachgezeichnet werden können und somit das Konzept *Land* selbst als ein Akteur-Netzwerk bzw. abgekürzt das Land selbst als Akteur beschreibbar gemacht wird. Denn gerade für die katholische Theologie, aber auch für die christliche Theologie im Allgemeinen stellen sich in Bezug auf das Land die Fragen, wie hier mit den Ambiguitäten im Konzept *Land* selbst umgegangen werden kann und wie ein theologisch-begründeter, religiös qualifizierter Zugang zum Land[2] wiedergefunden werden kann, der lange Zeit durch ein spiritualisiertes Raumkonzept[3] geprägt war.

2 Zu einer katholischen »Theologie des Landes« siehe Teil IV.

3 Vgl. hierzu beispielsweise Ansorge, Das christliche Konzept, 146–150.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Spatial turn: eine erneute Hinwendung zum Raum

7.1 Raum als Paradigma

7.1.1 Theoretische Einführung

Von einer Renaissance des Raumbegriffes, von Raum als neuem Paradigma[1], könne in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Literatur ab den 1980er Jahren gesprochen werden. Der »Raum« wurde zu einer neuen Wahrnehmungs- und Analyseeinheit sowie zu einem eigenständigen theoretischen Konzept.[2] So deklariert beispielsweise *Latour* in seinem Aufsatz »From Realpolitik to Dingpolitik«[3]: »In other words, space has replaced time as the main ordering principle.«[4] Dies bedeute jedoch nicht, dass davor Raum keine Bedeutung innehatte: »Gemeint ist vielmehr, dass es sich bei *Raum* um eine zumeist nur implizit verwendete Kategorie handelt, die nur selten eigens thematisiert wird, in vielen Diskursen aber durchaus ein subkutanes Dasein fristet.«[5] Insbesondere in den deutschsprachigen Sozialwissenschaften wird

1 Unter »Paradigma« wird hier ein allgemeiner Paradigmenbegriff verstanden, der seinen Ausgangspunkt im weiten Paradigmenbegriff von Thomas S. Kuhn hat. Kuhn führte mit The Structure of Scientific Revolutions (Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. [24]2014.) den Terminus innerhalb der Wissenschaftsphilosophie ein. Unter »Paradigma« kann »eine grundsätzliche Orientierung gemeint [sein, J.F.], die sich einer gewissen allg. Anerkennung erfreut und die in verschiedenen konkreten Anwendungsfällen zum Ausdruck kommt.« Hoyningen-Huene, Paul, Paradigma/Paradigmenwechsel, in: Reinalter, Helmut/Brenner, Peter J. (Hg.), Lexikon der Geisteswissenschaft. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen, Wien/Köln/Weimar 2011, 602–609, hier: 606. https://doi.org/10.7767/boehlau.9783205790099.602.

2 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 285–287.

3 Latour, Bruno, From Realpolitik to Dingpolitik or. How to Make Things Public, in: Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.), Making Things Public. Atmosphere of Democracy, Karlsruhe/Cambridge 2005, 14–41.

4 Ebd., 40.

5 Schroer, Markus, »Bringing space back in« – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld [2]2009, 125–148, hier: 126 (H.i.O.). https://doi.org/10.1515/9783839406830-005.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im 20. Jahrhundert eine Ablehnung gegenüber der Raumthematik formuliert: einerseits aufgrund der Ideologisierung im Nationalsozialismus und der damit einhergehenden negativen Konnotierung des Raumbegriffs sowie der Geopolitik in den folgenden Jahrzehnten, andererseits in Folge der institutionellen Arbeitsteilung und damit alleinigen Behandlung des Raumkonzeptes in der Geographie.[6]

Diese disziplinenübergreifende Hinwendung zum »Raum« sowie der Raumperspektive wird heute als *spatial turn* gekennzeichnet.[7] Die Kulturwissenschaftlerin *Doris Bachmann-Medick* definiert in ihrer Einführung zu den Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften einen *turn* folgendermaßen:

> Von einem *turn* kann man erst sprechen, wenn der neue Forschungsfokus von der Gegenstandsebene neuartiger Untersuchungsfelder auf die Ebene von Analysekategorien und Konzepten »umschlägt«, wenn er also nicht mehr nur neue Erkenntnis*objekte* ausweist, sondern selbst zum Erkenntnis*mittel* und –*medium* wird.[8]

In seiner Wortgeschichte kann der Begriff *spatial turn* auf das Hauptwerk des US-amerikanischen Humangeografen *Edward Soja* »Postmodern Geographies«[9] aus dem Jahr 1989 zurückgeführt werden. *Soja* kennzeichnet darin eine räumliche Wende im Denken von *Michel Foucault* – beispielsweise in dessen Text »Von anderen Räumen«[10], in welchem *Foucault* seinen Heterotopiebegriff erläutert. Größere Bedeutung für die weitere Entwicklung hat die Rezeption des Raumbegriffes des marxistischen Sozialphilosophen *Henri Lefebvre* (1901–1991) in dessen Werk »La production de l'espace«[11] von 1974. Die Arbeit blieb zuerst wenig beachtet; erst nach der englischen Übersetzung[12] sowie der Rezeption durch *Soja* fand es weitere Aufmerksamkeit.[13] *Stephan Günzel* konstatiert diese Entdeckung des neuen Raumdenkens bei *Lefebvre* durch die postmoderne Humangeographie als »Initialzündung für den

6 Vgl. ebd., 125.

7 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 292.

8 Ebd., 26 (H.i.O.).

9 Soja, Edward W., Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London/New York ⁴1995.

10 Foucault, Michel, Von anderen Räumen (1967), in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006, 317–329.

11 Lefebvre, Henri, La production de l'espace, Paris 1974. https://doi.org/10.3406/homso.1974.1855.

12 Lefebvre, Henri, The Production of Space, Oxford/Cambridge 1991.

13 Vgl. Günzel, Stephan, Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2010, 90f. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05326-8.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spatial turn«[14]. Bis heute findet sich die Bezugnahme auf den Raumbegriff von *Lefebvre* in den meisten Arbeiten zum *spatial turn*.[15]

In den Sozialwissenschaften wird grundsätzlich zwischen zwei großen Raumbegriffen bzw. Gegensatzpaaren unterschieden: (1) Der soziale oder geographische Raum: Aufnahme findet der Raumbegriff speziell in der Soziologie als etwas sozial Konstruiertes, während der physische Raum als natürlich gegeben erscheint und ausschließlich dem Gegenstandsbereich der Geographie zugerechnet wurde.[16] (2) Der Containerraum oder relationale Raum: Als Containerraum definiert *Markus Schroer* »die seit der Antike bekannte Vorstellung vom Raum als Behälter, in dem Dinge und Menschen aufgenommen werden können und ihren festen Platz haben.«[17] Der relationale Begriff, dessen Bedeutung stark an den Raumbegriff bei *Lefebvre* angelehnt wird, wird im Rahmen des *spatial turns* zum zentralen Konzept und wichtigster Analysekategorie:

> Für den spatial turn wird nicht der territoriale Raum als Container oder Behälter maßgeblich, sondern Raum als gesellschaftlicher Produktionsprozess der Wahrnehmung, Nutzung und Aneignung, eng verknüpft mit der symbolischen Ebene der Raumrepräsentation (etwa durch Codes, Zeichen, Karten).[18]

Die explizite Hinwendung zur Raumkategorie und damit auch zum Raum als Analysekategorie hat inzwischen in den diversen Wissenschaftsbereichen[19] Eingang gefunden. Somit kann nach *Bachmann-Medick*[20] zurecht von einem *spatial turn* gesprochen werden. Weitere Ausdifferenzierungen des *spatial turns* als *topographical*, *topological* und auch *geographical turn* finden sich in der einführenden Literatur bei *Günzel*. Während der *spatial turn* zuerst hauptsächlich von der Human- und Kulturgeographie beeinflusst wurde und spätere Rezeption in den Geschichts- und Sozialwis-

14 Ebd., 91.

15 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 292.

16 Vgl. Schroer, »Bringing space back in«, 132f.

17 Ebd., 135.

18 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 293.

19 Vgl. Günzel, Raum 90; aber auch explizite Beiträge aus der Soziologie: Schroer, »Bringing space back in«; den Geschichtswissenschaften: Middell, Matthias, Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld ²2009, 103–123; https://doi.org/10.1515/9783839406830-004; der Theologie: Karl, Katharina/Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021; sowie der Geographie: Hard, Gerhard, Der Spatial Turn, von der Geographie her beobachtet, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld ²2009, 263–315. https://doi.org/10.1515/9783839406830-011.

20 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 26.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

senschaften standfand, seien *topological* und *topographical turn* v.a. in den Kultur-, Literatur- und Medienwissenschaften rezipiert worden.[21] Der *topological turn* verweist insbesondere auf die »Beschreibung räumlicher Verhältnisse hinsichtlich kultureller und medialer Aspekte«[22]. Der *topographical turn* wurde im deutschsprachigen Raum von der Literaturwissenschaftlerin *Sigrid Weigel* geprägt und bezieht sich insbesondere auf Kulturtechniken der Repräsentation von Räumen.[23] Kritik an der weiten Verwendung des *spatial turns* findet sich beispielsweise bei *Roland Lippuner* und *Julia Lossau*, die explizit auf die Gefahr einer Vermischung der Raumkategorien in den Arbeiten in der Tradition des *spatial turns* verweisen.[24] In diesen komme es zu einer Verknüpfung sozialer Räume mit physisch-materiellen Gegebenheiten – womit »soziale Konstellationen (erneut) als ›geopolitische Gegebenheiten‹ erscheinen.«[25]

7.1.2 Verschiedene Konzeptionen

7.1.2.1 HETEROTOP & HETEROCHRON: Michel Foucault

Als einer der Vordenker des *spatial turns* gilt der französische Philosoph *Michel Foucault*, der heute zu den am meisten zitierten Theoretiker:innen der Sozial-, Kultur- und Raumwissenschaften zählt.[26] Die Forschungsinteressen v.a. in Hinblick auf seine Arbeit zu verschiedenen Machtbeziehungen und –formen seien, so *Gary Gutting*, stark durch sein politisches Engagement geprägt gewesen. *Foucault* war im Laufe seines Lebens immer wieder politisch aktiv, auch wenn er sich keiner eindeutigen politischen Richtung zuordnen lasse.[27] Kurzzeitig war er Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs (1950–1951), später (ab 1968) setzte er sich v.a. für die In-

21 Vgl. Günzel, Raum, 100.

22 Günzel, Stephan, Raum – Topographie – Topologie, in: Günzel, Stephan (Hg.), Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld 2007, 13–29, hier: 13. https://doi.org/10.1515/9783839407103-001.

23 Weigel, Sigrid, Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin, München 2004.

24 Vgl. Lippuner, Roland/Lossau, Julia, In der Raumfalle. Eine Kritik des spatial turn in den Sozialwissenschaften, in: Mein, Georg/Rieger-Ladich, Markus (Hg.), Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien, Bielefeld 2004, 47–63. https://doi.org/10.1515/9783839402160-003.

25 Ebd., 48.

26 Vgl. Kreichauf, René, Michel Foucault. Raum als relationales Mittel zum Verständnis und zur Produktion von Macht, in: Eckardt, Franz (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden 2017, 411–433, hier: 411. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_24.

27 Vgl. Gutting, Gary, Foucault. A Very Short Introduction, New York 2005, 20f. https://doi.org/10.1093/actrade/9780192805577.001.0001.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

teressen von Gefangenen ein und war Teil einer Gruppierung, die 1975 gegen die Hinrichtung von spanischen Gegner:innen des Franco-Regimes protestierte.[28]

Als erster Text, in welchem *Foucault* seinen prägenden und später viel rezipierten Begriff »Heterotopie« entwickelt, gilt »Von anderen Räume« (»Des espaces autres«). Das Konzept wird in späteren Arbeiten noch weiter ausdifferenziert. Obwohl »Von anderen Räumen« bereits 1967 erstmalig als Vortrag vor einer Architektengruppe gehalten wurde, kam der Text erst in *Foucaults* Todesjahr 1984 zu seiner genehmigten Veröffentlichung. Mit diesem Konzept habe er, so *Günzel*, den *spatial turn* der deutsch- und französischsprachigen Kulturwissenschaften grundsätzlich beeinflusst und geprägt.[29] *Foucault* könne als ein Wegbereiter eines relationalen Raumbegriffes verstanden werden. Denn der Raum sei kein »Behälter«, gefüllt mit Menschen und Dingen, sondern vielmehr ein Netzwerk bzw. eine Strukturierung von Menschen, Dingen und Handlungen. Darüber hinaus beschäftige sich *Foucault* insbesondere mit den Macht- und Handlungszusammenhängen im Raum.[30]

Grundsätzlich bildet die Thematik »Raum« für *Foucault* kein neues wissenschaftliches Thema. Bedeutend sei für ihn vielmehr, wie die Frage nach dem Raum bearbeitet wird. Dabei interessiert sich *Foucault* insbesondere für Räume, die in Verbindung und Widerspruch zu allen anderen Orten stehen. Diese Räume können in zwei Kategorien eingeteilt werden: (1) In *Utopien*, als »Orte ohne realen Ort«[31], d.h. Orte, die entweder ein vollkommenes Bild oder Gegenbild einer idealen Gesellschaft darstellen. (2) In sogenannte *Heterotopien*, als Orte, die Anteil an der institutionalisierten Gesellschaft haben, aber gleichsam Gegenorte bilden. Es sind reale Orte, die außerhalb aller anderen Orte liegen und auch völlig anders sind als diese Orte, die sich darin spiegeln.[32] Räume, die *Foucault* als *Heterotopien* beschreibt, sind Realisierungen einer *Utopie* bzw. auch die Spiegelbilder einer Gesellschaft. Es sind Räume, in denen sich Machtverhältnisse evident aufzeigen lassen.[33] Als ein Beispiel, um sowohl *Utopien* als auch *Heterotopien* zu erläutern, nennt *Foucault* den Spiegel. Ein Spiegel sei eine *Utopie*, ein Ort ohne Ort.[34] Gleichsam funktioniert ein Spiegel als *Heterotopie*, »[…] weil er den Ort, an dem ich bin, während ich mich im Spiegel betrachte, absolut real in Verbindung mit dem gesamten umgebenden Raum und zugleich absolut irreal widergibt, weil dieser Ort nur über den virtuellen Punkt jenseits des Spiegels wahr-

28 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 412.
29 Vgl. Günzel, Stephan, Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld ³2020, 111.
30 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 414.
31 Foucault, Von anderen Räumen, 320.
32 Vgl. ebd.
33 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 415f.
34 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 321.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genommen werden kann.«[35] Der Spiegel ist zwar materiell vorhanden, verweist aber auf einen Ort, der nicht existiert.[36]

In Folge erläutert *Foucault* als eine *Heterotopologie* sechs Grundsätze, die als Merkmale einer *Heterotopie* gelten können:

(1) Es gebe keine Kultur, die keine *Heterotopie* hervorbringe, da diese als eine Konstante aller menschlichen Gruppen bezeichnet werden könne. Zu unterscheiden seien zwei große Arten von *Heterotopien*: Einerseits seien dies *Krisenheterotopien*, die *Foucault* in »primitiven« Gesellschaften verortet und die heute kaum mehr existieren. Damit bezeichnet er »privilegierte, heilige oder verbotene Orte«[37], die Menschengruppen in sogenannten Krisensituationen vorbehalten sind und sie gegenüber der restlichen Gesellschaft abgrenzt.[38] Als »Krise« werden hier Entscheidungen an bestimmten Lebensübergängen der Menschen definiert.[39] So nennt *Foucault* als Beispiele für *Krisenheterotopien* (aus dem 19. bis beginnenden 20. Jahrhundert) den Militärdienst, in welchem junge Männer ihre Sexualität außerhalb der Familien entwickelten, oder für junge Frauen den Ort der Hochzeitsreise, die außerhalb des eigenen Heimes stattfand. Andererseits bestehen bis heute v.a. die *Abweichungsheterotopien*, als Orte für Menschen, deren Verhalten als vom Durchschnitt bzw. der Norm abweichend verstanden wurden. Beispiele hierfür seien Sanatorien, psychiatrische Anstalten und Gefängnisse.[40]

(2) Gesellschaften können *Heterotopien* verändern. Als Beispiel nennt *Foucault* hier die Veränderung im Status von Friedhöfen. Während ein Friedhof lange gesellschaftliche Hierarchien widergespiegelt habe, sei er im 19. Jahrhundert an die Stadtränder verlegt worden und habe damit die Funktion eines anderen Ortes eingenommen.

(3) In einer *Heterotopie* können mehrere reale Räume, die keine ursprüngliche Verbindung haben, an einem Ort nebeneinander gestellt werden. Klassische Exempel seien das Theater, das Kino und v.a. historisch geprägte Bedeutungen von Gärten.[41] Beispielhaft kann dies, mit *Hoff*, an der Vorstellung des Paradieses als Garten (Garten Eden; Gen 2 und 3) erläutert werden. Sprachlich lasse sich das Wort »Paradies« aus dem Altpersischen ableiten, wo es für einen Garten steht.[42] Während *Foucault* den religiösen Hintergrund ausblendet, erscheint auch bei

35 Ebd.

36 Vgl. Günzel, Raum, 113.

37 Foucault, Von anderen Räumen, 322.

38 Vgl. ebd., 321f.

39 Vgl. Günzel, Raum, 114.

40 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 322.

41 Vgl. ebd., 322–324.

42 Vgl. Hoff, Gregor M., Eine Theologie des Vermissens. Skizze einer topologischen Erkenntnistheorie, in: Delgado, Mariano/Hoff, Gregor M./Rißе, Günter (Hg.), Das Christentum in der Re-

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihm der Garten als »die Miniatur der Welt, wie sie sein soll«[43], als »eine geglückte, universalisierende Heterotopie«[44]. Das Paradies könne als *Heterotopie* aufgefasst werden – als »Raum des möglichen geglückten Lebens«[45], und bilde somit das Gegenteil des Gegebenen ab – gerade, wenn der Raum real und keine reine Utopie sei. Wird das Paradies in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Christi bestimmt, zeige sich: »Das Reich Gottes ist nicht nur eine transzendente Größe, sondern seine Transzendenz wird greifbar und erfahrbar bereits in dieser Welt – in Jesus Christus, in Schrift und Tradition, und konsequent in der Kirche als Lebensraum des Heiligen Geistes, in der er uns begegnet.«[46]

(4) Eine *Heterotopie* sei meist mit einem zeitlichen Bruch, also einer *Heterochronie* verknüpft. So sammeln Museen und Bibliotheken das Ewige, während andere *Heterotopien* nur für einen gewissen Zeitraum bestehen, wie beispielsweise Jahrmärkte.

(5) *Heterotopien* funktionieren nur mit Öffnungs- und Schließmechanismen. Beispielhaft dafür sei das Gefängnis. Aber auch gewisse Rituale (z.B. Eingangsrituale, religiöse Rituale) erfüllen diese Funktion.

(6) *Heterotopien* haben auch immer eine weitere Verbindung zum restlichen Raum.[47] Dies kann als eine Beziehung zwischen »zwei extremen Polen«[48] bezeichnet werden. Denn so könne einerseits eine *Heterotopie* den verbliebenen Raum bzw. soziale Handlungsweisen als Illusion aufzeigen oder andererseits einen Raum bilden, der tatsächlich eine vollkommene Ordnung aufweist.[49] Als Beispiele für die *Illusionsheterotopie* nennt *Foucault* Bordelle und für die *Kompensationsheterotopie* die Jesuitenkolonien in Paraguay.[50]

Es zeigt sich also, dass sich in den unterschiedlichen Formen der hier beschriebenen *Heterotopien* bei *Foucault* v.a. ein Merkmal herauskristallisiert: Eine *Heterotopie* ist abgespalten vom restlichen Raum, wodurch bestimmte Gruppierungen entweder ausgeschlossen oder auch selbstermächtigt werden. Die *Heterotopien* zeigen diverse soziale Phänomene räumlich auf und sind in Machtbeziehungen eingeschlossen.[51] Mit seiner Arbeit am *Heterotopiekonzept* hat *Foucault* entscheidend zur späte-

---

ligionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. FS für Hans Waldenfels, Fribourg/Stuttgart 2011, 257–275, hier: 269.

43 Ebd.

44 Foucault, Von anderen Räumen, 324.

45 Hoff, Eine Theologie des Vermissens, 269.

46 Ebd.

47 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 324–326.

48 Ebd., 326.

49 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 417.

50 Vgl. Foucault, Von anderen Räumen, 326f.

51 Vgl. Kreichauf, Michel Foucault, 417.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren Entwicklung des *spatial turns* beigetragen. Der Raum stellt dabei ein »Analyse- und Kontextualisierungsinstrument«[52] dar; eine eigene Raumtheorie bildet *Foucault* noch nicht heraus.

7.1.2.2 RELATIONAL: Henri Lefebvre

Bis heute gilt der Raumbegriff des marxistischen Stadtsoziologen *Henri Lefebvre* als der prägendste im Diskurs – fast alle Ansätze, die sich als *spatial turn* betiteln, greifen auf den relationalen Raumbegriff von *Lefebvre* zurück. In seinem Raumbegriff wird die »soziale Konstituierung des Räumlichen […] ebenso betont wie die Rolle des Raums für die Herstellung sozialer Beziehungen.«[53] *Lefebvre* war einer der publikationsstärksten Wissenschaftsautoren des 20. Jahrhunderts, allerdings wurde sein Werk *La production de l'espace* von 1974 nach dessen ersten Erscheinen kaum rezipiert. Erst das Aufgreifen seiner Raumtheorie durch *Soja* führte zu weiterer Bekanntheit; die englische Übersetzung im Jahr 1991 avancierte schließlich die Arbeit zur »Bibel der neueren Raumtheorie«[54]. Das Werk von *Lefebvre*, welches sich insbesondere auf den Stadtraum bezieht, wurde v.a. durch die *Situationistische Internationale* von *Guy Debord* geprägt: Im Fokus der Arbeit von *Debord* stand die Architektur der Stadt als Resultat von Ideologien.[55]

Der Raumbegriff von *Lefebvre* löst sich aus einem rein binären Schema von physischem und sozialem Raum und verweist darauf, dass der Raum nicht als gegeben, sondern vielmehr als ein soziales Produkt (jeder Gesellschaft) verstanden werden müsse:[56] dass »*der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt ist.*«[57] *Lefebvre* differenziert zwischen drei Ebenen der sozialen Räumlichkeit, wobei keine davon eigenständig oder privilegiert zu denken sei, sondern vielmehr jede eine Modalität der Produktion des Raumes bildet.[58]

(1) *Räumliche Praxis* (*spatial practice* | *l'espace percu*): Darunter wird der alltägliche, »*wahrgenommene*« Raum verstanden, der von Akteur:innen erlebt und benutzt wird. In dieser Ebene setzt *Lefebvre* die Verknüpfung der Alltagswirklichkeit mit der städtischen Wirklichkeit an, die Wegstrecken und Verkehrsnetze zwischen Arbeitsplätzen sowie die Orte des Privatlebens und der Freizeit beinhaltet. Der Raum wird von den Akteur:innen ständig produziert bzw. v.a. reproduziert.

52 Ebd., 415.
53 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 292.
54 Günzel, Raum, 87.
55 Vgl. ebd., 86.
56 Vgl. Schroer, »Bringing space back in«, 137f.
57 Lefebvre, Henri, Die Produktion des Raums, in: Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006, 330–342, hier: 330.
58 Vgl. Günzel, Raum, 92.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(2) *Raumrepräsentationen* (*representation of space* | *l'espace concu*): In den »*konzipierten*« Raum fallen in erster Linie Raummodelle und –theorien. Es ist der Raum der Wissenschaftler:innen und Raumplaner:innen. Auf dieser Ebene stehen Kenntnisse, Zeichen und Codes im Vordergrund. Das Wahrgenommene wird hier mit dem Konzipierten identifiziert. Ein Beispiel für diese Ebene ist die Karte.
(3) *Repräsentationsräume* (*spaces of representation* | *l'espace vecu*): Der »gelebte« Raum ist der Raum der Bewohner:innen und Benutzer:innen; es ist der imaginierte Raum der Bilder und Symbole, in welchem auch alternative Raummodelle Platz haben.[59]

Alle drei Momente (wahrgenommener, konzipierter und gelebter Raum) greifen ineinander; Raum wird immer neu produziert bzw. reproduziert. *Günzel* führt als Beispiel zur Verdeutlichung des Raumbegriffes bei *Lefebvre* die Golden Gate Bridge bei San Francisco an: (1) Ihre alltägliche Nutzung erfährt die Brücke durch die Nutzung von Pendler:innen, die sie auf ihrem Weg zwischen Arbeits- und Wohnort überqueren. Die Brücke ist der alltägliche, *wahrgenommene* Raum in der individuellen Handlungsperspektive der Akteur:innen. (2) Die Brücke bestand jedoch bereits vor ihrer ersten Nutzung als *konzipierter* Raum in den Plänen des Architekten *Joseph Strauss*. Zu den *Raumrepräsentationen* gehören die Planungsskizzen, statischen Berechnungen und weiteres Raumwissen aus anderen Wissenschaftsgebieten. (3) Die Golden Gate Bridge ist repräsentativ für die kulturelle Grenzraumauffassung der USA; die Brücke wird zu einem Wahrzeichen der Verschiebung der Grenzen. Hier ist die Symbolisierungsleistung der Brücke als *gelebter* Raum im Vordergrund der Analyse. Die Brücke ist als Symbolisierung der Grenze auch Teil dieser Grenze selbst.[60] Oder kürzer zusammengefasst: »So erfolgt in der alltäglichen Praxis ein individuelles Erleben von Raum, während dieser in wissenschaftlichen Untersuchungen konzipiert und als kultureller schließlich gesellschaftlich gelebt wird.«[61]

Entscheidend für den Raumbegriff bei *Lefebvre* ist das dialektische Zusammenspiel der drei Raumebenen,[62] die zwar heuristisch auf drei Ebenen aufgeteilt werden können, in der Praxis jedoch nur gemeinsam funktionieren: »Die Einsicht, dass das Gelebte, das Konzipierte und das Wahrgenommene sich in der Weise verbinden, dass das ›Subjekt‹, das Mitglied einer bestimmten sozialen Gruppe, von einem zum anderen gelangen kann, ohne dabei die Orientierung zu verlieren, drängt sich auf.«[63] Der Raum bei *Lefebvre* ist damit stets ein Produkt gesellschaftlicher Prozesse

59 Vgl. hierzu Lefebvre, Die Produktion des Raums, 333; 335; sowie Schroer, »Bringing space back in«, 138.
60 Vgl. Günzel, Raum, 91f.
61 Ebd., 90.
62 Vgl. Lefebvre, Die Produktion des Raums, 336.
63 Ebd., 338.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und lässt sich von einem Containerbegriff abgrenzen. Die Theorie der Herstellung des Raums durch Akteure hatte zwar bereits Vorläufer in *Émile Durkheim* und *Georg Simmel*, wird jedoch erst bei *Lefebvre* zum Zentrum der Analyse.[64]

7.1.2.3 POSTKOLONIAL: Edward Soja

In der Rezeption von *Lefebvres* Raumtheorie fügt der postmoderne Geograph und Urbanist *Edward Soja* eine postkoloniale Perspektive hinzu. Dabei kritisiert er eine eurozentrische Geographie, die Strukturen Zentrum-Peripherie sowie die Marginalisierung anderer Kulturen und Gesellschaften.[65] Zu dem Zeitpunkt der Publikation von »Third Space«[66] im Jahr 1996 hat der *spatial turn* noch wenig Resonanz erfahren[67], wird aber durch *Soja* insbesondere im angloamerikanischen Raum weiter verbreitet.[68] Während *Sojas* Ansatz weitreichend verschiedenste raumtheoretische (z.B. *Foucault*), feministisch-raumtheoretische und postkoloniale Konzepte vereint und insbesondere am Fallbeispiel Los Angeles auch empirisch anwendet, soll hier v.a. auf *Sojas* Rezeption seines wohl größten Vorbildes *Lefebvre* eingegangen werden. *Soja* versteht *La production de l'espace* keineswegs als konventionellen Text, in welchem Argumente und Ideen chronologisch entwickelt werden. Gerade daher will er die wichtigsten Ideen mit Hilfe von »The Aleph«[69], einer Kurzgeschichte von *Jorge Luis Borges*, neu lesen. Der Aleph wird darin als die Summe des gesamten räumlichen Universums in einem Punkt verstanden.[70]

Sojas Ansatz könne als Fortsetzung, aber auch als Umdeutung von *Lefebvres* Raumtheorie interpretiert werden.[71] Die drei Ebenen von *Lefebvre* werden von *Soja* als Erst-, Zweit- und Drittraum bezeichnet. Im Gegensatz zu *Lefebvre*, der alle drei Ebenen (*Räumliche Praxis*, *Raumrepräsentationen* und *Repräsentationsräume*) als dialektisch verbunden ansieht, räumt *Soja* dem Drittraum (bei *Lefebvre Repräsentationsraum*) einen Vorrang ein:[72]

---

64 Vgl. Schroer, »Bringing space back in«, 138.

65 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 294.

66 Soja, Edward W., Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places, Malden, MA/Oxford, UK/Victoria 1996.

67 Eine der wenigen Ausnahmen ist: Jameson, Fredric, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism, Durham ^{3}1992.

68 Vgl. Günzel, Raum, 91.

69 Borges, Jorge L., The Aleph, in: Borges, Jorge L. (Hg.), The Aleph and Other Stories. 1933–1969, New York 1971, 3–17.

70 Vgl. Soja, Thirdspace, 54–58.

71 Vgl. Krahmer, Alexander, Edward W. Soja: Thirdspace, in: Eckardt, Franz (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden 2017, 47–68, hier: 59. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_4.

72 Vgl. Soja, Thirdspace, 66–68.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> It is political choice, the impetus of an explicit political project, that gives special attention and particular contemporary relevance to the spaces of representation, to *lived space as a strategic location* from which to encompass, understand, and potentially transform all spaces simultaneously.[73]

Für *Soja* verweisen sowohl *Lefebvres* Begrifflichkeit des gelebten Raumes sowie auch *Foucaults* Heterotopiebegriff auf ein alternatives Raumdenken, ein Denken, welches erst neu konstruiert werden müsse und viele Ungewissheiten beinhalte. Der gesellschaftliche Raum werde immer neu produziert, das Wissen darüber könne also nie als vollständig angesehen werden.[74] *Soja* beschreibt mit dem *Thirdspace* einen

> […] Raum von außergewöhnlicher konzeptueller Offenheit jenseits vertrauter Grenzziehungen, ein ›gelebter‹ und nicht vollständig kartierbarer Ort von Bewegungen und Gemeinschaften, die neue Schauplätze politischen Handelns und raumbezogener Politik erschließen.[75]

So sieht *Bachmann-Medick* gerade in diesem Raumverständnis eine entscheidende Forcierung des *spatial turns*.[76] Wenn auch *Lefebvres* Raumtheorie erst durch *Soja* weitreichende Bekanntheit erlangte, so gilt seine Interpretation doch als inhaltlich umstritten: Einerseits aufgrund der englischen Übersetzung, auf die *Soja* zurückgriff, und andererseits aufgrund von Unachtsamkeiten in seiner Deutung. Beispielsweise wird an *Sojas* Interpretation kritisiert, dass er *Lefebvres* Theorie als eine »Trialektik« einordne statt als Dialektik – denn Dialektik beziehe sich nicht allein auf zwei Momente, sondern vielmehr bezeichne es wörtlich hier den Durchgang durch das Denken. Missverständlich sei auch der Titel von *Sojas* Werk »Thirdspace« – der eine Einordnung in den Drittraum des postkolonialen Theoretikers *Homi Bhaba* impliziere.[77] Gleichzeitig nimmt gerade *Sojas* postkoloniale Weiterentwicklung eine wichtige Bedeutung ein. So hebt *Bachmann-Medick* die politischen Bedeutungen der postkolonialen Raumperspektive im deutschen Sprachraum hervor und verweist im Zuge dessen auf die Überschneidungen mit einem *postcolonial turn*: »Erst durch die postkoloniale Perspektive ist die Raumperspektive so politisiert worden, dass Raum als fundamentale Kategorie von Macht in den Vordergrund rückte.«[78]

---

73 Ebd., 68 (H.i.O.).

74 Vgl. Soja, Edward W., Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«. New Twists on the *Spatial Turn*, in: Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld ²2009, 241–262, hier: 255. https://doi.org/10.1515/9783839406830-010.

75 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 299.

76 Vgl. ebd.

77 Vgl. Günzel, Raum, 87f.

78 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 294f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.1.2.4 PERFORMATIV: Michel de Certeau

Der französische Jesuit *Michel de Certeau* wird als Mitbegründer sowohl des *spatial* als auch des *performative turns* bezeichnet. Seine Arbeit kann als performativer Urbanismus, in dem das Gehen als Akt der Erzählung in den Vordergrund gerückt wird, beschrieben werden.[79] Seine entwickelten Kategorien gelten heute, so *Marian Füssel*, als ein fixer Bestandteil des raumtheoretischen Diskurses. *Certeau* habe sich insbesondere an einer Phase des *Foucault'schen* Denkens abgearbeitet und beziehe sich in seinen Arbeiten u.a. auf die Phänomenologie *Maurice Merleau-Pontys* sowie die Psychoanalytik von *Jacques Lacan*, auf die *Ordinary Language Philosophy* sowie auf die Sprechakttheorie und ihre Betonung des Performativen. Allerdings können weder *Certeaus* Schriften insgesamt noch seine raumtheoretischen Überlegungen alleine ohne die Verwurzelung dieser in der theologischen Tradition verstanden werden. Prägend für die Theologie von *Certeau* sind die Figuren des »Verlustes« sowie des »Bruches«. Dabei hat er sich im Besonderen dem Autoritätsverlust der katholischen Kirche gewidmet.[80]

Als unbestrittenes Hauptwerk von *Certeau* gilt das Buch »Kunst des Handelns«[81] (im französischen Original »Arts de Faire«, erschienen 1980). Bis heute wurde es vielfach rezipiert, besondere Aufmerksamkeit hat dabei der dritte Teil des Buches[82] zu *Certeaus* Raumüberlegungen bekommen. Obwohl *Kunst des Handelns* inzwischen als »Theorie-Klassiker« u.a. auch für empirische Arbeiten angewandt wird, war es ursprünglich das Ergebnis einer Forschergruppe der 1970er Jahre, die zu kulturellen Praktiken arbeitete.[83] Im Zentrum des Werkes finden sich Überlegungen zur Konsumtheorie, Popularkultur sowie auch zur Kritischen Theorie des 20. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt von *Kunst des Handelns* steht der emanzipierte Konsument, der sich gegen vorherrschende gesellschaftliche Zwänge sowie die allgegenwärtige Präsenz ästhetischer Imperative widersetzt. Als die zwei wichtigsten Themen von *Certeaus* Denken gelten die Sprache und der Raum.[84] So vergleicht *Certeau* in *Kunst des Handelns* im Rahmen des urbanen Systems den »Akt des Gehens« mit der Äußerung bzw. dem Sprechakt für die Sprache.[85]

Im Rahmen der Entwicklung seiner Raumtheorie arbeitet sich *Certeau* an einer Reihe von Gegensatzpaaren ab. Als erstes unterscheidet er zwischen Ort und

79 Vgl. Bernardy, Jörg/Klimpe, Hanna, Michel de Certeau: Kunst des Handelns, in: Eckardt, Franz (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden 2017, 173–186, hier: 173. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_11.

80 Vgl. Füssel, Marian, Tote Orte und gelebte Räume. Zur Raumtheorie von Michel de Certeau S. J., in: Historical Social Research 38 (3) (2013) 22–39, hier: 23–25.

81 Certeau, Michel de, Kunst des Handelns, Berlin 1988.

82 Vgl. ebd., 179–238.

83 Vgl. Füssel, Tote Orte, 27.

84 Vgl. Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 173; 176–178.

85 Vgl. Certeau, Kunst des Handelns, 189.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raum: »Ein *Ort* ist also eine momentane Konstellation von festen Punkten. Er enthält einen Hinweis auf eine mögliche Stabilität.«[86] Raum wird folgendermaßen definiert: »[…] als Resultat von Aktivitäten, die ihm eine Richtung geben, ihn verzeitlichen und ihn dahin bringen, als eine mehrdeutige Einheit von Konfliktprogrammen und vertraglichen Übereinkünften zu funktionieren […]«[87]. Ein Raum könne also als die handlungsbezogene Realisierung einer Präsenz bezeichnet werden: »Insgesamt *ist der Raum ein Ort*, mit dem man etwas macht.«[88] Es sind Akteure, die die Räume erschaffen, während Orte als solche leblos bleiben. Räume sind nicht bereits vorhanden, sondern werden durch das Gehen oder Narrative selbst erzeugt.[89] *Certeau* vertritt damit eine radikale handlungstheoretische Positionierung: Räume werden performativ durch Handlungen erschaffen.[90] Dagegen identifiziert *Certeau* Orte mit Statischem und Totem: »[…] vom Kieselstein bis zum Leichnam scheint im Abendland ein Ort immer durch einen reglosen Körper definiert zu werden und die Gestalt eines Grabes anzunehmen.«[91] An dieser Stelle zeige sich, so *Füssel*, erneut *Certeaus* theologische Interessen und Arbeiten. Die Interpretation des Ortes als tot verweise auf das »leere Grab« als eine Schlüsselstelle in seinem theologischen Denken.[92] Auch das Raumverständnis von *Certeau* sei geprägt durch ein »theologisch-mystische(s) Selbstverständnis als Handelnder und Suchender in der Welt«[93]. So führt *Certeau* als weiteres Beispiel das Gegensatzpaar »Karten und Wegstrecken« ein. Dabei werden Orte mit den Karten und Räume mit Wegstrecken verknüpft: »Während Orte aus Karten hervorgehen und den Raum ›töten‹, wird der Raum durch das Handeln der Menschen belebt oder tritt allererst ins Dasein.«[94]

Obwohl auch *Certeau* einen sozial hergestellten Raumbegriff vertritt, könne sein Ansatz klar von *Lefebvre* und *Foucault* abgegrenzt werden. *Certeau* distanziert sich von *Lefebvres* kulturkritischer Perspektive[95] sowie von der panoptischen Disziplinarmacht von *Foucault*.[96] So schlussfolgern *Jörg Bernardy* und *Hanna Klimpe*:

> Letztlich lässt sich der Ansatz von Michel de Certeau aber in keine einschlägige Schublade oder Kategorie der vorherrschenden Denkschulen einordnen – auch

86 Ebd., 218.
87 Ebd.
88 Ebd., (H.i.O.).
89 Vgl. Füssel, Tote Orte, 30.
90 Vgl. Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 178.
91 Certeau, Kunst des Handelns, 219.
92 Vgl. Füssel, Tote Orte, 33.
93 Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 176.
94 Günzel, Raum, 108.
95 Vgl. Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 182.
96 Vgl. Füssel, Tote Orte, 23.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht in den kulturwissenschaftlichen Diskurs. Sein Denken ist genauso theologisch wie soziologisch, psychoanalytisch, historisch, phänomenologisch und literatur-wissenschaftlich geprägt.[97]

7.2 Raum als theologischer Begriff

7.2.1 Theologische Rezeption des spatial turns

»Gott und Raum« wurde schon immer zusammengedacht, so der evangelische Theologe *Tilman Beyrich*, die Frage sei letztlich so alt wie die Theologie selbst.[98] Allerdings zeigen sich unter dem Begriffsmantel *spatial turn* eine Reihe neuerer theologischer Analysen aus den unterschiedlichsten theologischen Disziplinen. Als Neuheit in diesen Ansätzen kann v.a. eine Bezugnahme auf kulturwissenschaftliche Begriffserörterungen konstatiert werden, die unter dem Terminus *spatial turn* fungieren. Beispielhaft dafür ist die Verwendung der Ansätze von *Lefebvre* oder *Foucault*. Als aktuellster Ansatz der deutschsprachigen katholischen Theologie soll hier auf den Sammelband »Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven«[99] des Liturgiewissenschaftlers *Stephan Winter* sowie der Pastoraltheologin *Katharina Karl* hingewiesen werden. Das Werk ermöglicht einen weiten Überblick über die jüngste Bearbeitung der Thematik, quer durch die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen.

Einen ersten Forschungsüberblick über die Debatte innerhalb der systematischen Theologie bis 2013 liefert *Hans-Joachim Sander* in seinem Artikel »Der ewige Gott hat Raum«[100]. Darin verweist er sowohl auf eine katholische als auch eine starke evangelische Rezeption des *spatial turns* in der Theologie. Von *Sander* aufgeworfene Blitzlichter auf die bekannten Fragen »Wohin ist Gott?« (*Friedrich Nietzsche*) und »Wo ist Gott?«[101] (*Elie Wiesel*) machen auf den keinesfalls selbstverständlich gedachten Bezug zwischen Gott und Raum aufmerksam. Für *Sander* sei dies gerade die Herausforderung für die Theologie – wie ein Gott, der ewig ist, dennoch Raum haben könne.[102] Dafür werde innerhalb der Theologie auf soziologische und kul-

97 Bernardy/Klimpe, Michel de Certeau, 182.

98 Vgl. Beyrich, Tilman, »Gottes eigene Räumlichkeit«. Eine Bilanz nach dem Spatial Turn, in: Gruber, Judith (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Frankfurt a.M. 2013, 65–84, hier: 83.

99 Karl/Winter, Gott im Raum.

100 Sander, Hans-Joachim, Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*, in: ThRv 109 (2) (2013) 91–110.

101 Wiesel, Elie, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg i.Br. 2008.

102 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 91f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

turwissenschaftliche Rezeptionsgrößen zurückgegriffen: Beispielsweise *Lefevbre*, *Foucault*, *Certeau*, *Roland Barthes*, *Pierre Bourdieu*, *Soja* und *Bhaba* werden genannt. Als Sonderfall innerhalb der deutschsprachigen Theologie könne auch die Rezeption der Habilitationsschrift »Raumsoziologie«[103] von *Martina Löw* konstatiert werden.[104] Der Überblick von *Sander* stimmt mit der These von *Elisabeth Jooß* überein, dass in der systematischen Theologie noch wenig explizite Ausarbeitungen zum *spatial turn* existieren.[105] Stattdessen zeigt sich v.a. innerhalb der praktischen Theologie eine weitere Bearbeitung. Beispielsweise gibt es insbesondere in der katholischen Pastoraltheologie[106] eine besondere Bezugnahme auf das Heterotopiekonzept von *Foucault*.[107]

Einen weiten systematischen Überblick über den Forschungsstand innerhalb der evangelischen Theologie ermöglicht der von *Beyrich* verfasste Artikel »Gottes eigene Räumlichkeit«, erschienen 2013 im Sammelband »Theologie im Cultural Turn«[108], der katholischen Theologin *Judith Gruber*. Der Artikel bietet eine aktualisierte Zusammenfassung von *Beyrichs* publiziertem Habilitationsprojekt »Theospären. Raum als Thema der Theologie«[109], welche u.a. die Frage nach einer Räumlichkeit Gottes untersucht und davon ausgeht, dass die Thematik Raum lange Zeit innerhalb der Theologie vernachlässigt wurde. *Beyrich* kategorisiert sechs Formen der Thematisierung des Raumes: (1) *Raum ökologisch*: beispielsweise in der »Ökologischen Schöpfungslehre« von *Jürgen Moltmann*[110]. Darin versteht *Moltmann* Schöpfung als die Lehre von der Einwohnung Gottes in der Welt. Hier kann auch der Ansatz des Religionswissenschaftlers *Sigurd Bergmann*[111] eingeordnet werden. (2) *Raum utopisch:* begründet u.a. bei *Friedrich Wilhelm Marquardt*[112] anhand seiner Rehabilitierung theologischen Denkens für die Dogmatik; (3) *Raum existential:* als

103 Löw, Martina, Raumsoziologie, Frankfurt a.M. ^{9}2017.

104 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 93–99.

105 Vgl. Jooß, Elisabeth, Theologie, in: Günzel, Stephan (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt a.M. 2009, 386–399, hier: 387.

106 Vgl. beispielsweise dazu: Bauer, Christian, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau, in: Bauer, Christian/Hölzl, Michael (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181–216.

107 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 104.

108 Gruber, Judith (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Frankfurt a.M. 2013.

109 Beyrich, Tilman, Theosphären. Raum als Thema der Theologie, Leipzig 2011.

110 Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München ^{3}1987.

111 Bergmann, Sigurd, Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God, in: Religion Compass 1 (3) (2007) 353–379. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00025.x.

112 Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neuerer Ansatz in der Dissertationsschrift von *Elisabeth Jooß*[113], in der Raum biblisch als »Gott-Raum-Mensch-Relation«[114] konstituiert wird; (4) *Raum poetisch*: in der poetischen Dogmatik von *Alex Stock*[115] mit einem Fokus auf andere Fundorte als die klassischen *loci theologici;* (5) *Raum kybernetisch*: v.a. in der praktischen Theologie mit der Frage nach »räumlichen Rahmen- und Konstitutionsbedingungen für die religiöse Lebenswirklichkeit des Menschen«[116]; (6) *Raum fundamentaltheologisch*: z.B. in der Habilitationsschrift von *Ulrich Beuttler* »Gott und Raum«[117], der versucht, Gottes Allgegenwart im Raum zu denken.[118] *Beuttler* bearbeitet hier allerdings die Raumanfrage unabhängig von einer Einordnung in einen *spatial turn*.[119] Auch ein aktueller Artikel von *Beuttler* (2021) beschäftigt sich mit der systematisch-theologischen Grundfrage nach der Rolle des Ortes und des Raumes für das Verständnis der Präsenz Gottes, ohne dies in einen Bezug zum *spatial turn* zu stellen bzw. auf nicht-theologische Raumbegriffe zurückzugreifen. Er betont die Notwendigkeit der Formulierung eines positiven Raumbezuges Gottes, nachdem dieser lange Zeit klar negativ beantwortet wurde.[120]

Die Frage nach einem *spatial turn* innerhalb der Theologie stellt der reformierte Theologe *Matthias Wüthrich* in seiner Habilitationsschrift »Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken«[121]. Er diagnostiziert keinen grundsätzlichen *spatial turn* in der Theologie, da es in dieser ohnehin bereits viele raumbezogene Ansätze gebe, sondern vielmehr einen *spatial re-turn* – eine wissenschaftliche Aufmerksamkeitssteigerung für die Beschäftigung mit der Thematik Raum.[122] Für ihn kommt »dem relationalen Modell [von Raum, J.K.] systematisch

113 Jooß, Elisabeth, Raum. Eine theologische Interpretation, Gütersloh 2005.

114 Ebd., 232.

115 Stock, Alex, Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte, Paderborn 2004.

116 Failing, Wolf-Eckhart, »In den *Trümmern* des Tempels«. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der Praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: PolT 86 (1997) 375–391, hier: 376f.

117 Beuttler, Ulrich, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen/Oakville, CT 2010. https://doi.org/10.13109/9783666564000.

118 Vgl. Beyrich, »Gottes eigene Räumlichkeit«, 71–83.

119 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 100.

120 Vgl. Beuttler, Ulrich, Gottes räumliche Präsenz. Eine systematisch-theologische Neukonzeption aus phänomenologischen Raumbegriffen, in: Karl, Katharina/Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 79–94, hier: 81.

121 Wüthrich, Matthias, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015. https://doi.org/10.13109/9783666564123.

122 Vgl. ebd., 97.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

theologisch erste Priorität zu«[123]. In seiner Arbeit bezieht er sich insbesondere auf den raumsoziologischen Ansatz von *Martina Löw*.[124]

Innerhalb der katholischen Theologie gehen die dogmatischen bzw. fundamental-theologischen Ansätze von *Sander* und *Hoff* unter dem Projekt »Glaubensräume« von einem sozial produzierten Raumbegriff aus. In der »Topologischen Fundamentaltheologie I«[125] konstatiert *Hoff*, dass die durch die Evangelien tradierte Reich-Gottes-Botschaft eine performative Dynamik besitze. Jesu rufe mit seinen Worten Menschen in seine Nachfolge, wodurch sich ein Glaubensraum bilde[126]: ein »globale(s), zeitübergreifende(s) Netzwerk des Glaubens«[127]. *Hoff* stellt fest: »Soziale Räume entstehen performativ: durch Aktionen, mit denen die Bedeutung eines Raumes festgelegt wird.«[128] Daher formuliert er seinen Raumbegriff in Anlehnung an *Lefebvre*: Darin werden die Mahlgemeinschaften Jesu zur *räumlichen Praxis* bzw. zum *wahrgenommenen* Raum, die Installierung des Zwölferkreises in einer eschatologischen Zeichenhandlung als theologisch *konzipierter* Raum eingeordnet und die Frage nach der Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft zum *gelebten* Raum bzw. *Repräsentationsraum*. Gerade in der Frage nach dem Zugang zeige sich das darin enthaltene theologische Machtdispositiv.[129] *Sander* wiederum will in seiner »Topologischen Dogmatik I«[130] Glaubensräume sowohl an klassischen Orten (formuliert in den *loci theologici*) als auch an anderen Orten (als *Heterotopien*) erschließen. Dabei greift er auf die Raumbegriffe sowohl von *Lefebvre* als auch von *Foucault* zurück.[131] Auch in anderen Arbeiten von *Sander* findet sich eine Auseinandersetzung mit der Thematik Raum in Verknüpfung mit dem *spatial turn*, beispielsweise in der Analyse von Macht- und Ohnmachtsgefällen in seinem Aufsatz »Gott einräumen«[132]: »Gott wird eingeräumt, weil es gar nicht mehr anders geht als die Dinge so anders zusammen zu bringen, dass er die Leerstelle besetzt, die man bisher nicht füllen konnte.«[133] Auch hier steht die Frage im Vordergrund, wie Gottes Gegenwart räumlich gedacht werden könne. Im bereits genannten Artikel »Der ewige Gott hat

123 Ebd., 63.

124 Vgl. ebd., 47–58.

125 Hoff, Gregor M., Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Der theologische Raum der Gründe (II/1), Stuttgart 2021.

126 Vgl. ebd., 45f.

127 Ebd., 46.

128 Ebd.

129 Vgl. ebd.

130 Sander, Hans-Joachim, Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern 2019.

131 Vgl. ebd., 48.

132 Sander, Hans-Joachim, Gott einräumen. Die gravierende Ohnmacht des Glaubens, in: Karl, Katharina/Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021, 119–145.

133 Vgl. ebd., 123.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Raum« greift *Sander* auf den Raumbegriff von *Soja* zurück, um die Frage nach Gott als prekäres Stadtereignis im *spatial turn* zu stellen.[134]

Eine mögliche thematische Bearbeitung bietet die Verknüpfung des *spatial turns* mit der *Loci*-Lehre nach *Melchior Cano*. Beispielhaft soll dafür auf den Beitrag von *Judith Gruber* »Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis«[135] verwiesen werden. Ihre Arbeit bietet eine Relektüre von *Canos De Locis Theologicis* anhand der Raumtheorie von *Certeau*. Die *De Locis theologicis* von *Cano*, posthum 1562 publiziert, erläutern im Rahmen einer Topologie zehn autoritative Orte, die Argumente für eine Verteidigung des katholischen Glaubens ermöglichen. Das Verständnis der Kirche als alleiniger *locus theologicus* wird damit aufgebrochen. Bis heute ist das Werk von *Cano* höchst einflussreich und hat einen vielfältigen Rezeptionsprozess durchlaufen. *Grubers* Analysen beziehen sich insbesondere auf diese Differenzen in den unterschiedlichen Interpretationen.[136]

Zusammenfassend zeigt ein Durchgang durch verschiedene Zugangsweisen und Ansätze innerhalb der christlichen Theologie eine sehr unterschiedliche Bearbeitung der Raumthematik. Die eingangs erwähnte enge Verknüpfung zwischen »Raum und Gott« steht im Zentrum der meisten Arbeiten, insbesondere unter der Fragestellung »Wie kann Gottes Gegenwart räumlich gedacht werden?«, und verweist damit auf den keinesfalls selbstverständlichen Bezug zwischen Gott und Raum. Einige neuere Ansätze greifen dafür auch auf kulturwissenschaftliche bzw. soziologische Begriffserörterungen von Raum zurück. Hier steht v.a. ein sozial produzierter Raumbegriff im Vordergrund der Analysen. Anschließend wird nun im folgenden Kapitel die Frage gestellt, wie und in welcher Weise das *Land* als Raum verstanden werden kann.

7.2.2 Das Land als Raum?

Als eine der ersten Konfliktursachen der jüdischen Ansiedelung im britischen Mandatsgebiet versteht *Bechmann* mit *Dan Diner*[137] das unterschiedliche Verständnis von *Land*:

---

134 Vgl. Sander, Der ewige Gott, 107f.

135 Gruber, Judith, Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von De Locis Theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus, in: Bauer, Christian/Sorace, Marco A. (Hg.), Gott anders wo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 225–250.

136 Vgl. ebd., 225f.

137 Die Habilitationsschrift von *Diner* fokussiert auf eine staatstheoretisch-formengeschichtliche Analyse des israelisch-palästinensischen Konfliktes und ist daher heute – unabhängig von tagespolitischen Entwicklungen – und gerade auch aufgrund dieser, höchst aktuell: Diner, Dan, Israel in Palästina. Über Tausch und Gewalt im Vorderen Orient, Königstein im Taunus 1980.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

> Dan Diner hat sehr evident nachgewiesen, dass die politischen Verwicklungen um die Einwanderungen jüdischer Siedler/innen an Schärfe durch eine ganz unterschiedliche Auffassung von »Land«, im Sinn von »Staat« gegen das Verständnis als »bebaubarem und bewohnbarem Land« gewannen. Die Juden und Jüdinnen aus Europa, die über Organisationen Land in Palästina kauften, um dort Siedlungen zu errichten, brachten das europäische bürgerliche Verständnis von Land im Sinne des voll verfügbaren Privateigentums mit.[138]

In Folge sei somit jüdischer Landkauf zu einer Vorstufe jüdischer territorialer Herrschaft im Mandatsgebiet Palästina geworden.[139] Dazu *Diner*:

> Kurz: die Idee der jüdischen Staatlichkeit (Zionismus) bedurfte des Bodens Palästinas als der stofflichen Substanz von Hoheit sowie des Ausschlusses der national als »fremd« eingestuften autochthonen arabischen Bevölkerung und ihrer Ersetzung durch die allein zum Staatsvolk bestimmten einwandernden Juden, weil ohne Boden kein Territorium und ohne den konkreten Menschen kein Staatsbürger denkbar ist.[140]

Die Inbesitznahme von Land habe also zur Herstellung jüdischer Territorialität und Souveränität im britischen Mandatsgebiet Palästina gedient. Es trafen, so *Bechmann*, unterschiedliche Verständnisse von Landbesitz aufeinander: Erstens eine Auffassung von Privateigentum und bürgerlichen Rechtsnormen aus dem Osmanischen Reich, welches sich jedoch in Palästina nicht flächendeckend durchgesetzt hatte, zweitens das Verständnis der europäischen Jüd:innen sowie drittens die britische Mandatsmacht, die Gebiete anhand von Zivilisationsgraden unterschied.[141] Diese vielfältigen und widerstreitenden Auffassungen von Landbesitz führten u.a. zum Konflikt zwischen der größeren einheimischen arabischen Bevölkerungsgruppe und den neuen jüdischen Einwander:innen.

Bis heute bestimmt das Land in seinen verschiedensten Dimensionen den israelisch-palästinensischen Konflikt. Eine weitere v.a. religiöse Ebene wurde ab 1967 durch den insbesondere religiös motivierten Siedlungsbau eingeführt. Heute sind

138 Bechmann, Die Auslegung biblischer Landverheißungen, 73.

139 Vgl. ebd.

140 Diner, Israel in Palästina, 22.

141 Vgl. Bechmann, Die Auslegung biblischer Landverheißungen, 73f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Begründungen[142] für den weiteren verstärkten Siedlungsbau, in den von Israel 1967 besetzten und teilweise annektierten Gebieten, weit diverser:

> What emerged little more than half-a-century ago as a small, idealistic band of religious farmer-soldiers has grown into a vast and varied network of nearly half-a-million Israelis living in more than 130 cities and towns. Though many of these settlers continue to identify with the *ideology of the movement's founders*, they have been joined by a large and growing population of *secular nationalists*, *ultra-Orthodox Ḥaredim*, and *other, non-ideologically aligned groups*. Even among the settlers who still identify with the originating brand of religious Zionism, there is no longer a definitive understanding of that worldview or a generally recognized religious authority who could establish one.[143]

Gewichtiger Bestandteil für diese Arbeit ist die Motivation der religiösen Siedler:innen, »das gesamte Land Israel«[144] zu besiedeln – ein biblisch fundierter Anspruch auf das Land Israel, der auf die heutige Geographie Israels | Palästinas umgesetzt wird. Eine »zunehmende Theologisierung des politischen Konflikts um Land«[145] kann insbesondere seit den israelischen Eroberungen 1967 diagnostiziert werden. Gerade an dieser Stelle zeigt sich, so auch *Bechmann*, die Vermischung politischer und theologischer Faktoren in diesem Konflikt: »Vermutlich dürfte es nicht nur theologische Gründe haben, dass nach 1967 die Theologisierung begann und dann auch weit, zum Teil auch weltweit akzeptiert, rezipiert oder zumindest toleriert wurde. Denn die politische Funktion der Theologisierung sollte nicht unterschätzt werden.«[146]

Anhand dieser beiden historischen Ausschnitte (1) des jüdischen Landkaufs vor der Gründung des Staates Israel und (2) der aufkommenden (religiösen) Siedlerbewegung ab 1967 wird hier noch einmal pointiert auf die Problematik im Verständnis des Landes Israel hingewiesen. Für eine weitere Reflexion der Landkonzepte wird als erster Schritt das Land als räumliches Konzept analysiert. Die unterschiedlichen Konzepte des Landes Israel sowie auch die historischen und politischen kontextuellen Faktoren (etwa die Existenz des Staates Israel) weisen auf, dass die Landthematik im 21. Jahrhundert theologisch nicht abgegrenzt von dessen Bezug zum

142 Inzwischen sind es nicht nur religiöse (zionistische) Siedler:innen, sondern zu größeren Teilen auch säkulare und ultraorthodoxe Siedler:innen, die insbesondere aus ökonomischen Gründen – günstiger Wohnraum, staatliche Dienstleistungen, Steuervergünstigungen etc. – im Westjordanland siedeln. Vgl. Asseburg/Busse, Der Nahostkonflikt, 65; dazu auch Kane, The Changing Faces: So beispielsweise die beiden Siedlungen Modi'in Illit und Beitar Illit, die eine fast 100-prozentige ultraorthodoxe Bevölkerung haben.

143 Kane, The Changing Faces (Kursivsetzung J.K.).

144 Vgl. hierzu insbesondere Zertal/Eldar, Die Herren des Landes.

145 Bechmann, Die Auslegung biblischer Landverheißungen, 75.

146 Ebd., 75f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Staat Israel diskutiert werden kann: Einerseits weil es Perspektiven gibt, die *einen Bezug zwischen Land und Staat Israel herstellen*, aber genauso auch weil andererseits verschiedenste Deutungen *eine solche Verknüpfung explizit ablehnen*. Der Staat Israel ist ein Faktor, der auch einer theologischen Auseinandersetzung bedarf, gerade aufgrund der vielfältigen religiös aufgeladenen Bedeutungszuschreibungen und Verknüpfungen zwischen einem religiösen Landkonzept und einem politischen Staatsgebilde. Es zeigt sich, dass in der Diskussion unterschiedliche Raumbegriffe aufeinander treffen, die auf politischer Ebene durch die Ziehung von Grenzen fixiert werden.

Die meisten Arbeiten, die sich in einen *spatial turn* einreihen, zielen auf die Herausbildung eines kritischen Raumverständnisses (Kapitel 7.1.1). Darin wird der Raum selbst zu einer zentralen Analysekategorie bzw. zum grundlegenden Analysekonzept, da er als Erkenntnismittel dient.[147] Zu Beginn waren es, so *Bachmann-Medick*, insbesondere postmoderne Geograph:innen, die eine Raumwende vorantrieben.[148] Diese hat heute, wie bereits dargelegt, in zahlreichen weiteren Wissenschaften Fuß gefasst (Kapitel 7.1.1), so beispielsweise auch in der Theologie – hier v.a. mit einem großen Fokus auf die Frage nach der Verbindung von Gott und Raum (Kapitel 7.2.1). Rezipiert und analysiert wird dabei u.a. das in Raumbegriffen enthaltene theologische Machtdispositiv z.B. anhand der Raumbegriffe von *Foucault*, *Lefebvre*, *Soja etc.* Eine Analyse des Raumbegriffes des Konzeptes *Land* bietet sich gerade aufgrund der Vermischung verschiedenster historischer, politischer und religiöser Ebenen an: »[…] die Aufladung von Räumen mit imperialen Einschreibungen, versteckten Hierarchien, deplatzierten Erfahrungen, Kontinuitätsbrüchen […], aber auch mit Konstruktionen des Anderen und Projektionen von Gegenbildern […].«[149]

In erster Linie muss also gefragt werden, ob das *Land* als ein Raum gedacht wird, der ein *relationales Beziehungsgefüge* darstellt, oder als ein *Containerbegriff*. Diese Differenzierung birgt jedoch die Gefahr, in die bei *Lippuner* und *Lossau* beschriebene Raumfalle zu geraten. Gerade bei der politischen Rede über Räume würde häufig die Vorstellung stabiler territorialer-kultureller Einheiten mitschwingen. Denn gerade die Wechselbeziehungen zwischen sozialem (also relationalem Raumbegriff) und geographischen Raum führe letztlich in die Raumfalle. Sie warnen also vor der Gefahr der »reifizierende(n) Verräumlichung von Sozialem.«[150] Daher brauche es einen Raumbegriff, der den Gegenstand als »anthropomorphischen«[151] denkt, d.h. zwischen sozialem und geographischem Raum differenziere. Sie führen an dieser

147 Vgl. Bachmann-Medick, Cultural Turns, 26.
148 Vgl. ebd., 291.
149 Ebd., 295.
150 Lippuner/Lossau, In der Raumfalle, 51.
151 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stelle mit Verweis auf den sozialen Raumbegriff nach *Pierre Bourdieu* die Bedeutung und den Einfluss von Akteur:innen auf Raumkonzepte ein. *Bourdieu* hebt zwar als Ziel seiner Arbeit die Unterscheidung von sozialem und physischem Raum[152] hervor, komme aber schlussendlich in der Analyse von alltäglichen Denk- und Handlungsweisen zu einer Projektion des sozialen Raumes auf den physischen Raum.[153] Darin bestehe aber die Gefahr »physisch objektivierte soziale Strukturen als gegeben hinzunehmen und die räumliche Verteilung von Objekten oder Akteuren als Erklärung der damit verbundenen sozialen Praktiken heranzuziehen.«[154] Gewarnt wird also einerseits davor Räume als gegebene »natürliche Entitäten« oder »objektive Realitäten« anzusehen, andererseits vor der Festschreibung sozialer Handlungsweisen als physische Gegebenheiten.

Gerade daher bietet sich an dieser Stelle die weitere Verknüpfung mit der ANT an (Kapitel 8), in welcher einerseits der Akteursbegriff als solches grundlegend hinterfragt und neu analysiert wird und andererseits die diversen Verknüpfungen (z.B. zwischen Akteur:innen und Raumkonzepten) gezielt nachverfolgt werden können. Insbesondere in Bezug auf die Landthematik besteht die Problematik in der Vermischung und politischen Festschreibung von Raumkonzepten (z.B. die Grenzziehung des Staates Israel, oder die Besiedelung des »gesamten Landes Israel«). Da eine katholische Theologie des Landes nicht ohne den Rückbezug auf jüdische Selbstdeutungen des Landes in einer Theologie nach NA erarbeitet werden kann, werden für die weitere Analyse des *Landes als Raum* die jüdischen Perspektiven (Kapitel 5 und Kapitel 6) als erster Referenzrahmen herangezogen.

Viele der jüdischen Deutungen des Landes implizieren die Verwendung eines relationalen Raumbegriffes: Die beiden Trias *Gott, Volk, Land* oder auch *Torah, Volk, Land* verweisen auf die Bedeutung des Landes als Ausdruck der Gottesbeziehung. Das Land wird darin zu einem Symbol für den Bund mit Gott aber auch zum konkreten Ort der Bundesbeziehung. Insbesondere die Dokumente BJR, DE, EVE sowie der CCAR heben explizit die Bedeutung des Bundes, und damit einhergehend des Landes hervor. Um zu prüfen, ob das Land als Raum, im Sinne eines relationalen Raumbegriffes verstanden werden kann, wird dieses im Folgenden anhand verschiedenster Raumbegriffe, insbesondere anhand des Ansatzes nach *Lefebvre*, analy-

152 Auf die Unterscheidung zwischen sozialen und physischen Raum geht *Bourdieu* erstmalig in seinem Aufsatz »Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum« ein: »Der soziale Raum ist nicht der physische Raum, realisiert sich aber tendenziell und auf mehr oder minder exakte und vollständige Weise innerhalb desselben. Das erklärt, warum es uns so schwerfällt, ihn als solchen zu reflektieren.« Bourdieu, Pierre, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Wentz, Martin (Hg.), Stadt-Räume, Frankfurt a.M./New York 1991, 25–34, hier: 28.

153 Vgl. Lippuner/Lossau, In der Raumfalle, 51–54.

154 Ebd., 54f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

siert. *Lefebvres* Raumansatz wird, wie bereits gezeigt, häufig herangezogen u.a. auch in Ansätzen eines theologischen *spatial turns*.

Leitend für das Raumkonzept nach *Lefebvre* ist die These, dass »*der (soziale) Raum ein (soziales) Produkt ist*«[155]. Die Trias Gott – Volk – Land ist ein Beziehungsgefüge, der Bund zwischen Gott und dem Volk (wie in der Torah beschrieben) konstituiert sich im Land. Das Land kann als *Zeichen* für den Bund stehen[156], aber auch als der *konkrete Ort* der Bundesbeziehung verstanden werden[157]. *Lefebvres* Ansatz eines *wahrgenommenen*, *konzipierten* und *gelebten* Raumes verhilft dabei die verschiedenen Dimensionen näher zu analysieren. Als *Räumliche Praxis* beschreibt *Lefebvre* den alltäglichen Raum: In Bezug auf das Land kann der *wahrgenommene* Raum als der konkrete Lebensraum verstanden werden, es handelt sich um Orte und Wegstrecken zwischen Orten, in der individuellen Handlungsperspektive der Akteur:innen, d.h. der dort lebenden Menschen. Die zweite Ebene bilden die *Raumrepräsentationen*: Dies zeigt sich insbesondere in den verschiedenen Konzeptionen des Landes (die verschiedensten jüdischen, muslimischen und christlichen Perspektiven etc.), aber gleichzeitig auch in der konkreten politischen Umsetzung des Staates Israel. In Verknüpfung mit dem Land Israel wird hier versucht den Staat Israel anhand einer bestimmten Grenzziehung (nach dem Teilungsplan von 1947, den Grenzen von 1949 [»Grüne Linie«[158]], nach 1967 oder nach der Berufung auf biblische Angaben[159] [siehe dazu Einleitung: 4.1.1]) auf Karten zu konzipieren. Gleichzeitig ist das Land auch ein *Repräsentationsraum*: Dies bezieht sich auf die Bedeutung des Landes als ein Zeichen für den Bund zwischen Gott und dem Volk Israel. Auf dieser Ebene wird das Land zu einem Glaubens- und Hoffnungsraum, in welchem der Glaube an JHWH konkret geschichtlich wurzeln kann. Für *Hoff* entstehen *Glaubensräume* dort, wo im Versuch die Reich-Gottes-Botschaft zu leben, dem Reich Gottes selbst bereits Raum gegeben wird.[160]

Der Ansatz von *Lefebvre* ermöglicht die ineinander verschränkten Dimensionen des komplexen Konzeptes *Land Israel* herauszuarbeiten – und gleichzeitig damit

155 Lefebvre, Die Produktion des Raums, 330 (H.i.O.).

156 Dieser Gedanke wird in Kapitel 9.1.3 ausführlicher aufgegriffen.

157 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 98f.

158 Das heute international anerkannte Staatsgebiet von Israel befindet sich innerhalb der Grünen Linie. Dies sind die Waffenstillstandslinien von 1949 zwischen Israel und den arabischen Nachbarn, die nach dem ersten israelisch-arabischen Krieg ausgehandelt wurden. Häufig wird diese Grenzziehung auch als »Grenzen von 1967« bezeichnet, damit werden die Grenzen am Vorabend des Krieges von 1967 gemeint. Vgl. Asseburg/Busse, Der Nahostkonflikt, 23.

159 Biblisch gibt es keine konkrete Grenzziehung. Die in biblischen Texten angegebenen Grenzen widersprechen einander.

160 Vgl. Hoff, Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie, 50.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch zu betonen, dass die drei Ebenen der *Räumlichen Praxis* (das Land als Lebensraum), die *Raumrepräsentationen* (das Land in unterschiedlichen Konzeptionen) und die *Repräsentationsräume* (z.B. das Land als Zeichen für den Bund; das Land als Glaubensraum) dialektisch miteinander verknüpft und nicht voneinander zu trennen sind, sondern eben immer Teile eines Konzeptes *Land Israel* bilden.

Das Land wird performativ immer wieder neu konzipiert und gestaltet – darauf verweist bereits die Analyse nach *Lefebvre* – noch deutlicher kann dies anhand von *Certeau* dargelegt werden: »Insgesamt ist der Raum ein Ort, mit dem man etwas macht.«[161] Bei *Certeau* werden Räume immer durch die Handlungen der Akteure erschaffen bzw. durch Narrative erzeugt. So kann mit *Certeau* insbesondere die performative Dimension des Landes hervorgehoben werden: Es sind die unterschiedlichen Konzepte und Zuschreibungen zum Land, die das Konzept *Land* als solches ständig verändern. Wie bereits erläutert wurde, zeigt sich dies auf einer religiösen Deutungsebene (in der Trias Gott – Volk – Land), gleichzeitig kann dies auch anhand verschiedener säkular begründeter Bedeutungen des Landes konstatiert werden. In säkularen Deutungen wird die Bedeutung des Landes hervorgehoben: (1) zuerst als Schutzraum bzw. Heimstätte; (2) in der Bedeutung für die Nationswerdung bzw. im Rahmen jüdischer Souveränität; (3) für die jüdische Identität; (4) und als ethischer Erinnerungsspeicher, welcher eine ethisch vertretbare Handlungsweise des Staates fordert. Auch hier wird die performative Dimension des Landes aufgewiesen – als einem Ort, an dem konkret durch Siedlungsbau, politische Staatsgründung etc. etwas gemacht wird.

Daraus abgeleitet kann das Land als ein relationales Raumkonzept verstanden werden. Mit den Raumbegriffen von *Foucault* und auch *Soja* kann noch pointierter auf das im Land enthaltene theologische Machtdispositiv verwiesen werden: So weist das Land als Raum zahlreiche Merkmale von *Foucaults* Heterotopiekonzept auf. Das biblische Konzept Land Israel kann danach im weiteren Sinn als eine Krisenheterotopie verstanden werden – mit einem besonderen Fokus auf dem Land als dem »heiligen Ort«. Weitere zentrale Merkmale sind die Veränderung des Landes durch die Gesellschaft sowie die in vielen Deutungen des Landes enthaltenen Öffnungs-und Schließungsmechanismen. Besonders deutlich zeigt sich dies in der politischen Umsetzung des Landkonzeptes im Staat Israel und der Frage nach Rückkehrrecht[162] und Rückkehrgesetz (vgl. Kapitel 3.3.1). Im Land kommt es zu ei-

161 Certeau, Kunst des Handelns, 189.

162 Das Rückkehrrecht sieht ein Recht auf Rückkehr und Entschädigung der palästinensischen Flüchtlinge von 1948 vor. Dazu in der Resolution 194 der UN-Generalversammlung von 1948: Diese »*beschließt*, dass den Flüchtlingen, die in ihre Wohnstätten zurückkehren und in Frieden mit ihren Nachbarn leben wollen, dies zum frühesten möglichen Zeitpunkt gestattet werden soll und dass für das Eigentum derjenigen, die sich entscheiden, nicht zurückzukehren, und für den Verlust oder die Beschädigung von Eigentum, wofür nach den Grundsätzen des Völkerrechts oder der Billigkeit von den verantwortlichen Regierungen und Behörden

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner »Konstruktion des Anderen«[163]: der jüdischen Israel:innen und der christlichen und muslimischen Palästinenser:innen. Gerade in der Frage nach dem Zugang zum Land Israel werden die darin enthaltenen Machtbeziehungen markiert. Auf dies macht auch *Soja* aufmerksam, dessen postkoloniale Perspektive darauf verweist, dass der Raum zu einer fundamentalen Kategorie von Macht wird. »Raum« kann also zu einem zentralen »Analyse- und Kontextualisierungsinstrument«[164] auch in der Landfrage herangezogen werden.

Wenn auch hier verschiedene relationale Raumbegriffe gewinnbringend für eine nähere Analyse des Konzeptes Land sind, so kann jedoch die Frage nach dem Raum als Land nicht ohne einen Verweis auf den Raum als Behälterbegriff diskutiert werden. Auf diese Problematik kann insbesondere mit *Schroer* verwiesen werden: »Gerade aber wenn man sich für die aktive Hervorbringung und Produktion des Raums durch Akteure interessiert, wird man zur Kenntnis zu nehmen haben, das Räume immer wieder als Behälterräume vorgestellt und konstruiert werden – ganz unabhängig von naturwissenschaftlichen Plausibilitäten.«[165]

So sind Konzepte, die das *Land* als einen »Behälterraum« verstehen ausgrenzend gegenüber anderen Zuschreibungen. Beispielsweise genannt werden könnte hier die nationalreligiöse jüdische Vorstellung eines jüdischen Staates im »gesamten Land Israel«: Das Land wird hier als ein konkreter festgeschriebener Raum verstanden. Relationale Raumkonzepte wiederum haben ein performatives Moment inne. Das *Land* als ein Raum der performativ durch die Handlungen von Akteur:innen hervorgebracht wird.[166] Damit treffen stets unterschiedliche Raumkonzepte in der Diskussion aufeinander. In einem weiteren Schritt werden daher nun diese verschiedensten Deutungen und Verknüpfungen mit Hilfe der ANT nachgezeichnet.

Wiedergutmachung zu leisten ist, Entschädigung gezahlt werden soll;« (Generalversammlung der Vereinten Nationen, 194 (III). Palästina. Zwischenbericht des Vermittlers der Vereinten Nationen [11. Dezember 1948]. Verfügbar unter: https://www.un.org/german/sites/default/files/2024-09/ar194-iii.pdf [12.02.2026], Punkt 11 [H.i.O.]).

163 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 295.

164 Kreichauf, Michel Foucault, 415.

165 Schroer, »Bringing space back in«, 136.

166 Vgl. Certeau, Kunst des Handelns, 218.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) nach Bruno Latour

8.1 Theoretische Einführung

8.1.1 Einstieg: Grundlagen der ANT

Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) wurde seit Anfang der 1980er Jahre am *Centre de Sociologie de l'Innovation* der Pariser *Écoles des Mines* als ein kollaboratives Produkt mehrerer Wissenschaftler:innen entwickelt. Wesentlicher Ausgangspunkt der Arbeiten war ein Zusammentreffen der französischen Soziologen *Bruno Latour* und *Michel Callon* 1977. In weiterer Folge waren v.a. auch *Annemarie Mol*, *Madeleine Akrich*, *John Law* und *Antoine Hennion* federführend. In den Anfängen noch als »Soziologie der Übersetzung« bezeichnet, setzte sich in der englischsprachigen Rezeption bald der Begriff »Akteur-Netzwerk-Theorie« durch. Erste Arbeiten unter dieser Bezeichnung fokussierten sich inhaltlich auf das Spannungsverhältnis von Gesellschaft, Natur und Technik.[1] Im Jahr 1981 wurde unter dem Titel »Unscrewing the big Leviathan«[2] (in deutscher Übersetzung: »Die Demontage des großen Leviathans«[3]) der Gründungstext der ANT von *Latour* und *Callon* verfasst.[4] Bereits hier zeigt sich, dass es sich bei der ANT nicht nur um eine Kritik der Wissenschaftsforschung handelt, sondern vielmehr um eine allgemeine Kritik der Soziologie selbst. Die kritische Analyse richtet sich gegen die strenge Unterscheidung zwischen Mikro- und Makro-Akteuren bzw. Technik und Gesellschaft. So wird im Gründungstext als Beispiel ein

1 Vgl. Gertenbach, Lars/Laux, Henning, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019, 87f. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18895-9.

2 Callon, Michel/Latour, Bruno, Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So?, in: Knorr, Karin/Cicourel, Cetina, Advances in Social Theory and Methodology, London 1981. Verfügbar unter: https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/09-LEVIATHAN-GB.pdf (13.02.2026).

3 Callon, Michel/Latour, Bruno, Die Demontage des großen Leviathans. Wie Akteure die Makrostruktur der Realität bestimmen und Soziologen ihnen dabei helfen, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 75–101.

4 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 88.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

König genannt, der erst in Verbindung mit Objekten (seinem Palast, seiner Armee sowie deren Waffen, seines Verwaltungsstabes etc.) zu einem Makro-Akteur werden könne. Denn der König als Person selbst könne noch nicht als ein solcher bezeichnet werden.[5]

In Folge kann die Entwicklung der ANT in zwei Entwicklungslinien unterteilt werden: *Erstens* führte die Ausweitung der ANT in die Bereiche der Sozial- und Kulturwissenschaften zu zahlreichen weiteren Forschungsfeldern. Somit haben die meisten ANT-Wissenschaftler:innen v.a. themenbezogene Forschungsarbeiten fort- und weiterentwickelt. *Zweitens* fokussierten sich die Arbeiten von *Latour* auf die allgemeine Soziologie und soziologische Theorie. Hier stehen sozialtheoretische, methodologische und gesellschaftstheoretische Überlegungen im Vordergrund.[6]

Die ANT nach *Latour* wird heute als eine »radikal andere Sozialtheorie«[7] bezeichnet. Ihre Besonderheit wird durch die Entgrenzung des Sozialen bedingt: Nicht mehr nur Menschen, sondern auch natürliche und künstliche Objekte, Pflanzen und Tiere können als Teil der Sozialwelt begriffen werden. Die strikte Trennung zwischen Gesellschaft, Natur und Technik wird in diesem Theorieansatz aufgebrochen. Vielmehr schlägt *Latour* eine assoziationstheoretische Perspektive vor, in deren Fokus Verknüpfungen, Vernetzungen und Verkettungen stehen.[8] *Latour* zeigt dabei die Objektvergessenheit innerhalb der Soziologie auf: Diese habe die Bedeutung von nichtmenschlichen Wesen innerhalb der Gesellschaft weitgehend ausgeblendet und das »Soziale« als exklusiv auf Menschen bezogen verstanden.[9]

Eine umfangreiche Einleitung[10] in die ANT liefert *Latour* erstmalig in seinem Werk »Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft«[11] (ENS), die deutsche Über-

---

5 Vgl. Schubert, Cornelius, Akteur-Netzwerk Theorie, in: Apelt, Maja u.a. (Hg.), Handbuch Organisationssoziologie, Wiesbaden 2020, 1–24, hier: 5f.

6 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 89f.

7 Kneer, Georg, Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.), Handbuch Soziologische Theorien, Wiesbaden 2009, 19–37, hier: 19. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91600-2_2.

8 Vgl. ebd., 19f.

9 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 103f.

10 *Latour* beschreibt seine Einleitung in die ANT als eine Art von Reiseführer, in ein »Gebiet, das gleichzeitig völlig banal – es ist nur die gewohnte soziale Welt – und vollkommen exotisch ist – wir werden lernen müssen, jeden einzelnen Schritt zu verlangsamen.« (ENS 37) Diese Formulierung drückt die Vorgehensweise von *Latour* bereits aus – noch besser kann sie wohl nur anhand des Akronyms »ANT« selbst symbolisiert werden. Denn dieses sei »für einen blinden, kurzsichtigen, arbeitssüchtigen, die Spur erschnüffelnden, kollektiven Reisenden [vollkommen geeignet, J.K.]. Eine Ameise (ant), die für andere Ameisen schreibt […].« (ENS 24) Anders ausgedrückt, bewegt sich *Latour* langsam, aber sehr kontinuierlich in vielerlei Wendungen durch das Projekt, um aufzuzeigen, dass das »Soziale« keineswegs so eindeutig ist, wie in der klassischen Soziologie (der »Soziologie des Sozialen«) angenommen.

11 Latour, Bruno, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. ^{5}2019.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

setzung des englischen Originals »Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory«[12] aus dem Jahr 2005. In der deutschen Übersetzung werde, so *Lars Gertenbach* und *Henning Laux*, wie auch in der französischen Übersetzung »Changer de société. Refaire de la sociologie« mehr Fokus auf den Anspruch gesetzt, eine Neufassung der Soziologie abzubilden. Im Gegensatz zu früheren Beschäftigungen mit dieser Thematik verweist *Latour* in ENS auch auf andere soziologische Konzepte und ist an einer zumindest schemenhaften Verortung seines eigenen Ansatzes in der Disziplin interessiert.[13] Dabei produziert *Latour* »einen Werkzeugkasten, der Instrumente eines Such- und Findeverfahrens für neue, insbesondere interobjektive Relationen zur Verfügung stellt, die bisher noch kaum fixiert sind, und zwar sowohl im lokalen als auch und v.a. im globalen Kontext.«[14] Sein besonderer Beitrag zur Sozialtheorie besteht in seinem Plädoyer, die Eingrenzung des Gegenstandbereichs der Soziologie auf menschliche Akteure aufzugeben und andere Entitäten, wie Tiere oder Dinge zu inkludieren. Denn in klassischen Sozialtheorien ist die Welt ausschließlich aus der Perspektive menschlicher Akteure betrachtet worden.[15]

8.1.2 Wichtige Begriffskonzeptionen

Die »neue Soziologie« entwickelt *Latour* anhand eines Gegensatzpaares: Er unterscheidet zwischen der klassischen »Soziologie des Sozialen«[16] oder auch der »Wissenschaft vom Sozialen«[17] und seiner neuen Konzeption der »Soziologie der Assoziationen«[18]. Gerade hier zeige sich, dass die ANT einen Umbau des klassischen soziologischen Begriffsvokabulars erfordere[19] – beispielsweise, wenn *Latour* in ENS ausführlich vier verschiedene Konzeptionen des »Sozialen« erörtert. Die verschiedenen Begriffe des Sozialen ermöglichen unterschiedliche Formen des Zugriffes und der Perspektiven auf die Gesellschaft.[20] Als Soziales Nr. 1 bezeichnet *Latour* das klassische Verständnis des Sozialen, in welcher das Soziale als eigener Bereich oder Stoff verstanden wird.[21] Er geht davon aus, dass jede Aktivität in den Bereichen

12 Latour, Bruno, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory, New York 2005. https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001.

13 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 102f.

14 Reckwitz, Andreas, Latours Plädoyer für eine poststrukturalistische Heuristik des Sozialen, in: Soziologische Revue 31 (2008) 337–343, hier: 343. https://doi.org/10.1524/srsr.2008.31.4.337.

15 Vgl. Nassehi, Armin, De rebus rerum. Bruno Latours Neuordnung des Sozialen, in: Soziologische Revue 31 (2008) 350–356, hier: 351.

16 Latour, Eine neue Soziologie, 23.

17 Ebd., 17.

18 Ebd., 23.

19 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 20.

20 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 105.

21 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 14.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Technik, Recht, Wissenschaft, Religion, Politik etc. durch das dahinterstehende »Soziale« erklärt werden könne.[22] Davon grenzt er seine Neudefinition des Sozialen Nr. 2 ab: Das Soziale ist hier keine spezifische Entität, sondern vielmehr ein »Verknüpfungstyp«[23] zwischen Dingen, die selbst nicht sozial sind. Einerseits müsse dieser Begriff des »Sozialen«, so *Latour*, sehr viel umfassender sein als unter dem gewöhnlichen Verständnis von »sozial«, andererseits solle dieser aber auch streng auf das Verfolgen und Aufzeichnen des Sozialen begrenzt sein.[24] Zum Gegenstand der Beobachtung einer »Soziologie der Assoziationen« werde damit die alltägliche Verschränkung von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen.[25] In späterer Folge führt *Latour* das Soziale Nr. 3 ein, welches die »lokalen, nackten, dynamischen, ausrüstungslosen face-to-face-Interaktionen«[26] bezeichnet. Diese Begrifflichkeit werde auch von den Soziolog:innen des Sozialen verwendet. Relativ am Ende seiner Einführung fügt *Latour* noch das Soziale Nr. 4 hinzu, welches durch die unendliche Anzahl noch nicht stabilisierter, konkreter Assoziationen gebildet wird. Das Soziale Nr. 4, genannt »Plasma«, wird jedoch nur vage beschrieben.[27] Diese vier Arten des Sozialen können der Soziologie des Sozialen und damit einer makro- bzw. mikrosoziologischen Perspektive (Soziales Nr. 1 und 3) sowie der Soziologie der Assoziation (Soziales Nr. 2 und 4) zugeordnet werden.[28]

Die Ausweitung der Gegenstandsbereiches des Sozialen, wie sie *Latour* hier insbesondere mit der Begrifflichkeit des Sozialen Nr. 2 erarbeitet, bedingt die Notwendigkeit, weitere Schlüsselbegriffe der ANT zu erörtern. So diskutiert *Kneer* diese anhand der drei Bestandteile des Begriffes ANT – Akteur, Netzwerk und Theorie – selbst.[29] *Gertenbach* und *Laux* wiederum betonen, dass die Einbeziehung nichtmenschlicher Entitäten dazu führe, dass insbesondere der Interaktionsbegriff der klassischen Soziologie in Frage gestellt werden müsse.[30] »Das Handeln wird aufgehoben«[31] schreibt *Latour* in seiner Einführung, in der sich schnell seine Vorgangsweise zeigt. Denn der Handlungsbegriff[32] ist einer der fünf Unbestimmtheiten, die

22 Vgl. ebd., 21.
23 Ebd., 17.
24 Vgl. ebd., 19.
25 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 108.
26 Latour, Eine neue Soziologie, 112.
27 Vgl. ebd., 419.
28 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 106.
29 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 21–32.
30 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 121.
31 Latour, Eine neue Soziologie, 79.
32 In deutscher Übersetzung wird der von *Latour* verwendete Begriff »agency« sehr häufig mit »Handlungsträgerschaft« übersetzt. Damit soll auch in deutscher Sprache auf die verteilte Handlungsbeteiligung verschiedenster menschlicher und nichtmenschlicher Entitäten hingewiesen werden (vgl. Schubert, Akteur-Netzwerk Theorie, 3).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Latour in seinem ungewöhnlichen Versuch die Bestandteile des Universums zu erläutern, definiert.[33] So stellt er sowohl die Natur von Gruppen, von Handlungen, von Objekten, von Tatsachen als auch von (sozialwissenschaftlichen) Untersuchungen in Frage. Im Folgenden wird aber nicht im Einzelnen auf jede dieser Unbestimmtheiten eingegangen, sondern die relevanten Termini »Akteur«, »Netzwerk« und »Aktant« werden erläutert bzw. ihre Verbindungen zueinander dargestellt.

(1) *Akteur*: In der ANT werden nicht nur Menschen, sondern auch nichtmenschliche Entitäten, z.B. Tiere oder Dinge, als handelnde Akteure beschrieben. Dafür formuliert *Latour* einen neuen Handlungsbegriff, in welchem auch nichtmenschliche Wesen miteinbezogen werden können. Allerdings attestiert *Latour* diesen keine Intentionalität bzw. beschreibt auch keine intelligenten Maschinen. Vielmehr fungieren nichtmenschliche Entitäten in menschlichen Interaktionen als Stabilisatoren und Garanten dafür, dass gewisse Regeln und Machtverhältnisse nicht jedes Mal neu ausgehandelt werden müssen.[34] *Latour* behauptet also nicht, dass Objekte statt der menschlichen Akteure handeln, sondern hinterfragt den Begriff »Handeln« selbst.[35] Somit legt er die Definition des Handlungsbegriffes sehr weit an: »Handeln ist ein Knoten, eine Schlinge, ein Konglomerat aus vielen überraschenden Handlungsquellen, die man eine nach der anderen entwirren lernen muß.«[36] Zu einem handelnden Akteur werden damit nicht nur menschliche, sondern auch nichtmenschliche Wesen: »Akteur ist, wer von vielen anderen *zum Handeln gebracht* wird.«[37] Darin zeigt sich bereits eine Besonderheit im Verständnis des Begriffes »Akteur« bei *Latour*. Der Akteur ist nicht der Ursprung der Handlung, sondern vielmehr »das bewegliche Ziel eines riesigen Aufgebots von Entitäten, die zu ihm hin strömen«[38]. Damit kann der Akteur nicht als das alleinige Subjekt bzw. als einzige Ursache seiner Handlungen angesehen werden. Stattdessen ist ein jeder Akteur auf eine Vielzahl anderer menschlicher oder nichtmenschlicher Wesen angewiesen, um in der Welt etwas verändern zu können. In Verknüpfung mit anderen Entitäten wird das Handlungspotential eines Akteurs ermöglicht.[39] Hier zeigt sich bereits, dass ein Akteur immer in Verbindung mit anderen Akteuren agiert. Daher wird an dieser Stelle der Terminus »Netzwerk« eingeführt.

(2) *Netzwerk*: Der Begriff »Netzwerk« kann bereits sehr früh in den Arbeiten von *Latour* identifiziert werden und findet seine erstmalige Verwendung nicht erst in

33 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 42.
34 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 122f.
35 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 124.
36 Ebd., 77.
37 Ebd., 81 (H.i.O.).
38 Ebd.
39 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 22.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der ANT. In Abgrenzung zum Strukturalismus versteht er »Netzwerk« als ein Gegenteil von »Struktur«.[40] Im Rahmen der ANT wird der Begriff »Netzwerk« schließlich als die Beschreibung der Verknüpfungen, Beziehungen und Verbindungen zwischen Akteuren verwendet:[41] »Die Begriffe des Akteurs und des Netzwerks verweisen wechselseitig aufeinander: Ein Akteur ohne Netzwerk wäre überhaupt kein Akteur, er würde weder über eine Identität noch über ein Handlungspotential, eine Rolle oder ein Handlungsprogramm verfügen, ja wir wüssten nicht einmal von seinem Dasein.«[42]

Zusammenfassend kann damit festgestellt werden: (1) Akteure können immer nur als Netzwerke agieren. (2) Zwischen den Begriffen »Akteur« und »Akteur-Netzwerk« ist eine Gleichsetzung möglich. Gerade der Bindestrich, so *Latour*, zeigt die Notwendigkeit beider Größen auf: Denn das Netzwerk stellt nicht den Kontext des Akteurs dar, sondern bietet eine Erklärung der unzähligen Verknüpfungen und Transformationen.[43]

(3) *Aktant:* Ebenfalls kristallisiert sich hier eine weitere Novität von *Latours* Ansatz heraus. Denn die »vielen anderen«[44] durch die ein Akteur zum Handeln gebracht werden kann, können auch nichtmenschliche Entitäten sein.[45] Für diese entlehnt *Latour* eine Begrifflichkeit aus der Literaturwissenschaft, in welcher es ebenso mehr Figuren und Gestalten gebe, als bloß anthropomorphe.[46] Mit der Verwendung des Begriffes »Aktant«[47] wird noch nicht differenziert, ob damit ein menschliches oder ein nichtmenschliches Wesen bezeichnet werden soll. Vielmehr könne aufgezeigt werden, dass es sich hierbei um eine Entität handelt, bei der die Frage nach der Intentionalität noch nicht geklärt sei. Denn erst in der performativen Zuschreibung durch andere Beteiligte oder auch Beobachter:innen könne der Sprung von Aktant zu einem Akteur entstehen. Gerade hierdurch solle die Performativität der Akteursschaft hervorgehoben werden und nicht, so *Gertenbach* und *Laux,* die Unterscheidung menschlich und nichtmenschlich auf einer anderen Ebene wieder eingeführt werden.[48]

In der ANT wird also zwischen »Akteur« und »Aktant« unterschieden: Ein »Aktant« kann eine menschliche oder nichtmenschliche Entität (ein Mensch, ein Tier, ein Gegenstand etc.) sein, dessen Intentionalität noch nicht geklärt wurde. Denn ein

40 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 130f.
41 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 24.
42 Ebd., 25.
43 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 310.
44 Ebd., 81.
45 Vgl. Nassehi, De rebus rerum, 351.
46 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 94.
47 Ebd., 95.
48 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 128.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Akteur« muss stets einen Unterschied machen.[49] *Latour* erarbeitet dies anhand der beiden weiteren Begrifflichkeiten »Zwischenglied« und »Mittler«. Als »Zwischenglied« werde all das bezeichnet, »das Bedeutung oder Kraft ohne Transformation transportiert«[50]. »Mittler« wiederum »übersetzen, entstellen, modifizieren und transformieren die Bedeutung oder die Elemente, die sie übermitteln sollen.«[51] In späterer Folge zeigt sich, dass *Latour* primär die Verwendung des Begriffes »Mittler« bevorzugt. Denn die Begrifflichkeit »Akteur« beinhalte die Konnotation, dass in diesem ein Ursprung vorausgesetzt werde.[52] »Akteur« sei damit vielmehr eine Art »provisorischer Platzhalter«[53].

8.1.3 Die ANT als neue Soziologie

Der klassische Gesellschaftsbegriff der Soziologie verliert durch die Ausweitung bzw. Transformation des Akteurskonzeptes (Akteure, die Mittler sind) seine Bedeutung.[54] Der Begriff »Gesellschaft« wird von *Latour* durch die Bezeichnung des »Kollektivs« ersetzt. Dieser Terminus beschreibt den Prozess des Versammelns neuer Entitäten.[55] Dadurch will *Latour* den scheinbar unumstrittenen Gesellschaftsbegriff in Frage stellen. Diese Umstellung bei *Latour*, so *Andréa Belliger* und *David Krieger,* sei auch der Ausgangspunkt einer veränderten Theorielage in der soziologischen Grundlagenforschung, indem in der ANT nicht nach dem »Was«, sondern nach dem »Wie« gefragt werde.[56] Denn *Latour* plädiert in Anlehnung an die Ethnomethodologie, dass das »Beschreiben« eine gewichtige Bedeutung für die ANT einnehme und keineswegs wie häufig in der Soziologie angenommen dies nur eine »Resignationslösung«[57] darstelle: »Kein Forscher sollte die Aufgabe erniedrigend finden, beim Beschreiben zu bleiben. Sie ist, im Gegenteil, die höchste und seltenste Leistung.«[58] Denn im üblichen soziologischen »Erklären« werde zu wenig Fokus auf die Transformation der übertragenen Wirkungen und Kräfte gesetzt.

49 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 226.
50 Ebd., 70.
51 Ebd.
52 Vgl. ebd., 374.
53 Ebd., 373.
54 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 22.
55 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 129.
56 Vgl. Belliger, Andréa/Krieger, David J., Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 13–50, hier: 17.
57 Schmid, Michael, Ist die Soziologie eine erklärende Wissenschaft?, in: Schimank, Uwe/Greshoff, Rainer (Hg.), Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven, Berlin 2005, 122–148, hier: 138.
58 Latour, Eine neue Soziologie, 237.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerade darauf solle aber der alternative Begriff des Netzwerkes hinweisen. »Erklären« führe zu Verkürzungen, indem »das soziale Geschehen auf möglichst wenig Elemente und Wirkzusammenhänge reduziert«[59] wird, während das Beschreiben dies offen halte und damit erlaube den verschiedenen Assoziationen zu folgen.[60]

Genauso wie sich *Latour* gegen die Eindeutigkeit des Gesellschaftsbegriffes wendet, stellt er auch die Zuordnung soziologischer Größen nach Mikro-, Meso- und Makrostrukturen in Frage. *Latour* grenzt sich damit von anderen soziologischen Netzwerktheorien ab, welche Netzwerke großteils in der Mesoebene einordnen.[61] Der Zuordnung soziologischer Größen widmet sich insbesondere der zweite Teil von ENS: In einem ersten Schritt fordert *Latour* die Lokalisierung des Globalen. Akteure sollen nicht in Mikro- und Makrokategorien eingeteilt werden. Auch hier zeigt sich, dass *Latour* gegen die Einbettung in einen Kontext plädiert: Ein Mikro-Makro-Verhältnis könne mit der Ineinandersetzung von russischen »Matrjoschka«-Puppen verglichen werden. Die kleinen Puppen werden in die jeweils größere eingebettet. Stattdessen argumentiert *Latour* für eine Variante, welche die Verbindungen von Akteuren betont. Denn hier bedeutet »klein sein« nicht die Einbettung in einen größeren Kontext, sondern vielmehr »unverbunden« zu sein, während »groß sein« »verbunden« zu sein heißt.[62] In einem zweiten Schritt muss das Lokale neu untersucht und damit v.a. »*neu arrangiert* und *umverteilt*«[63] werden. *Latour* hinterfragt also die konkrete Übersetzung des Lokalen und macht damit einen Schritt über eine reine, wenn auch alternative, Mikrosoziologie hinaus.[64] In einem dritten Schritt sind also nicht ein bestimmter Ort, oder ein größerer Kontext interessant, sondern vielmehr die Verbindungen zwischen den Orten.[65] So schlägt *Latour* hier als Methode ein empirisches Nachverfolgen dieser zahlreichen Verknüpfungen vor, ohne diese bereits als Kontext bzw. als Makrostrukturen zu verstehen.[66]

59 Gertenbach/Laux, Aktualität, 133.
60 Vgl. ebd; in Interpretation von: Latour, Eine neue Soziologie, 186.
61 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 134.
62 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 310.
63 Ebd., 331 (H.i.O.).
64 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 137.
65 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 378.
66 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 136.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.1.4 Kritische Rezeption

Die ANT wird heute einerseits in zahlreichen Wissenschaften[67] rezipiert, andererseits wird ihr auch mit verschiedenen Vorbehalten begegnet, da die ANT als »Theorie« eine Vielzahl an Eigentümlichkeiten aufweist. Denn der Begriff »Theorie« im Konstrukt »Akteur-Netzwerk-Theorie« ist irreführend, handelt es sich weniger um eine wissenschaftliche Theorie im eigentlichen Sinne als vielmehr um eine »Theorie der Methode«.[68] Beispielsweise bezeichnet *Ina Dietzsch* die ANT auch als »Theoriefeld« bzw. »Theoriegebilde«, da diese Begrifflichkeiten auf die stetige Veränderung hinweisen: der ANT selbst sowie all ihrer Begriffe.[69] *Latour* beschreibt in einem weiteren Aufsatz die ANT als eine Methode, um von den Akteuren selbst lernen zu können.[70]

Die Entwicklung der ANT ist, so *Schubert*, stets eng mit ihrer kritischen Auseinandersetzung verknüpft gewesen.[71] Wiederholt werden Anfragen an das Grundanliegen der ANT gerichtet: Denn »die methodologische Forderung, sämtliche Entitäten – Menschen wie technische Apparate – als soziale Akteure zu behandeln, ist von ihrer Intention her radikaler als jeder Konstruktivismus«[72]. Damit komme es in den Augen der Kritiker:innen zu einer bedenklichen Ausweitung des soziologischen Gegenstandbereiches. Konkret kritisiert wird insbesondere der »generalisierte Akteursbegriff«[73], d.h. jedes Ding, das einen Unterschied macht, wird nach der ANT bereits als Akteur bezeichnet. Menschen verlieren damit ihren exklusiven Status als

67 Vgl. beispielsweise in der Geschichtswissenschaft: Füssel, Marian/Neu, Tim (Hg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft, Paderborn 2021; in der Stadtplanung: Kurath, Monika/Bürgin, Reto (Hg.), Planung ist unsichtbar. Stadtplanung zwischen relationaler Designtheorie und Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2019; in der Sportsoziologie: Staack, Michael, Für die Ausschöpfung der sportsoziologischen Potenziale der Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Sport und Gesellschaft 19 (3) (2022) 335–364; https://doi.org/10.1515/sug-2022-0030; sowie in der Umweltsoziologie: Voss, Martin/Peuker, Birgit (Hg.), Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion, Bielefeld 2006. https://doi.org/10.1515/9783839405284.

68 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 118.

69 Vgl. Dietzsch, Ina, Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.), Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch, Münster/New York 2020, 77–99, hier: 87.

70 Vgl. Latour, Bruno, Über den Rückruf der ANT, in: Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 561–571, hier: 566.

71 Vgl. Schubert, Akteur-Netzwerk Theorie, 2.

72 Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, 15.

73 Füssel, Marian/Neu, Tim, Reassembling the Past?! Zur Einführung, in: Füssel, Marian/Neu, Tim (Hg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft, Paderborn 2021, 1–25, hier: 1. https://doi.org/10.30965/9783657781416_002.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aktiv Handelnde bzw. ihre exklusive Handlungsträgerschaft (»agency«).[74] Der ANT fehle es außerdem an einem notwendigen naturwissenschaftlichen Analyse- und Methodeninstrumentarium.[75]. Durch die hauptsächliche Orientierung an sozialwissenschaftlichen Methoden interessiere sich die ANT umso mehr für die Handlungen menschlicher Akteure. Die »Aktivitäten« von nichtmenschlichen Akteuren könne sie wiederum nur indirekt über fremde Beschreibungen von Naturwissenschaftler:innen oder Techniker:innen fassen.[76] Im Weiteren werden Definitionen der verwendeten Begrifflichkeiten innerhalb der ANT hinterfragt. Diese seien »vage(), häufig metaphorisch() oder suggestiv()«[77] und werden daher den Anforderungen wissenschaftlichen Arbeitens nicht gerecht.[78] So wurde beispielsweise an der ANT kritisiert, dass *Latour* seinen Handlungsbegriff mit »Wirken« gleichsetze. Dadurch könne nicht mehr zwischen mechanischer Wirksamkeit, intelligentem Verhalten und intentionalen Handlungen unterschieden werden.[79] In der ANT werde so die besondere Spezifizität menschlicher Entitäten übersehen, wie etwa die Fähigkeit intentional handeln zu können.[80]

Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf den starken Fokus der ANT auf Verknüpfungen und Verbindungen. Ihr fehle das Vokabular, um Phänomene der Exklusion und Diskonnektivität sowie des Nichthandelns und der Inaktivität zu beschreiben. Besondere Schwierigkeiten würden sich hier beim Modell des Aktanten ergeben. Dieser lasse sich in der theoretischen Grundlegung der ANT nur über performative Zuschreibungen externer Beobachter:innen ergründen. Dadurch könne aber der Akteurstatus immer nur in konkreten Handlungsvollzügen verliehen werden. Inaktivität werde damit nicht ausreichend berücksichtigt. Auch auf die Art und Weise wie soziale Verknüpfungen beschrieben werden, richten sich Kritikpunkte: Denn die ANT suggeriere, dass sich Verbindungen vielmehr in ihrer Festigkeit und Stärke und nicht in ihrer Art und Weise unterscheiden würden.[81]

74 Vgl. ebd., 1f.

75 Vgl. Collins, Harry M./Yearley, Steven, Epistemological Chicken, in: Pickering, Andrew (Hg.), Science as Practice and Culture, London 1992, 301–326, hier: 321f.

76 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 35f.

77 Ebd., 35.

78 Vgl., ebd.

79 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 128.

80 Vgl. Kneer, Akteur-Netzwerk-Theorie, 35.

81 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 140f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.2 Eine theologische Analyse aus ANT-Perspektive

8.2.1 Einstieg: Latour und die Religion

In das Jahr 2000 startet *Latour* mit der Publikation seiner einzigen explizit thematisch auf Religion bezogenen Schrift – ein im Essaystil gehaltenes Werk mit dem Titel »Jubilieren. Über religiöse Rede«[82]. Das Buch habe in den Folgejahren, so *Theresa Schweighofer* und *Andree Burke,* »große Faszination auf ganz unterschiedliche Professionen aus[geübt, J.K.], unter anderem auf Theologietreibende«[83]. Das Werk versucht in verschlungener, teils diffuser Sprache einen Zugang zu einer religiösen Rede in einer heutigen säkularen Gesellschaft zu finden. Dass dies ein schwieriges Unterfangen ist, zeigt sich bereits im erstem Satz des Essays: »Jubilieren – oder die Qualen religiöser Rede, dazu möchte er etwas sagen, aber es gelingt ihm nicht.«[84] Zu Beginn stellt *Latour* klar, dass es ihm keineswegs um den »Glauben« oder »Unglauben« an Gott gehe, sondern um die Frage, wie das »Religiöse« ausgedrückt werden könne.[85] Der Hauptkritikpunkt von *Latour* bezieht sich damit auf das Fehlen einer heutigen religiösen Sprachform.

Als zentrales Ziel heutiger religiöser Rede bei *Latour* könne die Überwindung des »temporalen Graben, der sich zwischen dem religiösen Ursprungsereignis und der Gegenwart der Sprecherin oder des Hörers auftut«[86] bezeichnet werden. Die Krise »religiöser Rede« sei jedoch nicht ein Phänomen der Gegenwart, sondern vielmehr in ihrer eigenen besonderen Form bereits angelegt. So sei dies der häufig genannte, aber unverstandene Vokativ »G.«[87] (Gott) und im Besonderen die Art der Kommunikation – *Latour* bezeichnet sie als »Doppelklick-Kommunikation«[88]. Für *Latour* ist dies eine Verirrung, die aus einer Vermischung von wissenschaftlicher und religiöser Sprache entstanden sei, wenn nur von »*der* Wissenschaft«[89] statt »*den* Wissen-

82 Latour, Bruno, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.

83 Vgl. Schweighofer, Teresa/Burke, Andree, Das Evangelium als Legende. Eine pastoraltheologische Lesart von Bruno Latours *Jubilieren*, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021, 243–259, hier: 243. https://doi.org/10.1515/9783839458693-010.

84 Vgl. Latour, Jubilieren, 7.

85 Vgl. ebd., 9.

86 Vgl. Schweighofer/Burke, Das Evangelium als Legende, 245.

87 »Alle Worte, die man mir anbietet, um mich beten zu lehren, setzen die Zustimmung zu einer fremd gewordenen Sprache voraus. Nicht der Gegenstand des Gebets ist passé, die Gebetsform selbst ist hinfällig geworden.« Latour, Jubilieren, 24. Für *Latour* fehlt der Sinn in der tradierten religiösen Rede, die für ihn und damit auch für die Anrede eines Gottes vergeblich wird (vgl. ebd.).

88 Vgl. Latour, Jubilieren, 34–39.

89 Ebd., 38 (H.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft*en*«[90] ausgegangen werde; genauso, wie wenn Kommunikation als reine »Weitergabe oder Konservierung von Informationen«[91] verstanden werde. Mit »Doppelklick« werde, so *Hadwig Müller*, die Illusion bezeichnet, es könne Information ohne Transformation geben.[92] Denn »religiöse Rede« habe nicht den Sinn Information zu tradieren, sondern zielt persönliche Anrede an und will Beziehung herstellen.[93] Anschaulich vergleicht dies *Latour* mit einem Liebesgespräch:[94]

> Stellen Sie sich einen Liebenden vor, der die Frage »Liebst du mich?« mit dem Satz beantwortet: »Aber ja, du weißt es doch, ich habe es dir letztes Jahr schon gesagt.« […] Wie könnte er entschiedener bezeugen, daß er endgültig aufgehört hat zu lieben? Er hat das liebevolle Ersuchen als Informationsfrage aufgefaßt […].[95]

Das Gespräch zwischen Liebenden bildet eine Referenz für die Besonderheit religiöser Sprache. So wie der Satz »Ich liebe dich« in einem Liebesgespräch keine neue Information transportiere, sondern vielmehr auf persönliche Anrede und eine Vertiefung der Beziehung abziele, so auch religiöse Rede. Denn »die sogenannt religiösen Worte *haben keinerlei Referenz* – nicht mehr als der Austausch zwischen Liebenden.«[96] Denn genau wie ein Gespräch zwischen Liebenden verändert religiöse Rede die Adressaten. Beispielhaft nennt *Latour* hier die Botschaften der Engel in den Evangelien.[97]

In Verknüpfung mit dem Beispiel des Liebesgespräches formuliert *Latour* Hinweise des Glückens bzw. Missglückens religiöser Kommunikation. Im Folgenden sollen sie als Leitlinien für gelingende religiöse Kommunikation zusammengefasst werden: (1) *Verständlichkeit der Sprache:* Die religiöse Rede muss für den Adressatenkreis ohne jegliche Übersetzung einleuchtend sein. (2) *Situationsanalyse:* Die Sprache muss sich auf die Gegenwart mit all ihren Faktoren beziehen, nicht auf bereits vergangene Situationen. (3) *Kein sprachlicher Umweg über die Wissenschaften:* Es soll nicht anhand wissenschaftlicher Arbeit versucht werden, rein informative Aussagen als »religiöse Rede« zu tradieren. Die Vermischung zwischen den Gegenstandbereichen

90 Ebd. (H.i.O.).
91 Schweighofer/Burke, Das Evangelium als Legende, 246.
92 Vgl. Müller, Hadwig, Latour in Wittenberg. Ein Versuch, religiöses Sprechen neu zu verstehen 2016. Verfügbar unter: https://www.feinschwarz.net/latour-in-wittenberg-ein-versuch-religioeses-sprechen-neu-zu-verstehen/ (13.02.2026).
93 Vgl. Schweighofer/Burke, Das Evangelium als Legende, 246.
94 Vgl. beispielsweise Latour, Jubilieren, 39–43; 69–72; 75–79.
95 Ebd., 39.
96 Ebd., 43 (H.i.O.).
97 Vgl. ebd., 49f.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

führe zu Unverständlichkeit. (4) *Bedeutung der Wirkung der Worte:* Das gesprochene Wort in der »religiösen Rede« muss etwas auslösen.[98]

Der Essay von *Latour* kann als ein »performatives Ringen«, einen Weg religiöser Rede innerhalb der vielen Bruchstellen zu erarbeiten, gesehen werden. Der Text wurde in der deutschsprachigen Theologie ausgewählt rezipiert – bisher allerdings hauptsächlich aus dem Blickwinkel einer pastoraltheologischen und religionspädagogischen Lesart.[99] Im Rahmen dieser Arbeit wirft der Text einen sehr persönlichen Blickwinkel auf *Latours* Bemühen um eine religiöse Sprachform. *Latour* changiere hier, so *Hoff*, zwischen Theismus und Atheismus, zwischen 1. und 3. Person Singular. In der literarischen Form drücke *Latour* seine Zweifel aus.[100] Allerdings ermöglicht *Jubilieren* einige Reflexionspunkte eines ersten Zugangs zur Landthematik aus einer ANT-Perspektive:

Das Konzept »Land« und auch teilweise der Staat Israel sind zentraler Bestandteil einer religiösen Rede, daher können einige der hier genannten Anregungen von *Latour* eingebaut werden. So sollte beispielsweise *erstens* klar gestellt werden, was unter »Land Israel« und »Staat Israel« jeweils verstanden wird. Für die bereits herausgearbeitete Bedeutungsvielfalt in den Interpretationen[101] könnte in weiterer Folge eine ANT-Perspektive verschiedene Verbindungen und Deutungsstränge nachzeichnen. *Zweitens* muss sich diese religiös konnotierte Rede auf die gegenwärtige Situation mit all ihren Kontextfaktoren beziehen, d.h. über Land und Staat Israel kann nicht ohne die politische Tragweite dieser Konzepte gesprochen werden. *Drittens* muss schlussendlich klargelegt werden, aus welcher Perspektive gesprochen wird. Im Rahmen dieser Arbeit wird eine wissenschaftliche Perspektive auf eine Theologie des Landes vertreten. *Viertens* löst die Rede über das Land unterschiedliche Reaktionen aus: Menschen fühlen eine besondere Bindung an das Land, fühlen sich im Land beheimatet. Gleichzeitig werden ambivalent verstandene Zugehörigkeiten abgelehnt. Die Rede vom Land löst sowohl Liebe als auch Hass

98 Vgl. ebd., 80–83.

99 Vgl. beispielsweise Stetter, Manuel, Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik, Göttingen 2018, im Besonderen 24–27; https://doi.org/10.13109/9783666624438; Schweighofer/Burke, Das Evangelium als Legende; Gronover, Matthias, Präsenz im Religionsunterricht – mit Bruno Latour an der Seite, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021, 261–279; https://doi.org/10.1515/9783839458693-011; Müller, Latour in Wittenberg; Gräb, Wilhelm, Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013, 290f.; https://doi.org/10.13109/9783666624278; sowie Altmeyer, Stefan/Baaden, Julia/Menne, Andreas, Übersetzen im Religionsunterricht. Von Bruno Latour und Jürgen Habermas zu einer Didaktik der Leichten Sprache, in: Van Oorschot, Frederike/Ziermann, Simone (Hg.), Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten, Leipzig 2019, 143–159.

100 Vgl. Hoff, Gregor M., Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015, 82.

101 Vgl. Teil II.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus. Durch das Sprechen über das Land werden performativ neue Wirklichkeiten geschaffen.[102]

8.2.2 Theologische Latour-Rezeption

In den letzten Jahren hat eine erste theologische Rezeption der ANT sowie von *Latours* anderen Werken[103] begonnen. *Latours* zahlreiche Arbeiten bedingen die Notwendigkeit »*Gesellschaft neu zu denken*«[104] und bieten damit vielfache Herausforderungen für die Theologie. Die Publikation des Sammelbandes »Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour«[105] im Jahr 2021 schließt eine Forschungslücke[106] innerhalb der Theologie. Der erste Teil eröffnet eine erkenntnistheoretische Grundlegung mit einer expliziten Aufnahme der ANT (I. Ander(e)s denken mit Latour: Erkenntnistheorie und Theologie), während sich die beiden weiteren Teile eher *Latours* umweltbezogenen (II. Gott, Gaia und eine digitale Gesellschaft: Latours Schöpfung(en)) und religiösen Arbeiten (III. Wie [nicht] von Gott sprechen: Über religiöse Rede)[107] widmen. Im erkenntnistheoretischen Teil greift beispielsweise der Bonner Pastoraltheologe *Jörg Seip* explizit auf die ANT und deren Einführung in ENS zurück und erarbeitet deren Epistemik und ihre konzeptuellen Bezugsgrößen mit Blick auf die praktische Theologie, ohne jedoch blinde Flecken der ANT zu verschweigen.[108] So finden sich eigene kritische Anmerkungen von *Seip* u.a. zum »technokratisch-positivistisch, polemisch-behauptend erscheinende(n) Stil Latours«[109]. Der Religionspädagoge *Stefan Altmeyer* wiederum erörtert das Problem der Materialität in der Theologie und fragt, welche Bedeutung Dinge in der Glaubenspraxis, im religiösen Lernen, in der Offenbarung, der Überlieferung

102 Vgl. die weiteren Ausführungen zu performativen Sprechakten in Kapitel 9.1.3.

103 Beispielsweise von *Jubilieren* (Latour, Jubilieren.), den *Existenzweisen* (Latour, Bruno, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014; https://doi.org/10.3196/219458451467454.), oder dem *terrestrischen Manifest* (Latour, Bruno, Das terrestrische Manifest, Berlin ^{4}2020.).

104 Hoff, Gregor M., Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, hg. v. Daniel Bogner/Michael Schüßler/Christian Bauer., in: ThRv 118 (2022) 1–5, hier: 1 (H.i.O.). Verfügbar unter: https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/thrv/article/view/3856/3911 (13.02.2026).

105 Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021.

106 Vgl. Hoff, Gott, 1.

107 Siehe das vorherige Kapitel 8.2.1 zum Einstieg in *Latours* religiöse Arbeiten.

108 Vgl. Seip, Jörg, Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theologische Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Essay, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021, 47–71, hier: 49. https://doi.org/10.1515/9783839458693-004.

109 Ebd., 54.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Tradition haben oder auch, inwiefern Dinge für die Generierung einer Wissenspraxis innerhalb der Theologie benötigt werden.[110] Von *Altmeyer* bestehen weitere religionsdidaktische Arbeiten[111], die *Latour* rezipieren.

Neben den Beiträgen im Sammelband existieren einige weitere Artikel, die Arbeiten von *Latour* aufgreifen: Beispielsweise verfolgt die Promotionsarbeit[112] von *Gerrit Spallek* einen sehr spannenden Ansatz, der seine Forschung zu der Stadt Hamburg als Ort der Theologie sowohl innerhalb der praktischen Theologie (Pastoraltheologie) als auch der systematischen Theologie verortet. Er untersucht in einem Unterkapitel mit Hilfe der ANT Engelfiguren als Akteure und bietet eine gute (auch systematisch-theologische) Aufarbeitung der ANT. Eine weitere interessante Diskussion über eines der Hauptwerke von *Latour*, die *Existenzweisen*, liefert die theologische Ethikerin *Anna Maria Riedl* in ihrem Beitrag »Religion als Beziehung mit der Welt«[113]. Das Buch *Existenzweisen* könne als »provisorischer Bericht«[114] über die weltweite Klimakrise verstanden werden. Besondere Bedeutung für eine theologische Rezeption erhalte es, da »Religion« darin als eigenständige Existenzweise festgelegt wird, die »das Potenzial zu retten und zu transformieren«[115] habe. Damit ermögliche Religion entgegen des geläufigen Verständnisses einer Öffnung hin zum Transzendenten eine Zugangsweise zum Nahen. *Riedl* sieht das Potenzial von *Latours Existenzweisen* v.a. in seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen, die die Leserschaft dazu anregen, das eigene Verhältnis zur Welt neu zu überdenken. Denn bei Religion gehe es nicht darum, was darin vorgeschrieben werde, sondern was Religion tun könne: d.h. »*retten, transformieren, zum Leben erwecken*«[116]. Eine religionswissenschaftliche Perspektive liefern beispielsweise *Mika Lassander* und *Peik Ingman* in ihrem Beitrag »Exploring the social without a separate domain for

110 Vgl. Altmeyer, Stefan, Ist das alles? Die Dinge theologisch denken mit Bruno Latour, in: Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021, 29–46, hier: 29; 33. https://doi.org/10.1515/9783839458693-003.

111 Vgl. beispielsweise Altmeyer, Stefan, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT 66 (4) (2014) 349–357; https://doi.org/10.1515/zpt-2014-0407; oder auch: Altmeyer/Baaden/Menne, Übersetzen im Religionsunterricht.

112 Spallek, Gerrit, Tor zur Welt? Hamburg als Ort der Theologie, Ostfildern 2021.

113 Riedl, Anna Maria, Religion als Beziehung mit der Welt. Bruno Latours Existenzweisen, in: Eùangel | magazin für missionarische pastoral 2020 (1). Verfügbar unter: https://www.euangel.de/ausgabe-1-2020/nachhaltigkeit-und-schoepfungs-verantwortung/religion-als-beziehung-mit-der-welt/ (13.02.2026).

114 Latour, Existenzweisen, 640.

115 Riedl, Religion als Beziehung.

116 Ebd. (H.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

religion«[117]. Sie hinterfragen u.a. mit Hilfe der ANT wie beispielsweise Engel, religiöse Prinzipien und Konzepte wie Islamophobie, Kreuze, Ikonen etc. Menschen dazu bringen können, gewisse Dinge zu tun.[118]

8.2.3 Das Land als Akteur?

Die ANT nach *Latour* soll eine vertiefte Analyse und Strukturierung der Verknüpfungen zwischen Land und Staat Israel ermöglichen. Denn gerade dadurch wird die Komplexität, der von unterschiedlichen Nationen und Religionen deklarierten Zugehörigkeiten, auf eine neue Reflexionsebene gestellt. Das Attraktionsmoment, welches sowohl vom Land als auch vom Staat Israel ausgeht, wird durch verschiedenste Zuschreibungen geprägt. In Verknüpfung mit der ANT wird im Folgenden analysiert, inwiefern auch das Konzept »Land« als Akteur und nicht nur als reines Objekt bezeichnet werden kann.

Ein ANT-Bericht hat das Ziel möglichst viele Beschreibungen zu sammeln. Durch das Aufzeichnen der unterschiedlichen Verknüpfungen könne das Soziale sichtbar gemacht werden.[119] Dieser Schritt wurde in *Teil II* des Dissertationsvorhabens umgesetzt, indem verschiedenste jüdische Perspektiven auf Land und Staat Israel dargestellt und systematisiert wurden. Dabei stand bewusst das Beschreiben der unterschiedlichsten Zuschreibungen zu Land und Staat Israel (unabhängig davon, ob diese religiös oder säkular sind) im Vordergrund. Mit Hilfe der assoziationstheoretischen und deskriptiven Methodik der ANT wird nun nach den Zusammenhängen dieser Perspektiven gefragt und in weiterer Folge diskutiert, was dies für eine katholische fundamentaltheologische Arbeit bedeuten könne.[120]

Im Rahmen der komplexen Kommunikationsverhältnisse über Land und Staat Israel bleibt das »Land« kein reines Objekt ohne Auswirkungen. Durch die Entgrenzung des Sozialen in der ANT kann das »Land« in die Sozialwelt aufgenommen werden. Gerade am Konzept »Land« zeigt sich, dass hier eine strikte Trennung zwischen Natur und Gesellschaft, gegen die auch *Latour* argumentiert, nicht möglich ist. Die

117 Lassander, Mika/Ingman, Peik, Exploring the social without a separate domain for religion: on actor-network theory and religion, in: SIDA (24) (2012) 201–217; https://doi.org/10.30674/scripta.67427.

118 Vgl. ebd., 209.

119 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 212f.

120 In diesem Zusammenhang muss erneut betont werden, dass es sich hierbei um eine Dissertationsarbeit im Rahmen des jüdisch-katholischen Dialoges handelt. Daher wird explizit auf die jüdische Perspektive zum Land eingegangen, wenn auch versucht wird christliche-palästinensische Perspektiven zu berücksichtigen. Welche Bedeutung dies in Verbindung mit muslimischen Ansätzen hat, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter ausgearbeitet werden. Als offene Frage bleibt, inwiefern die Eingrenzung des ANT-Berichtes auf jüdische Perspektiven damit auch die Verwendung der ANT selbst wiederum beeinflusst.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ANT durchbricht die Tendenz der Soziologie, sich auf menschliche Wesen zu fokussieren; stattdessen rücken auch nichtmenschliche Entitäten in den Vordergrund. Ein wesentlicher Bestandteil dessen ist die sehr weite Definition der Akteurschaft: »Akteur ist, wer von vielen anderen *zum Handeln gebracht* wird.«[121] Hieran wird deutlich, dass damit ein Akteur nicht als der Ursprung der Handlung identifiziert werden muss, sondern ein Akteur immer auf eine Vielzahl anderer Entitäten angewiesen ist. Es erweist sich, wie auch *Spallek* schreibt, dass »(d)ie große Stärke der ANT […] der methodologische Ausbruch aus dem Ursache-Wirkung-Schema«[122] ist. Der Handlungsbegriff wird hinterfragt und nicht mehr als spezifisch anthropomorphe Eigenschaft begriffen. Denn für *Latour* ist Intentionalität kein Charakteristikum einer Handlung.[123]

In Bezug auf die mögliche Akteurschaft des Landes, bedeutet dies, dass sich in einem ersten Schritt die Frage stellt, ob das »Land« nach *Latour* nur als ein *Aktant* oder auch als ein *Akteur* bezeichnet werden könne. Drei wichtige Kriterien für Akteurschaft sind nach *Latour* (1) die performativen Zuschreibungen von Beteiligten bzw. Beobachter:innen;[124] (2) die Fähigkeit des Akteurs einen Unterschied zu bewirken[125] und (3) die Einordnung als Zwischenglied oder Mittler, d.h. ob es zu einer Übersetzung, Modifizierung, Transformation etc. komme.[126] Das Konzept »Land« wird durch zahlreiche Perspektiven geprägt, welche anhand der ANT als performative Zuschreibungen bezeichnet werden können. Im Folgenden werden die Verknüpfungen, d.h. Assoziationen des Landes, nachverfolgt, um zu prüfen, ob das »Land« tatsächlich als Akteur bezeichnet werden könne:

(1) *Land – Bund:* In vielen Deutungen wird das Land in Relation zum Bund zwischen Gott und dem Volk Israel interpretiert. In DE wird das Land als »physisches Zentrum des Bundes« (DE 10) zwischen Gott und dem Volk Israel beschrieben, eine ähnliche Deskription findet sich bei *Novak*, der das Land als konkreten Ort der Bundesbeziehung mit Gott versteht.[127] In allen großen jüdischen Richtungen können Belege für eine Deutung der Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel als Treue Gottes zum Bund bzw. als Erfüllung der Landverheißungen an Abraham identifiziert werden. So interpretiert beispielsweise der orthodoxe Rabbiner *Korn* die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel als Beweis für die Lebendigkeit des alten Bundes.[128] Die konservative Erklärung EVE hebt die Bedeutung des Bundes hervor (vgl.

121 Latour, Eine neue Soziologie, 81.
122 Spallek, Tor zur Welt, 241.
123 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 123.
124 Vgl. Gertenbach/Laux, Aktualität, 128.
125 Vgl. Latour, Eine neue Soziologie, 226.
126 Vgl. ebd., 69–71.
127 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 98f.
128 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 149.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

EVE 31) und die reformjüdische Erklärung MP deutet die Rückkehr als eine Realisierung der Verheißung an Abraham (vgl. MP 1). Der jüdische Befreiungstheologe *Ellis* wiederum diagnostiziert eine mögliche Veränderung des Bundes zwischen Gott und dem Volk Israel aufgrund der inzwischen permanent gewordenen Besetzung Palästinas.[129]

Zusammenfassend zeigt sich also, dass das Land in vielen jüdischen Deutungen nicht ohne den Bund Gottes mit dem Volk Israel gedacht werden kann. Gerade die Kritik von *Ellis* verweist darauf, dass der Umgang mit dem Land Auswirkungen auf den Bund haben könne. In weiterer Folge bedeutet dies, dass die überschneidende Beanspruchung des geografischen Landes durch verschiedene Bevölkerungsgruppen und Religionsgemeinschaften auch Auswirkungen auf das Konzept »Land« selbst hat.

(2) *Land – Volk:* Die enge Verbindung zwischen Volk Israel und Land Israel wird immer wieder hervorgehoben.[130] So wird das Land bis heute als Teil jüdischer Identität verstanden: »The historical dream of return to the Land remained central to their Jewish identity as a people«[131], so die jüdische Wissenschaftlerin und Rabbinerin *Langer*. Diese explizite Bedeutung für das jüdische Leben unterstreichen insbesondere *A. Kook*, *Kaplan* und *Heschel*. Bei *A. Kook* hat das Land Israel selbst eine personale Dimension bzw. nimmt einen personifizierten Status ein. In Verknüpfung mit dem Volk Israel habe das Land sowohl gute als auch schlechte Phasen erlebt. Das Leben im Land Israel führe zur Partizipation an der göttlichen Heiligkeit selbst. Das Land nimmt also für ein jüdisches Leben, einen jüdischen Glauben und eine jüdische Identität einen sehr hohen Status ein.[132] Im Denken von *Kaplan* gibt das Land der jüdischen Zivilisation Sichtbarkeit und Greifbarkeit. Eine Verknüpfung wird zwischen dem Land sowie dem sozialen und spirituellen jüdischen Leben hergestellt.[133] Durch das Land wird Israel als Nation konstituiert.[134] Die kontinuierliche Existenz des Volkes Israel führt auch *Heschel* auf ihre Bindung zum Land Israel zurück,[135] denn ein volles jüdisches Leben würde nur das Land ermöglichen.[136]

(3) *Land – Staat:* In allen analysierten Dokumenten in *Teil II* des Dissertationsprojektes wird eine Verknüpfung zwischen »Land« und »Staat« gezogen. Beispielsweise schreibt die CCAR 1976 über die zahlreichen religiösen und ethischen Verknüpfungen zwischen Land und Staat Israel.[137] Die Autor:innen von DE wiederum sehen die

129 Vgl. Ellis, Jewish Theology, 232.
130 Vgl. beispielsweise BJR 177, DE 10, MP Vorwort und EVE 31.
131 Langer, Israel in Jewish Theologies, 51.
132 Vgl. Grözinger, Jüdisches Denken, 393.
133 Vgl. The Jewish Publication Society, Mordecai M. Kaplan, 186.
134 Vgl. ebd., 274.
135 Vgl. Heschel, Israel, 35f.
136 Vgl. ebd., 77.
137 Vgl. Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism, Art. 5.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im gelobten Land« (DE 10). In BJR wird die Rückkehr nach Eretz Yisrael mit dem Ort, an welchem ein souveräner jüdischer Staat entstanden ist, verknüpft (vgl. BJR 177). Gleichzeitig zeigt sich in den meisten Dokumenten ein Zögern, eine explizit *religiöse* Verknüpfung zwischen Land und Staat herzustellen (wie sie noch viel deutlicher in den Ansätzen des 20. Jahrhunderts gefunden werden kann).[138] Einzig EVE hebt die religiöse Bedeutung der Gründung des Staates im Land Israel hervor (vgl. EVE 31). Auch die aktuellen Autor:innen bleiben großteils zögerlich, die Verknüpfung zwischen Land und Staat Israel ausdrücklich herauszuarbeiten.

Daraus abgeleitet zeigt sich, dass das Konzept »Land« nicht ohne die direkte Verbindung mit dem Staat verstanden werden kann bzw. hier stetige Wechselwirkungen in den (Nicht-)Verknüpfungen zu finden sind. Der Staat Israel wird häufig als die konkrete politische Umsetzungsform[139] sowie auch als die Möglichkeit jüdischer Souveränität[140] betrachtet. Er habe besondere Bedeutung als ein Ort für ein sicheres Leben, als Schutzraum vor Antisemitismus[141] inne. Die Gründung eines jüdischen Staates werde als Widerlegung der augustinischen Doktrin der Heimatlosigkeit der Jüd:innen gesehen.[142]

(4) *Land – Palästinenser:innen*: Die Jüd:innen, die Ende des 19. sowie Anfang des 20. Jahrhunderts nach Palästina einwanderten, kamen keineswegs in das propagierte »Land ohne Volk«. Vielmehr war das Land besiedelt und hatte bereits arabische (und auch jüdische) Einwohner:innen.[143] Von Beginn des Zionismus an gab es das Land Israel nicht ohne das »Andere« dieses Raumes – die arabische Bevölkerung, die Palästinenser:innen. Die Verknüpfung des Landes mit seiner Bevölkerung wird nur in wenigen jüdischen Konzeptionen eindeutig thematisiert. Vielmehr wird die arabische Bevölkerung missachtet, negiert und ihre Zugehörigkeit zum Land abgesprochen. Gleichzeitig zeigen aber einige Ansätze, wie diejenigen von *Holo*[144] und *Rechtmann*[145], dass die Frage nach dem Zusammenleben mit der arabischen Bevölkerung

138 Vgl. die Zusammenfassung der Ansätze von *Soloveitchik*, *Kook* und *Heschel* in Teil II, Zwischenfazit I.

139 Vgl. Novak, Zionism and Judaism, 195f.

140 Vgl. beispielsweise BJR, MP, EVE sowie Korn, The Jewish Connection, 119–121; Beit-Halachmi, An Evolving Covenant.

141 Der Terrorangriff der Hamas am 7. Oktober 2023 hat diese These einerseits erschüttert, andererseits wird in den nachfolgenden Entwicklungen v.a. im weltweiten Anstieg von Antisemitismus erneut und erst recht der Staat Israel als einziger Schutz vor Antisemitismus betrachtet. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu den politisch-religiösen Entwicklungen nach dem 7. Oktober in Kapitel 3.3.3.

142 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 152.

143 Vgl. Krämer, A History of Palestine, 165f.

144 Vgl. Holo, Peering.

145 Vgl. Rechtmann, Letter.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesehen wird. Für ein säkulareres amerikanisches Judentum konstatiert *Ben-Ami*, dass die Bindung amerikanischer Jüd:innen zum Staat Israel auch an den Handlungen gegenüber der palästinensischen Bevölkerung gemessen werde.[146] Der jüdische Befreiungstheologe *Ellis* wiederum stellt fest, dass die Integrität des Staates Israel vom Umgang mit der palästinensischen Bevölkerung abhänge[147] und sieht eine Veränderung des Bundes und des jüdischen Volkes aufgrund der permanent gewordenen Besetzung Palästinas.[148]

Aus jüdischer Perspektive ist das Konzept »Land« nicht ohne die Assoziationen *Bund*, *Volk* bzw. *jüdische Identität*, *Staat* und eben nicht ohne das ANDERE dieses Raumes – die *Palästinenser:innen* – greifbar. Wie die Analyse in *Teil II* belegt, ist nicht jede Assoziation in jeder Deutung gleich auffindbar. Das Land kann aber mittels der ANT als Akteur-Netzwerk beschrieben werden:

(1) Im Rahmen der Arbeit hilft die ANT das »Land« nicht nur in einer konkreten örtlichen Lokalisierung zu sehen, sondern vielmehr gerade die damit verbundenen Bedeutungsdimensionen hervorzustreichen. Denn die zahlreichen Assoziationen verdeutlichen, dass das Konzept »Land« als ein Akteur-Netzwerk verstanden werden kann. Im Besonderen fasst der Begriff »Netzwerk« die Gesamtheit der Perspektiven zum Land Israel zusammen. Die verschiedenen Deutungen des Landes stellen die Assoziationen des Akteur-Netzwerkes dar, die dieses und sich gegenseitig beeinflussen und transformieren.

(2) Verbunden mit der Definition des Handlungsbegriffes in der ANT zeigt sich hier auch das Handlungspotential bzw. die *Agency* (verteilte Handlungsträgerschaft) des Landes. Das Akteur-Netzwerk »Land« macht einen konkreten Unterschied und transformiert die Bedeutungen, die es übermittelt. Das Land ist damit nicht nur ein Zwischenglied, sondern ein richtiger Mittler. Die ANT verhilft dazu, einen Perspektivenwechsel zur Sozialwelt einzunehmen.

(3) Darüber hinaus ermöglicht die Beschreibung des Landes als Akteur insbesondere die Verknüpfung »Land« und »Staat« herauszuarbeiten. Für die vorliegende Arbeit wird dadurch markiert, dass der *Staat* theologisch stets nur in Relation zum *Land* gedeutet werden kann. Denn die theologische Bedeutung des Staates wird über die religiösen Deutungen des Landes hergestellt.

146 Vgl. Ben-Ami, A New Voice, 114f.

147 Vgl. Ellis, Jewish Theology, 31.

148 Vgl. ebd., 232 sowie auch; Ellis, On the 30th, 288.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ZWISCHENFAZIT III: Neue Perspektiven auf Land und Staat Israel

Für diese Arbeit wurden in *Teil III* zwei unterschiedliche kulturwissenschaftliche bzw. soziologische Theorien eingeführt. Diese ermöglichen neue Blickwinkel auf und Reflexionsmöglichkeiten des Konzeptes »Land«. Somit wurde in *Kapitel 7* zuerst die Frage gestellt, ob und wie das Konzept »Land« als Raum beschrieben werden könne. Im Fokus des Kapitels stand dabei, inwieweit die unterschiedlichen Begriffe auf das Konzept »Land« und damit einhergehend den Staat angewandt werden können. Gerade der kulturwissenschaftliche Ansatz eines *spatial turns* eröffnet neue Bedeutungshorizonte, da darin der *Raum* selbst zu einer Analysekategorie wird. Als Resultat dieses Kapitels kann konstatiert werden, dass gerade in Hinblick auf das Verhältnis von Land und Staat unterschiedliche Raumkonzeptionen aufeinandertreffen. Insbesondere mit *Lefebvre* und *Certeau* kann die besondere Bedeutung der Akteur:innen hervorgehoben werden: Räume werden durch Akteur:innen erzeugt, beispielsweise so *Certeau,* durch die performative Zuschreibung durch Beteiligte oder Beobachter:innen. Besondere Bedeutung hat hierfür auch der Verweis auf die Raumfalle (*Lippuner/Lossau*), bei welcher die Gefahr der Vermischung von sozialem und physischem Raum thematisiert wird.

In *Kapitel 8* wurde die ANT als neue Reflexionsebene eingeführt und analysiert, inwiefern das Land selbst zu einem Akteur wird. Die ANT wird für diese Arbeit bedeutend, da sie zur Beschreibung interobjektiver Relationen herangezogen wird. Entscheidend ist dafür die Klärung der Intentionalität: Denn erst durch die performative Zuschreibung wird ein Aktant zu einem Akteur. In weiterer Folge kann gefragt werden, ob dieser einen Unterschied macht und ob es sich lediglich um ein Zwischenglied oder um einen Mittler handelt. Im Vordergrund der ANT stehen v.a. Beschreibungen, denn das verfrühte Erklären führe, so *Latour*, zu Verkürzungen. Anhand der vier bedeutendsten Assoziationslinien (1) Bund; (2) Volk bzw. jüdische Identität; (3) Staat und (4) Palästinenser:innen wurde schließlich nachgezeichnet, dass das Land als Akteur-Netzwerk bzw. als Mittler nach *Latour* bezeichnet werden kann.

Während also in *Kapitel 7* anschließend an den *spatial turn* das Land als Raum von Akteur:innen erschaffen wird, wurde in *Kapitel 8* mit Hilfe der ANT dargestellt, in-

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wiefern das Land selbst ein Akteur wird. Zu unterscheiden ist hierbei, dass in *Kapitel 7* davon ausgegangen wird »Akteur:innen« seien Menschen, d.h. in den Raumtheorien wird der Akteursbegriff der klassischen Soziologie angewandt. Die ANT erweitert den Akteursbegriff grundlegend: Hier ist es nicht mehr die alleinige menschliche Handlungsbeteiligung, sondern der Interaktionsbegriff selbst wird in Frage gestellt. Bereits der Begriff »agency« verweist darauf, da er die verteilte Handlungsbeteiligung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten betont.

Die Analyse des *Landes* zuerst als Raum (Kapitel 7) und dann als Akteur (Kapitel 8) verdeutlicht für die Weiterarbeit und Einarbeitung dieser kulturwissenschaftlichen Perspektiven und Erörterungen in die katholische Theologie folgende Punkte:[1]

- Das Konzept »Land« besteht nicht aus einer konkreten Perspektive, d.h. im Sprechen über das Land schwingen unterschiedliche Bedeutungsebenen mit. Teilweise ergänzen sich diese, andere widersprechen einander. Dies zeigt sich bereits in den jüdischen Perspektiven in *Teil II* sowie auch in den christlichen (westlichen und palästinensischen; *Teil I*) Deutungen des Landes.
- Anhand des *spatial turns* werden die unterschiedlichen Raumbegriffe, die im *Konzept Land* Anwendung finden, identifiziert. So können die Landverheißungen als ein relationales Raumkonzept eingeordnet werden: Die Verheißung des Landes an Abraham, Isaak und Jakob begründet u.a. den Bund zwischen Gott und dem Volk Israel: Die Landverheißungen konstituieren Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Die unterschiedlichen biblischen Grenzziehungen verweisen bereits auf die fehlende biblische Relevanz einer geographischen Festsetzung des *Landes*. Gleichzeitig kann mit Hilfe des *spatial turns* festgehalten werden, dass gerade das Verschwimmen von sozialen und physischen Grenzen in Raumauffassungen Problematiken hervorruft. Denn in Bezug auf das Land sowie den Staat sind es Akteur:innen, die diese konzeptionell (sowohl religiös als auch säkular) sowie politisch ausgestalten. Beispielhaft dafür kann das Dokument DE zitiert werden: »Als Angehörige einer biblisch begründeten Religion wissen Christen zu würdigen, daß Israel den Juden als physisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde.« (DE 10) Einerseits wird hier auf eine relationale Raumkonzeption verwiesen: Israel als Zentrum des Bundes. Gleichzeitig wird dies aber auch explizit physisch verankert, denn Israel wird zum physischen Zentrum des Bundes. Das relationale Konzept braucht einen »Lebensraum«, in welchem es selbst verankert ist und die Gläubigen leben können. In weiterer Konsequenz bedeutet

1 Für diese Arbeit werden vorrangig jüdische und christliche Perspektiven herangezogen. Eine weitere Bearbeitung und Einbindung insbesondere muslimischer Perspektiven wäre ein großes Desiderat, würde jedoch über den Rahmen einer Promotionsarbeit im jüdisch-katholischen Dialog hinausgehen.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies: Verschiedene Raumansätze verhelfen die unterschiedlichen relationalen und physischen Raumauffassungen, die in den Deutungen vorhanden sind, herauszuarbeiten (z.B. anhand der Raumbegriffe von *Lefebvre* oder *Certeau*; Kapitel 7.2.2).

- Mit Hilfe der ANT konnte aufgezeigt werden, dass das Land selbst zu einem Mittler wird. Das Konzept Land verwandelt sich, wird durch die Zuschreibungen transformiert. Allerdings offenbaren sich hier auch die Limitationen der ANT, da diese weniger von Konzepten als von konkreten Objekten ausgeht. Wie gerade u.a. mit Hilfe der unterschiedlichen Raumbegriffe gezeigt wurde, besteht das Land nicht als ein konkretes Objekt, sondern vielmehr als ein Konzept mit zahlreichen Verknüpfungen: Zur Beschreibung derer ist die ANT hilfreich, da diese auf das Beschreiben und Nachverfolgen von Assoziationen zielt. Gerade dadurch konnte explizit die Bedeutung der Linien Land – Bund; Land – Volk/Identität; Land – Staat; Land – Palästinenser:innen herausgearbeitet werden (Kapitel 8.2.3). Dies bedingt nun einer katholisch theologischen und dabei insbesondere fundamentaltheologischen Weiterarbeit.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vierter Teil | Skizzierung einer katholischen Theologie des Landes

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

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

1 Rutishauser, Theologische Gedanken, 149.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

9. Ein katholisch ekklesiologischer Blickwinkel

9.1 Die Bundestheologie als Bestandteil der katholischen Ekklesiologie

9.1.1 Das leitende semiotische Konzept: Der Bund

Eine Reihe an katholischen Dokumenten und Verlautbarungen in der Rezeption von NA heben die gewichtige Bedeutung des Topos *ungekündigter Bund* hervor. Bereits NA 4 betont, dass Bund, Gesetz, Gottesdienst und Verheißungen dem Volk Israel gehören. Die Analyse in Kapitel 2.2 hat gezeigt, dass der Topos des *ungekündigten Bundes* ein bedeutender Faktor für den Zugang der katholischen Kirche zum jüdisch-christlichen Dialog geworden ist. Erstmalig von *Johannes Paul II.* bei seiner Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland sowie die Rabbinerkonferenz im Jahr 1980 verkündet, wird er wiederholt aufgegriffen: beispielsweise im Katechismus der Katholischen Kirche ab 1993 (»[…] (d)er Alte Bund ist nie widerrufen worden.«[1]), im Schreiben »Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel«[2], sowie von G&C[3]. Theologisch bestehen dabei einige Leerstellen:

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

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

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

3 Beispielsweise G&C 35.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

5 Hoff, Gegen den Uhrzeigersinn, 124.

6 Vgl. ebd.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Bedeutend ist hier, dass explizit sowohl auf die Diaspora als auch auf das Land Israel Bezug genommen wird. Diaspora und Land[8] bilden konstituierende Stützen für das neue jüdische Leben – in welchem sich »Gottes ewiger Bund erneut« manifestierte. Entwicklungen in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen, künstlerischen, technischen, wirtschaftlichen und religiösen Bereichen spiegeln als »Segnungen für die Menschheit« (BJR 177f.) das jüdische Leben und damit die erneute Manifestation des ewigen Bundes wider. Nach der Shoah drückt sich der *ewige Bund* im jüdischen Leben in *Diaspora* und *Land Israel* aus.

(2) Eine klare Verortung des Bezuges Land und Bund[9] formuliert DE: »[…] daß Israel den Juden als physisches Zentrum des Bundes zwischen ihnen und Gott versprochen – und gegeben wurde.« (DE 10) Wie bereits auch in Kapitel 8 (Land als Akteur) gezeigt, kann die Verknüpfung zwischen Land und Bund hier klar gezogen werden: Das *Land* wird zum *physischen Zentrum des Bundes*.

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

---

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

(4) Auch im am 19. Oktober 2023 an *Franziskus* übergebenen Schreiben »Kishreinu – Our Bond«[10] des WJC[11] wird explizit die enge Verknüpfung zwischen Gott, Volk und Land Israel hervorgehoben:

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

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

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

---

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

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

12 World Jewish Congress, Kishreinu – Our Bond.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit *Kishreinu* kann weiterhin auf die Aktualität sowie die eindeutige Verknüpfung des Bezuges Bund – Land und jüdischer Identität hingewiesen werden. Einen umfassenden gemeinsamen jüdischen und christlichen Überblick zum Topos Bund ermöglicht auch das Projekt der Encyclopedia of Jewish-Christian Relations Online[13], in einem Artikel[14] von *Cunningham* und *Gregerman*. Es wird hervorgehoben, dass der Bund in jüdischer Perspektive als selbstverständlich angenommen worden sei und daher häufig auch nicht explizit diskutiert wurde: »Rabbis assume the existence of this covenantal relationship, and thus explicit discussions of the covenant are rare in the main Rabbinic texts (Talmudim, Midrashim). Their focus is on what is expected of those already in the covenant.«[15]

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

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

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

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

---

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

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

15 Ebd., o.S.

16 Siehe dazu das folgende Kapitel 9.1.2.

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

18 Hoff, Gegen den Uhrzeigersinn, 68.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

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

20 Ebd., 71f.

21 Deutsche Bischofskonferenz, Gott wirkt weiterhin, 198.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

23 Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Evangelische Theologie. Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft) (1974) 71–122, hier: 122. https://doi.org/10.14315/evth-1974-sh05.

24 Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 11.

25 Vgl. ebd., 30–40. *Gilich* liefert hier einen differenzierten Überblick über die Tradition des theologischen Metapherndiskurses. Zum theologischen Metapherndiskurs siehe auch seinen Überblick: Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 86–89.

26 Vgl. Stern, Josef, Metaphor and Philosophy of Language, in: Kelly, Michael (Hg.), Encyclopedia of aesthetics, New York 1998, 212–215, hier: 213.

27 Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor M., Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013, 287–304, hier: 288.

28 Delgado, Mariano/Sievernich, Michael, Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013, 15–32, hier: 23.

29 Ebd.

30 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, in: Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. [35]2008, 367–382.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

32 Ebd., 24.

33 Vgl. Gilich/Hoff, Metaphern, 289.

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

41 Derrida, Jacques, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: Derrida, Jacques (Hg.), Randgänge der Philosophie. Herausgegeben von Peter Engelmann, Wien ^{2}1988.

42 Vgl. Gilich, Die Verkörperung der Theologie.

43 Höftberger, Religiöse Tradition in Bewegung, 141.

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

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

46 Vgl. ebd.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

48 Ebd., 5.
49 Vgl. Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 157.
50 Ebd., 161.
51 Vgl. Lakoff/Johnson, Metaphors We Live By, 14.
52 Ebd., 15 (H.i.O.).
53 Ebd. (H.i.O.).
54 Ebd., 4 (H.i.O.).
55 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

56 Ebd., 10.

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

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

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

60 Ebd.

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

62 Vgl. ebd., 33f.

63 Gilich, Die Verkörperung der Theologie, 25.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

9.1.3 (Das Land) Israel als Zeichen

Eine metaphorologische Analyse des Konzeptes »Land« funktioniert jedoch nicht ohne die Bezugnahme auf die Verknüpfungen Land – Volk sowie Land – Staat. In der Fachliteratur wird daher sehr häufig auch weiterführend von »Israel« gesprochen, teilweise wird dabei differenziert, teilweise steht Israel metaphorisch für Land, Volk, Staat bzw. eine beliebige Verknüpfung dieser. Um zu einer weiteren Deutung von »Israel« zu kommen, wird in christlichen Ansätzen über Israel bzw. das Land auch im Rahmen einer Zeichenmetaphorik gesprochen. Eine mögliche Bedeutungserschließung von Volk, Land und Staat Israel versuchen mehrere katholische Ansätze über die Metaphorik »Israel als Zeichen« (Kapitel 2.1). Dabei wird »Israel« als strukturelle Metapher beispielsweise zu einem Zeichen für die Treue Gottes: Das metaphorische Konzept »Israel« wird durch das metaphorische Konzept der Bundestreue Gottes erläutert. Bereits sehr früh in der Rezeption von NA schreibt die französische Bischofskonferenz, die in ihrem Dokument »Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum« einen großen Fokus auf die Wahrnehmung und Achtung des gegenwärtigen jüdischen Selbstverständnisses[66] legt: »Die Kirche, die sich auf den Namen Jesu beruft und die durch Christus von ihren Anfängen an und für immer mit dem jüdischen Volk verbunden ist, erblickt in der durch die Jahrhunderte *ununterbrochen fortdauernden Existenz dieses Volkes* ein *Zeichen*, das sie in aller Wahrheit verstehen möchte.«[67]

---

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Der weitere Bezug zum Land wird, so wie in Kapitel 2.1 dargelegt, erst in der Erarbeitung einer katholischen Theologie des Landes durch einige katholischer Theologen aufgegriffen. Bereits im Jahr 1979 wird die Errichtung des Staates Israel vom Neutestamentler *Franz Mußner* als »*Zeichen der Hoffnung*, sowohl für Israel als auch für die Kirche«[70] bezeichnet, während der französische Philosoph *Jacques Maritain*[71] über den Staat schreibt, dies sei ein Staat wie jeder andere, aber die Rückkehr des jüdischen Volkes könne als »Wiedererfüllung der unwiderruflichen göttlichen Verheißung« und die Existenz des Staates als »Zeichen und Garantie«[72] dafür verstanden werden. Aktueller hat beispielsweise *Winkler* anschließend an DE konstatiert: »[…] in der katholischen Theologie könnte man sagen, das Land ist ein sichtbares Zeichen, ein Sakrament des Bundes und der Treue Gottes mit seinem Volk.«[73] Denn: »Für Israel ist das Land ein Zeichen der Treue Gottes und Unterpfand seines Bundes. Israel erfährt damit seine Erwählung und wird in die Pflicht genommen, Friede und Gerechtigkeit im Land zu üben.«[74] In ihren Interpretationen gehen *Feingold* und *Verhülsdonk* weiter: *Feingold* schlägt vor, die Rückkehr eines jüdischen Nationalstaa-

68 Ebd., 152.

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

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

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

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

73 Winkler, Theologische Haltung, 159.

74 Ebd., 161.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

---

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

76 Ebd.

77 Verhülsdonk, Land und Staat, 77.

78 Ebd.

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

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

81 Ebd.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dies verändert auch die Wahrnehmung von Israel. Nicht nur die Kirche, auch Israel verweist auf Gott. Denn »(m)it Israel wird *in der Kirche* ein Ort *außerhalb ihrer* erfasst. Die Kirche kann ohne Israel nicht verstehen, was sie ist, weil sie sich selbst und ihre theologische Grammatik *in Israel* verorten muss – auch in dem Maße, in dem sie diese transformiert und überschreitet.«[83] Auch für *Rutishauser* ist die Landfrage ganz klar in der Ekklesiologie einzuordnen, denn »(d)ie Kirche stösst auf das Judentum, wenn sie über sich selbst als Volk Gottes nachdenkt. Der Zugang zur Landfrage soll daher über das Verständnis von Kirche und Judentum erfolgen, die sich je als ›Volk Gottes‹ bezeichnen.«[84] Damit muss ekklesiologisch ein Zugang zur Frage nach der Bedeutung Israels (als Volk Israel, als Land Israel und darüber hinaus aufgrund der gedeuteten Verknüpfungen[85] auch zum Staat Israel) gefunden werden.

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

---

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

84 Rutishauser, Theologische Gedanken, 148.

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

86 Vgl. Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u.a. ^{4}2005, 172.

87 Ebd., 176.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

90 Ebd.

91 Vgl. Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. [4]2022, 736.

92 Ebd., 737.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

In Hinblick auf das Zeichen »Land Israel« bietet sich die Einführung eines pragmatischen Zeichenbegriffs an. *Hans-Joachim Höhn* erarbeitet in seinem neuen Gesamtentwurf zur Systematischen Theologie eine Erweiterung des Zeichenbegriffes nach *Charles W. Morris*[102]. Dabei ergänzt er die ursprüngliche Dreistelligkeit der Zeichenrelationen[103] um die Deiktik als eine vierte Relation.[104] *Höhn* unterscheidet zwischen den vier semiotischen Dimensionen Deiktik (auf Deutbares zeigen), Semantik (Deutbares bezeichnen), Pragmatik (Deutungen handhaben) sowie Syntaktik (Deutungsregeln regulieren).[105] Innerhalb der *Deiktik* deutet das

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

97 Vgl. ebd., 17.

98 Vgl. Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte. Mit einem Nachwort des Herausgebers, Frankfurt a.M. ^{9}2019, §258.

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

100 Ebd., 15.

101 Ebd.

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

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

104 Vgl. Höhn, Gottes Wort, 88.

105 Vgl. ebd., 89.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Die Verwendung von Zeichen ist abhängig vom Kontext ihres Einsatzes und ihres Gebrauches, ist also stets in intersubjektive Beziehungen eingebettet.[109] Erst durch performative Sprechakte[110] werden Tatsachen geschaffen: indem z.B. das »Land Israel« auf den politischen »Staat Israel« bezogen bzw. nicht bezogen wird (*Pragmatik*). Die vierte semiotische Dimension der *Syntaktik* verweist auf die Notwendigkeit eines regulierenden Deutungssystems:

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

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

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

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

109 Vgl. Höhn, Gottes Wort, 95.

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

111 Ebd., 98.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Drittens wird hier auch noch kurz auf die Diskussion in den deutschen evangelischen Kirchen verwiesen. Denn bereits 1980 beschreibt der rheinländische Synodalbeschluss »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«[114] die Errichtung des Staates Israel als ein »Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk«: Diese Formulierung[115] findet sich als einer von vier Gründen für die notwendige neue Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum. Damit wird erstmalig die Gründung des Staates Israel durch ein kirchliches Gremium theologisch qualifiziert. Die Verwendung des Begriffes »Zeichen« folgt hierbei *Karl Barth*. *Barth*[116] vollzieht in seiner 1942 geschriebenen »Erwählungslehre« innerhalb seiner *Kirchlichen Dogmatik* eine neue Israeltheologie. Die Gemeinde Gottes sei nicht einfach mit der Kirche gleichzusetzen, sondern vielmehr ein Zusammenschluss aus Volk Israel und Kirche. Jedoch bleibt auch *Barth* in den folgenden Jahren weiter der in der damaligen Zeit traditionellen antijüdischen Theologie verhaftet, wenn er Israel als das »seiner göttlichen Erwählung sich widersetzende Volk der Juden«[117] bezeichnet, welches seine Bestimmung darin habe »der Spiegel des Gerichts zu sein«[118]. Die Gründung des Staates Israel führt zu einem theologischen Umdenken *Barths*, so *Kickel*: *Barth* habe

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

112 Ebd.

113 Vgl. ebd., 98f.

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

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

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

117 Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. 2. Halbband, Zürich ^{4}1959, 219.

118 Ebd., 227.

119 Kickel, Das gelobte Land, 186.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

120 Vgl. Wengst, Was geht Christinnen.

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

122 Ebd.

123 Ebd.

124 Ebd.

125 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

9.2.1.1 Erste Schlussfolgerungen

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

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

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

128 Vgl. ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Eine aktuelle katholische Theologie des Landes hat dabei stets im Bewusstsein historischer wie gegenwärtiger Entwicklungen zu stehen. Einerseits ist dies *erstens* der geschichtliche Hintergrund, die lange Zeit vorherrschende Spiritualisierung des Landes[131] sowie Deutung des Christentums als das neue Israel (Substitutionslehre[132]). Die christliche Theologie lehrte, dass Gott die Jüd:innen vertrieben habe, weil sie Jesus nicht als den erwarteten Messias akzeptiert hatten (»immer wandernder Jude«[133]). Bereits eine exegetische Analyse der Evangeliumstexte verweist

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

---

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

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

135 Ebd.

136 Ansorge, Das christliche Konzept, 139.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

139 Ebd., 265.

140 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

9.2.1.2 Die Zeit als kritischer Reflexionsbaustein

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

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

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

142 Hoff, Eine Theologie des Vermissens, 268.

143 Bachmann-Medick, Cultural Turns, 285.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Kategorien der Zeit, sondern die des Raumes, die unsere jetzige Epoche bestimmen.[144] Allerdings identifiziert *Foucault* den Faktor Zeit als eines seiner wesentlichen Merkmale einer *Heterotopie*: *Heterotopien*, so *Foucault*, beinhalten sehr häufig einen Bruch der Zeit: eine *Heterochronie*.[145] In der bisherigen Analyse konnte das Land mit *Foucault* als eine *Heterotopie*, als ein realer Ort aber gleichsam auch als ein Gegenort, ein anderer Ort, verstanden werden (Kapitel 7.2.2). Gewisse Ereignisse können aber auch einen Bruch der Zeit konstituieren, der jedoch auch je nach Perspektive unterschiedlich gelesen werden kann: Beispielsweise kann als ein Bruch das Jahr 1948, die Staatsgründung Israels, genannt werden. Die Existenz des Staates Israel transformiert das Konzept »Land«. Es gibt nun einen politischen Staat Israel, der sich als jüdisch und demokratisch versteht. Aus palästinensischer Perspektive wird dieser Bruch als *Nakba*, als eine bis heute anhaltende Katastrophe, gelesen. Als erneuter Bruch kann das Jahr 1967 bestimmt werden. Der Krieg (Sechs-Tage-Krieg) bedingt eine veränderte Innen- und Außenwahrnehmung des Staates Israel selbst.[146] Der Staat Israel wird international als Besatzungsmacht eingeordnet. Gleichzeitig führt der israelische Sieg zu einer innerisraelischen Veränderung der Wahrnehmung des Staates Israel und dem Beginn der nationalreligiösen Siedlerbewegung.[147] Der 7. Oktober 2023 begründet ebenso einen möglichen weiteren Bruch[148]: Die Terrorattacke der Hamas auf israelische Orte und Kibbuzim und die fehlende Verteidigung führt *erstens* dazu, dass es zur Frage kommt, ob der Staat den sicheren Lebensraum für Jüd:innen konstituieren kann. *Zweitens* zeigt der folgende mediale Diskurs um den Israel-Gaza Krieg ab dem 7. Oktober 2023, dass sich Jüd:innen weltweit zum Staat Israel verhalten müssen, unabhängig davon, ob sie einen persönlichen Bezug dazu haben oder nicht. Damit werden Jüd:innen in der

144 Vgl. ebd.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

150 Hoff, Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie, 444.

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

152 Vgl. ebd., 7.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Während die Heiligkeit der Zeit von Gott abgeleitet werde, könne die Heiligkeit des Landes Israel von der Heiligkeit des Volkes Israel konkludiert werden. Erst durch dieses werde also das Land Israel heilig.[154] Nicht nur das Land Israel, sondern viel mehr noch der Sabbat[155] wird hier als zentrales jüdisches Identitätsmerkmal verstanden. So kann beispielsweise der jüdische Charakter des Staates Israel auch durch die Befolgung des jüdischen Festkalenders, die Kennzeichnung des Sabbats als Ruhetag, hervorgehoben werden. Die Bedeutung der Zeit als Identitätsmarker[156] erweist sich ebenfalls in den unterschiedlichen Zeitrechnungen der drei abrahamitischen Religionsgemeinschaften.

9.2.2 Eine Relektüre der Theology of Belonging

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

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

153 Ebd., 10.

154 Vgl. ebd., 65.

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

156 Die Verknüpfung von Zeit und Macht bearbeitet beispielsweise das Buch von *Christopher Clark*, der untersucht, inwiefern und wie Machthaber und Regime eigene Konzepte von Geschichtlichkeit und Zeit als Grundlage der Durchsetzung und Legitimation von Macht- und Herrschaftsinteressen, verwenden: Clark, Christopher, Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten, München [5]2018.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

158 Ebd., 262 (H.i.O.).
159 Vgl. ebd., 263f.
160 Vgl. ebd., 264–272.
161 Vgl. ebd., 272.
162 Vgl. ebd., 274–278.
163 Vgl. ebd., 277.
164 O.A., The First Alexandria Declaration of the Religious Leaders of the Holy Land. Alexandria, January 21, 2002. Verfügbar unter: https://www.rabbidavidrosen.net/wp-content/uploads/2016/03/Alexandria-Declaration.pdf (13.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

167 Ebd., 19.

168 Beispielweise Wild, Petra, Apartheid und ethnische Säuberung in Palästina. Der zionistische Siedlerkolonialismus in Wort und Tat, Wien ²2013; vgl. hierzu auch das akademische Feld der »Settler Colonialism Studies« in Bezug auf Israel/Palästina: Sabbagh-Khoury, Areej, Tracing Settler Colonialism: A Genealogy of a Paradigm in the Sociology of Knowledge Production in Israel, in: Politics & Society 50 (1) (2022) 44–83; https://doi.org/10.1177/0032329221999906; sowie Svirsky, Marcelo, The Israeli elephant in the settler-colonial room, in: Postcolonial Studies 26 (4) (2023) 508–524. https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2080153.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

In jedem dieser Narrative wird auch ein neues räumliches Konzept des *Landes* konstituiert. Es sind die diversen Akteur:innen, die immer wieder neue Raumkonzepte bilden: Räume, die einander auch überschneiden sowie das Konzept des *Landes* transformieren. Anhand der vielfältigen Verknüpfungen des Landes in ANT-Perspektive kann das Bedeutungsgeflecht aufgezeigt werden. Insbesondere sind dies die jeweiligen Anderen – die palästinensischen Muslim:innen und Christ:innen, die religiösen und säkularen Jüd:innen, die Drus:innen sowie andere Bevölkerungsgruppen im Land. Eine *Theology of Belonging* setzt bei der eigenen religiösen Gemeinschaft an und fragt nach dem Verhältnis zum Land, zu den anderen Religionsgemeinschaften. Als erster Schritt muss jede dieser Verknüpfungen in der eigenen Tradition aufgearbeitet werden. Im zweiten Schritt plädiert eine *Theology of Belonging* für eine Akzeptanz bzw. Anerkennung[170] der Selbstidentität der Anderen: de facto bedeutet dies die Ambiguität unterschiedlicher Raumkonzepte auszuhalten. Möglich ist dies, kann hier im Besonderen mit Verweis auf die Perspektive des *spatial turns* festgehalten werden, solange Räume als relationale Konzepte verstanden werden, die nicht durch eine politische Grenzziehung fixiert werden. Gerade um die Ambiguität unterschiedlicher Konzepte des Raumes *Land* aushalten zu können, benötigt dies das Prinzip der »Interreligiösen Gastfreundschaft«: das übereinander und voneinander lernen, die persönliche Begegnung. Eine *Theology of Belonging* geht für *Pawlikowski* vom Prinzip der »Indigenität« (»indigenousness«) aller Menschen der drei religiösen Gemeinschaften im Land aus. Jede Gruppierung habe etwas Positives zur Identität und religiösen Erfahrung der anderen Gemeinschaften beizutragen.[171] Denn die gebildeten Raumkonzepte sind nicht voneinander abgegrenzt, sondern beeinflussen einander: auf der Ebene des Lebensraumes, aber auch auf der Ebene eines Glaubensraumes. Dazu *Hoff*:

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

169 Vgl. Pawlikowski, Theology of Belonging, 263.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

173 Pawlikowski, Theology of Belonging, 276.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10. Die Frage der Anerkennung im Dialog

10.1 Einführung in den Begriff der »Anerkennung«

10.1.1 Zur Relevanz des Begriffes »Anerkennung«

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

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

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

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

3 Ebd.

4 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

Von jüdischer Seite wird einerseits die Anerkennung der Bedeutung von Land und Staat Israel durch den katholischen Gesprächspartner gefordert, andererseits aber geht es noch grundlegender um die Anerkennung des jüdischen Dialogpartners als solchem. Der Begriff der »Anerkennung« ist in geläufigen akademischen Definitionen oft sehr eng mit dem Begriff der »Identität« verbunden[8] und bietet sich als möglicher Terminus für ein weiterführendes Verständnis der Frage nach Land und Staat im Dialog an. Daher muss in Folge grundsätzlich geklärt werden, was (1) unter Anerkennung verstanden werden kann, (2) was Anerkennung im (theologischen) Dialog bedeutet und (3) was und inwiefern eine theologische Anerkennung des Landes und auch Staates Israel für die katholische Kirche möglich ist und beinhalten kann.

---

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

6 Ebd.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10.1.2 Der Anerkennungsbegriff bei Axel Honneth

Der Begriff »Anerkennung«[9] ist in den unterschiedlichsten akademischen Disziplinen ein zentraler Schlüsselbegriff für die Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft. Für die vorliegende Arbeit ist jedoch insbesondere eine sozialphilosophische Deutung wesentlich: »*Sozialphilosophisch* wird Anerkennung als sozialer Prozess verstanden, in dem sowohl die Entwicklung von Identität und gesellschaftlichem Bewusstsein als auch die gesellschaftliche Integration von Individuen entschieden wird.«[10] Als die bekannteste und geläufigste sozialphilosophische Theorie der Anerkennung gilt heute die Habilitationsarbeit »Kampf um Anerkennung«[11] von *Axel Honneth* sowie spätere weiterführende Arbeiten[12] von ihm.[13] Mit der 1992 publizierten Arbeit »Kampf um Anerkennung« habe *Honneth* den Begriff der Anerkennung sowohl für den philosophischen als auch den gesellschaftspolitischen Diskurs neu fruchtbar gemacht.[14]

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

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

9 In der Umgangssprache wird von »Anerkennung« als Einsicht, als Würdigung und Lob, offizielle Gültigkeitserklärung und als Billigung und Zustimmung gesprochen. Vgl. dazu Meyer, Thomas, Semantik des deutschen Begriffs »Anerkennung«, in: Siep, Ludwig/Ikäheimo, Heikki/Quante, Michael (Hg.), Handbuch Anerkennung, Wiesbaden 2021, 3–10, hier: 5–8. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19558-8_1.

10 Nothdurft, Anerkennung, 110 (H.i.O.).

11 Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. [10]2018.

12 Vgl. beispielsweise Honneth, Axel, Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin 2010; sowie Honneth, Axel, Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte, Berlin 2018.

13 Vgl. z.B. Frischmann, Bärbel, Philosophie der Anerkennung, in: Flocke, Vera/Schoneville, Holger (Hg.), Differenz und Dialog. Anerkennung als Strategie der Konfliktbewältigung?, Berlin 2007, 15–35, hier: 29.

14 Vgl. Seidel, Stefan, Für eine Kultur der Anerkennung. Beiträge und Hemmnisse der Religion, Würzburg 2018, 25.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

15 Honneth, Kampf um Anerkennung, 11.
16 Ebd., 7.
17 Vgl. ebd., 14–19; 29–31.
18 Ebd., 45.
19 Ebd., 63.
20 Ebd., 64.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

21 Vgl. ebd.

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

23 Honneth, Kampf um Anerkennung, 154.

24 Ebd., 173.

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

26 Ebd.

27 Honneth, Kampf um Anerkennung, 177.

28 Vgl. Seidel, Kultur der Anerkennung, 29.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

29 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 63.
30 Ebd., 64 (H.i.O.).
31 Vgl. ebd.
32 Honneth, Kampf um Anerkennung, 199.
33 Vgl. ebd., 201–204.
34 Seidel, Kultur der Anerkennung, 30.
35 Honneth, Kampf um Anerkennung, 206.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

36 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 50.
37 Vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung, 212–225.
38 Ebd., 219f.
39 Ebd., 220.
40 Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 66.
41 Vgl. Honneth, Kampf um Anerkennung, 218.
42 Frischmann, Philosophie der Anerkennung, 32.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

10.1.3 Der Begriff der Anerkennung im (theologischen) Dialog

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

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

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

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

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

45 Ebd., 271.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

48 Vgl. ebd., 241f.

49 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 106.

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

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

52 Vgl. Seidel, Kultur der Anerkennung, 156.

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

54 Vgl. Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung, 113.

55 Ebd., 111.

56 Ebd., 114.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

10.2 Anerkennung von Land und Staat im Dialog

Eine Anerkennung, teilweise auch eine theologische Anerkennung, von Land und auch Staat Israel werden jüdischerseits[61] im jüdisch-katholischen Dialog gefordert. Innerhalb der katholischen Theologie gibt es bereits Ansätze, die von einer theologischen Anerkennung Israels sprechen, so beispielsweise das Plädoyer von *D'Costa* für eine theologische Anerkennung mit Einschränkungen.[62] *D'Costa* bezieht dies auch auf den Staat Israel, jedoch im Sinne des »jüdische(n) Volk(es), das im Land lebt, und

57 Ebd.

58 Knapp, Theologie und philosophische Anerkennungsform, 345.

59 Vgl. Seidel, Kultur der Anerkennung, 173.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Erstens zeigt sich, dass eine Anerkennung der Bedeutung des Landes Israel für das Judentum von Seiten der katholischen Kirche durchaus bereits gegeben ist. Hierbei handelt es sich keineswegs um eine rechtliche Anerkennung, sondern vielmehr um eine Anerkennung auf der Ebene der sozialen Wertschätzung. Bereits die *Hinweise* 1985 hielten fest: »Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung [an das Land, J.K.] zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist.«[64] Die Bedeutung des Landes Israel für das Judentum wird aus katholischer Perspektive sowohl lehramtlich als auch in der theologischen Fachliteratur[65] bestätigt.

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

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

63 Ebd., 392.

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

65 Siehe dazu das Kapitel zum Forschungsstand: Kapitel 2.1.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

Drittens kann nun festgehalten werden, dass eine *theologische* Anerkennung des Staates eine höchst umstrittene Fragestellung aus katholischer Perspektive darstellt. Erneut muss hier differenziert werden: Eine völkerrechtliche Anerkennung des Staates Israel erfolgt durch den Hl. Stuhl im Jahr 1993.[69] Für den Vatikan existiert bei der Frage nach einer Anerkennung Israels stets die Verknüpfung zur Situation der Palästinenser:innen: Bereits 1975 betont *Paul VI.*, als er das Recht auf einen Staat Israel bestätigt, auch die palästinensischen Hoffnungen[70]; und *Johannes Paul II.* hebt in *Redemptionis anno* die Verbindung von jüdischem und palästinensischem Volk zur Region hervor.[71] So folgt nach dem Grundlagenvertrag des Hl.

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

68 Ebd.

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stuhls mit Israel 1993 im Jahr 2000 eine Vereinbarung mit der PLO[72], und im Jahr 2015 wird schließlich offiziell ein Staat Palästina anerkannt.[73] Zusammenfassend anerkennt also der Hl. Stuhl auf rechtlicher Ebene sowohl einen Staat Israel als auch einen Staat Palästina.

Die Frage nach einer *theologischen Anerkennung* des Staates Israel wird aufgrund der jüdischen Deutungen des Landes und Staates Israels relevant. Jüdische Perspektiven auf die Frage nach der Bedeutung von Land und Staat Israel sind sehr divers: Es gibt unterschiedlichste Deutungen, in denen der Staat Israel verschiedenste Geltung innehat, und diverse Verknüpfungen zwischen Land und Staat Israel gezogen bzw. auch nicht gezogen werden (Teil II). Für die katholische Kirche gibt es mit den *Hinweisen* eine klare Stellungnahme zum Staat Israel: »Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft.«[74] Innerhalb der katholischen Theologie haben sich jedoch auch einzelne Ansätze entwickelt, die nicht nur nach einer theologischen Bedeutung des *Landes* Israel fragen, sondern auch des *Staates* Israel. So stellt bereits *Kenny* (1993) explizit die Möglichkeit einer *theologischen* Anerkennung des Staates innerhalb der katholischen Theologie zur Diskussion[75] und fasst zentrale Ansätze der 70er und 80er Jahre u.a. von *Johannes Oesterreicher*[76], *Alan*

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

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

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

75 Vgl. Kenny, Catholics, 66–80.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Davies[77], *Charlotte Klein*[78], *Kurt Hruby*[79] und *Eugene Fisher*[80] zusammen. Der Fokus der Ansätze liegt auf der religiösen Bedeutung der Existenz eines Staates Israel für das Judentum. Auch aktuelle Ansätze beschäftigen sich mit der Frage nach der Bedeutung des Staates Israel und inwiefern dieser theologisch gedeutet werden kann, so beispielsweise *Verhülsdonk*, *Hoff* oder insbesonder *D'Costa* (Kapitel 2.1.2).

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

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

D'Costa betont hier, dass *Ratzinger* eine ganz bestimmte Perspektive ablehne[82] – und zwar »ein(en) jüdische(n) Glaubensstaat, der sich als die theologische und politische Erfüllung der Verheißungen ansehen würde«. Grundsätzlich sei dies aufgrund verschiedenster Gründe aus katholisch theologischer Perspektive gut nachvollziehbar. Judentum und Christentum trenne ein unterschiedliches Verständnis der Erfüllung der Verheißungen – aus katholischer Sichtweise werde die Erfüllung mit Jesus Christus gesehen. Allerdings beinhalten die wenigsten der im Rahmen dieser Arbeit analysierten jüdischen Deutungen des Landes und Staates Israels eine solche klare Zuschneidung der Bedeutung auf die »theologische und politische Erfüllung der Verheißungen«. D.h. andere mögliche jüdische Deutungen werden hier von *Ratzinger* nicht angesprochen und damit auch nicht explizit verneint. In Bezug auf die Frage nach der Anerkennung ist insbesondere der nächste Abschnitt von *Ratzingers* Artikel interessant:

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

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

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

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

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

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

82 Vgl. D'Costa, Plädoyer, 396.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

---

83 Ratzinger, Joseph | Benedikt XVI., Gnade und Berufung, 401.
84 D'Costa, Plädoyer, 396.
85 Ebd.
86 Ratzinger, Joseph | Benedikt XVI., Gnade und Berufung, 401.
87 Ebd.
88 Vgl. D'Costa, Plädoyer, 397.
89 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

90 Vgl. ebd., 394.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fazit: Kriteriologie für eine katholische »Theologie des Landes«

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rade daher wurden der *spatial turn* und die ANT als interdisziplinäre Reflexionsbausteine eingeführt (Teil III). Abschließend wurde nach der spezifischen Bedeutung einer Theologie des Landes für eine katholische Theologie gefragt (Teil IV). Leitendes Konzept dafür ist der Bund Gottes mit dem Volk Israel, denn seit *Johannes Paul II.* wird der Bund zwischen Gott und dem Volk Israel als »nie gekündigt« betrachtet. Auf theologischer Ebene ist die Weiterentwicklung der theologischen Konsequenz des *ungekündigten Bundes* ein Desiderat. Diese Arbeit nimmt sich diesem in Hinblick auf das Land Israel an und skizziert daher nun abschließend zentrale Leitlinien[1] für eine katholische Theologie des Landes:

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

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

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

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

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

3 Französische Bischofskonferenz, Haltung, 152.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Das Land kann also im Rahmen der ANT als Akteur bzw. als Akteur-Netzwerk[5] beschrieben werden (Kapitel 8.2.3). Damit ist es nicht nur reines Objekt der Interpretation, sondern hat selbst *agency* (Handlungsträgerschaft). *Latour* bezeichnet Akteure daher auch als Mittler (Kapitel 8.1.2): Das Land selbst macht einen Unterschied und transformiert Bedeutungszuschreibungen zu »Israel«. Mit Hilfe der ANT kann hervorgehoben werden, dass das Land selbst ein dynamisches Konzept begründet, d.h. das Land Israel ist ein Konzept, welches sich performativ immer weiter entwickelt.

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

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

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

7 Vgl. Ahrens/Hoff, Geschwister, 26.

8 Vgl. Korn, The Jewish Connection, 152.

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

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

11 Vgl. Rutishauser, Versuche, 85.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anhang

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abkürzungsverzeichnis

Zeitschriften werden angegeben nach: Redaktion der RGG (Hg.), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG[4], Stuttgart 2007 oder falls in RGG4 nicht angegeben nach: Schwertner, Siegfried M., IATG[3] – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston [3]2014. Die verwendeten Abkürzungen werden auch im hier vorliegenden Abkürzungsverzeichnis zusammengefasst:

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AHC	Arab Higher Committee
Art.	Artikel
ANT	Akteur-Netzwerk-Theorie
ARZA	Association of Reform Zionists of America
AT	Altes Testament
BDS	Boycott, Divestment and Sanctions
BJR	»Between Jerusalem and Rome«
CBS	Israel's Central Bureau of Statistics
CCAR	Central Conference of American Rabbis
CER	Conference of European Rabbis/Europäische Rabbinerkonferenz
ChiSt	Chicago Studies
CrossCur	Cross Currents
DE	»Dabru Emet«
DV	»Dei verbum«
EG	»Evangelii Gaudium«
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ENS	»Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft«
EVE	»Emet Ve'Emunah«

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

G&C	»Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (2015)
Hebr.	Hebräisch
HerKorr	Herder Korrespondenz
Hg.	Herausgeber:in
Hinweise	»Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche«
H.i.O.	Hervorhebung im Original
HThR	Harvard Theological Review
HZ	Historische Zeitschrift
ICCJ	International Council of Christians and Jews
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift Communio
JES	Journal of Ecumenical Studies
J.K.	Julia Kuhn
JMJS	Journal of Modern Jewish Studies
JPSt	Journal of Palestine Studies
JTS	Jewish Theological Seminary of America
katholisch	römisch-katholisch
KDD	»Kol Dodi Dofek«
KuI	Kirche und Israel
LG	»Lumen gentium«
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Mgr.	Monsignore (päpstlicher Ehrentitel)
MoTh	Modern Theology
MP	Reform Judaism & Zionism: A Cetenary Platform. The Miami Platform (1997)
MThSt	Marburger theologische Studien
NA	»Nostra aetate«
NS	Nationalsozialismus
NT	Neues Testament
Kommission	Kommission der religiösen Beziehungen zum Judentum
ÖR	Ökumenische Rundschau

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ORD	Orthodoxe Rabbinerkonferenz in Deutschland
o.A.	ohne Autorenangabe
o.O.	ohne Ortsangabe
o.S.	ohne Seitenangabe
PaThSt	Paderborner Theologische Studien
PLO	Palästinensische Befreiungsorganisation (»Palestine Liberation Organization«)
PolT	Political Theology
RA	Rabbinical Assembly
RCA	Rabbinical Council of America/Rabbinischer Rat von Amerika
Richtlinien	»Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ›Nostra aetate‹, Artikel 4«
SCJR	Studies in Christian-Jewish Relations
SIDA	Scripta Instituti Donneriani Aboensi
SPRJ	»A Statement of Principles for Reform Judaism«
TDW	»To Do the Will of Our Father in Heaven«
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThRv	Theologische Revue
Trad.	Tradition. A Journal Of Orthodox Jewish Thought
UEK	Union Evangelischer Kirchen
UN	Vereinte Nationen
UNSCOP	United Nation Special Committee on Palestine
VELKD	Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland
WJC	World Jewish Congress
WZO	World Zionist Organization
ZdK	Zentralkommitee der deutschen Katholiken
ZfBeg	Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
ZPT	Zeitschrift für Pädagogik und Theologie

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur- und Quellenverzeichnis

Jüdische Dokumente und Schreiben

American Conference of Cantors u.a., Joint Reform Movement Statement on the 70th Anniversary of the Establishment of the State of Israel 2018. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/70th-anniversary-of-the-establishment-of-the-state-of-israel/ (12.02.2026).

Central Conference of American Rabbis, A Statement of Principles for Reform Judaism 1999. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-statement-principles-reform-judaism/ (12.02.2026).

Central Conference of American Rabbis, Commentary on the Principles for Reform Judaism 2004. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-commentary-principles-reform-judaism/ (12.02.2026).

Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism & Zionism: A Centenary Platform. The Miami Platform 1997. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-zionism-centenary-platform/ (10.02.2026).

Central Conference of American Rabbis, Reform Judaism: A Centenary Perspective 1976. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-reform-judaism-centenary-perspective/ (12.02.2026).

Central Conference of American Rabbis, The Guiding Principles of Reform Judaism. The Colombus Platform 1937. Verfügbar unter: https://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism/ (07.02.2026).

Erklärung orthodoxer Rabbiner, Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen, 3. Dezember 2015, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 170–175.

Konferenz Europäischer Rabbiner/Oberrabbinat des Staates Israel/Amerikanischer Rabbinerverband, Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra aetate, 31. August 2017, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 176–192.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

National Jewish Scholars Project, Dabru emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum vom 10. September 2000, in: Kampling/Weinrich (Hg.), Dabru emet, 9–12.

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

Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, Offener Brief der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland an den Vatikan, Kardinal Kurt Koch, zu der jüngsten Veröffentlichung »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).

The Conference of European Rabbis/The Rabbinical Council of America, Between Jerusalem and Rome. The Shared Universal and the Respected Particular. Reflections on 50 Years of Nostra aetate 2017. Verfügbar unter: https://www.jcrelations.net/article/between-jerusalem-and-rome-kll-ofrt-bin-iroshlim-lromi.pdf (12.02.2026).

The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah. Statement of Principles of Conservative Judaism, o.O. [2]1990.

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

Katholische Dokumente, Schriften und Ansprachen

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_sinagoga.html (07.02.2026).

Deutsche Bischofskonferenz, »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), »Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes«, 193–202.

Die Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen vom März 1967, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 117–122.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, in: Rahner/Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 123–197.

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate«, in: Rahner/Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 355–359.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diözese Albany, Richtlinien für katholisch-jüdische Beziehungen von 1970 (Auszug), in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 135–141.

Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«, in: Rahner/Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium, 367–382.

Erzdiözese New York/Diözese Rockville Centre/Diözese Brooklyn, Richtlinien für die Förderung katholisch-jüdischer Beziehungen vom 18. November 1969, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 123–133.

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

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).

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).

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-fuer-den-frieden-im-heiligen-land.html (10.02.2026).

Französische Bischofskonferenz, »Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum. Pastorale Handreichungen« vom 16. April 1973, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 149–156.

Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 74–77.

Johannes Paul II., Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 106–111.

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

Johannes Paul II., Vergebungsbitte am 26. März 2000 an der Westmauer in Jerusalem, in: Henrix/Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 161.

Johannes XXIII., Audienz einer Delegation von »United Jewish Appeal: Jewish Study Mission« am 17. Oktober 1960 (Auszug), in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum.

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, Oldenbourg 2005.

Katholisches Bibelwerk (Hg.), Die Bibel. Einheitsübersetzung, Stuttgart 2016.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von »Nostra aetate« (Nr. 4) 2015. Verfügbar unter: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_alt/presse_2015/Vatikandokument-50-Jahre-Nostra-aetate.pdf (07.02.2026).

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 92–103.

Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Artikel 4 vom 1. Dezember 1974, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 48–53.

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«, 70–84.

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).

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/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 164–170.

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).

Pastoralkonzil der Niederländischen Kirchenprovinz, Revidierte Empfehlungen zum Bericht »Das Verhältnis zwischen Juden und Christen« vom 8. April 1970, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 134f.

Synode der Erzdiözese Cincinnati, Dokument über ökumenische und interreligiöse Beziehungen vom Oktober 1971 (Auszug), in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 143–149.

Synode der Erzdiözese Wien, Erklärung vom 23. Oktober 1970, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 141–143.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Evangelische Dokumente

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

Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland, Synodalbeschluß »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden« vom 11. Januar 1980, in: Rendtorff/Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 593–596.

Jüdisch-christliche Dokumente

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).

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).

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

Forschungsliteratur und Quellentexte

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).

Abelson, Kassel, Foreword – A Personal View, in: The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah, 4–6.

Afridi, Mehnaz M., Muslim Ties to the Land. Knotted Controversies and Potential Path toward Cooperation, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 86–105.

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

Ahrens, Jehoschua, Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden), Berlin 2020.

Ahrens, Jehoschua/Hofmann, Norbert J., Geschwister auf einer gemeinsamen Suche. Aktuelle Chancen und Herausforderungen im jüdisch-katholischen Gespräch, Ostfildern 2021.

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

Ahrens, Jehoschua, Katholizismus und jüdische Orthodoxie – Einführung in eine komplexe Beziehung, in: Folger/Ahrens (Hg.), Rabbiner im Gespräch, 11–40.

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

Altmeyer, Stefan, Ist das alles? Die Dinge theologisch denken mit Bruno Latour, in: Bogner/Schüßler/Bauer (Hg.), Gott, Gaia, 29–46. https://doi.org/10.1515/9783839458693-003.

Altmeyer, Stefan, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: ZPT 66 (4) (2014) 349–357. https://doi.org/10.1515/zpt-2014-0407.

Altmeyer, Stefan/Baaden, Julia/Menne, Andreas, Übersetzen im Religionsunterricht. Von Bruno Latour und Jürgen Habermas zu einer Didaktik der Leichten Sprache, in: Van Oorschot, Frederike/Ziermann, Simone (Hg.), Theologie in Übersetzung? Religiöse Sprache und Kommunikation in heterogenen Kontexten, Leipzig 2019, 143–159.

Ansorge, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt. Politische, religiöse und theologische Dimensionen, Stuttgart 2010.

Ansorge, Dirk, Das christliche Konzept der »terra sancta« und der Staat Israel – theologische und politische Aspekte, in: Ansorge (Hg.), Der Nahostkonflikt, 137–169.

Ansorge, Dirk, Does a Catholic Theology of Sacraments Help to Achieve an Affirmative Approach to the State of Israel?, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 145–165. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.12.

Ansorge, Dirk, Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum, in: Augustin, George/Schaller, Christian/Śledziewski, Sławomir (Hg.), Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Für Gerhard Kardinal Müller, Freiburg i.Br. 2017, 115–152.

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

Asseburg, Muriel/Busse, Jan, Der Nahostkonflikt. Geschichten, Positionen, Perspektiven, München [5]2023.

Assman, Aleida, Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006. https://doi.org/10.17104/9783406622625.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Ateek, Naim, The Earth is the Lord's. Land, Theology, and the Bible, in: Munayer/Loden (Hg.), The Land cries out, 174–180.

Awad, Alex, A Palestinian Theology of the Land, in: Munayer/Loden (Hg.), The Land cries out, 200–216.

Bachmann-Medick, Doris, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek bei Hamburg [6]2018.

Balfour, Arthur J., Brief an Lord Rothschild (1917), in: Timm (Hg.), 100 Dokumente, 23.

Barack Fishman, Sylvia, The Way Into the Varieties of Jewishness, Woodstock [2]2009, 136–138.

Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. 2. Halbband, Zürich [4]1959.

Battenberg, Friedrich, Das Europäische Zeitalter der Juden. Von 1650 bis 1945 (2), Darmstadt [2]2000.

Bauer, Christian, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau, in: Bauer, Christian/Hölzl, Michael (Hg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 181–216.

Bechmann, Ulrike, Die Auslegung biblischer Landverheißungen. Ein Beispiel für die Ambivalenz kontextueller Theologien, in: Ansorge (Hg.), Der Nahostkonflikt, 54–85.

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

Beit-Halachmi, Rachel S., An Evolving Covenant. Renewing the Liberal Commitment to a Jewish Democratic State, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Belliger, Andréa/Krieger, David J. (Hg.), ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006.

Belliger, Andréa/Krieger, David J., Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Belliger/Krieger (Hg.), ANThology, 13–50.

Ben-Ami, Jeremy, A New Voice for Israel. Fighting for the Survival of the Jewish Nation, New York 2011.

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 [2]2008, 58f.

Ben-Johanan, Karma, Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II, Cambridge/London 2022. https://doi.org/10.4159/9780674276352.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

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

Ben-Shmuel, Ambreen T., An Overview of the Israeli-Palestinian Conflict, in: Munayer/Loden (Hg.), The Land cries out, 1–39.

Bergmann, Sigurd, Theology in its Spatial Turn. Space, Place and Built Environments Challenging and Changing the Images of God, in: Religion Compass 1 (3) (2007) 353–379. https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00025.x.

Bernardy, Jörg/Klimpe, Hanna, Michel de Certeau: Kunst des Handelns, in: Eckardt(Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, 173–186. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_11.

Beuttler, Ulrich, Gott und Raum – Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen/Oakville, CT 2010. https://doi.org/10.13109/9783666564000.

Beuttler, Ulrich, Gottes räumliche Präsenz. Eine systematisch-theologische Neukonzeption aus phänomenologischen Raumbegriffen, in: Karl/Winter (Hg.), Gott im Raum?!, 79–94.

Beyrich, Tilman, Theosphären. Raum als Thema der Theologie, Leipzig 2011.

Beyrich, Tilman, »Gottes eigene Räumlichkeit«. Eine Bilanz nach dem Spatial Turn, in: Gruber, Judith (Hg.), Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Frankfurt a.M. 2013, 65–84.

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

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

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. https://doi.org/10.3224/peripherie.v40i3-4.12.

Bogner, Daniel/Schüßler, Michael/Bauer, Christian (Hg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, Bielefeld 2021. https://doi.org/10.1515/9783839458693.

Bongardt, Michael, Kommentar. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: Kampling/Weinrich (Hg.), Dabru emet, 94–102.

Borges, Jorge L., The Aleph, in: Borges, Jorge L. (Hg.), The Aleph and Other Stories. 1933–1969, New York 1971, 3–17.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i.Br. [4]2022.

Bourdieu, Pierre, Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Wentz, Martin (Hg.), Stadt-Räume, Frankfurt a.M./New York 1991, 25–34.

Boys, Mary C. (Hg.), Seeing Judaism Anew. Christianity's Sacred Obligation, Lanham u.a. 2005. https://doi.org/10.5771/9781461635956.

Boys, Mary C., The Covenant in Contemporary Ecclesial Documents, in: Korn/Pawlikowski (Hg.), Two Faiths, One Covenant?, 81–110.

Boys, Mary C., The Enduring Covenant, in: Boys (Hg.), Seeing Judaism Anew, 17–25. https://doi.org/10.5040/9798881816063.ch-2.

Braun, Christina von/Brumlik, Micha (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, Köln/Weimar/Wien 2018.

Braun, Christina von, Die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft, in: Braun/Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, 15–58.

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

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

Bremer, Thomas/Wernsmann, Maria (Hg.), Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch, Freiburg i.Br. 2014.

Brenner, Michael, Geschichte des Zionismus, München [4]2016.

Brocke, Edna, Kommentar. Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren, in: Kampling/Weinrich (Hg.), Dabru emet, 103–112.

Brofsky, Mali, The Enduring Vision of *Kol Dodi Dofek*, in: Trad. 39 (3) (2006) 21–26.

Brumlik, Micha, Postkolonialer Antisemitismus? Achille Mbembe, die palästinensische BDS-Bewegung und andere Aufreger, Hamburg [2]2022.

Brumlik, Micha, Zionismus/Antizionismus/Postzionismus, in: Braun/Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, 371–383.

Brumlik, Micha, Zionistischer Messianismus des Jerusalemer Rabbiners Abraham Isaak HaCohen Kook, in: Eppler, Wilhelm (Hg.), Fundamentalismus als religionspädagogische Herausforderung, Göttingen 2015, 73–84. https://doi.org/10.14220/9783737004190.73.

Brünner, Gisela, Metaphern für Sprache und Kommunikation in Alltag und Wissenschaft, in: Diskussion Deutsch 18 (1987) 100–119.

Buber, Martin, Zionism and »Zionism«. From *A Land of Two Peoples* (May 1948), in: Shatz (Hg.), Prophets Outcast, 56–59.

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).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Butler, Judith, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. [17]2014.

Butler, Judith, Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism, New York 2012.

Callon, Michel/Latour, Bruno, Die Demontage des großen Leviathans. Wie Akteure die Makrostruktur der Realität bestimmen und Soziologen ihnen dabei helfen, in: Belliger/Krieger (Hg.), ANThology, 75–101.

Callon, Michel/Latour, Bruno, Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So?, in: Knorr, Karin/Cicourel, Cetina, Advances in Social Theory and Methodology, London 1981. Verfügbar unter: https://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/09-LEVIATHAN-GB.pdf (13.02.2026).

Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld [2]2015.

Certeau, Michel de, Kunst des Handelns, Berlin 1988.

Clark, Christopher, Von Zeit und Macht. Herrschaft und Geschichtsbild vom Großen Kurfürsten bis zu den Nationalsozialisten, München [5]2018.

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

Cohen, Asher/Susser, Bernard, Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel, in: Israel Affairs 15 (1) (2009) 52–65. https://doi.org/10.1080/13537120802574229.

Cohn Eskenazi, Tamara/Vos, J. Cornelis de, The Land in the Hebrew Bible, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 3–20.

Collings, Rania Al Qass/Kassis, Rifat O./Raheb, Mitri (Hg.), Palestinian Christians in the West Bank. Fact, Figures and Trends, o. O. [2]2012.

Collins, Harry M./Yearley, Steven, Epistemological Chicken, in: Pickering, Andrew (Hg.), Science as Practice and Culture, London 1992, 301–326.

Cunningham, Philip A. u.a. (Hg.), Christ Jesus and the Jewish People Today. New Explorations of Theological Interrelationships, Grand Rapids/Cambridge 2011.

Cunningham, Philip A., Maxims for Mutuality. Principles for Catholic Theology, Education, and Preaching about Jews and Judaism, Mahwah, NJ 2022.

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

Cunningham, Philip A./Hofmann, Norbert J./Sievers, Joseph (Hg.), The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome, New York 2007. https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.001.0001.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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

Cunningham, Philip A., Toward a Catholic Theology of the Centrality of the Land of Israel for Jewish Covenantal Life, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 303–334.

Cunningham, Philip A./Gregerman, Adam, Covenant, in: Kampling (Hg.), Encyclopedia, o.S.

Cunningham, Philip A./Langer, Ruth/Svartvik, Jesper, Preface: The History of the Promise, Land, and Hope Project, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, IX-XVI.

Cunningham, Philip A./Pollefeyt, Didier, The Triune One, the Incarnate Logos, and Israel's Covenantal Life, in: Cunningham u.a. (Hg.), Christ Jesus, 183–201.

D'Costa, Gavin, Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II, Oxford 2019. https://doi.org/10.1093/oso/9780198830207.001.0001.

D'Costa, Gavin/Shapiro, Faydra L. (Hg.), Contemporary Catholic Approaches to the People, Land, and State of Israel, Washington, D.C. 2022. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.

D'Costa, Gavin, Plädoyer für ein katholisch-theologisches Bekenntnis zu Israel, in: Kinzer/Schumacher/Tück, (Hg.), Jesus der Messias Israels?, 385–400. https://doi.org/10.5771/9783451829703-387.

D'Costa, Gavin, The Catholic Church and »Israel/Palestine«. The Jewish People, the Land, Nation, and State, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 122–144. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.11.

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/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, XV-XXIII.

Dan, Joseph, Rav Kooks Stellung im zeitgenössischen jüdischen Denken, in: Kook, Abraham I. (Hg.), Die Lichter der Tora/Orot HaTora. Hg. von Eveline Goodman-Thau und Christoph Schulte, Berlin/Boston 1995, 125–133. https://doi.org/10.1515/9783050069838-015.

Davids, Stanley M./Englander, Lawrence A. (Hg.), The Fragile Dialogue. New Voices of Liberal Zionism, New York 2018.

Davids, Stanley M., Prologue. »Without a Vision, a People Will Perish«, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Delgado, Mariano/Sievernich, Michael (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute, Freiburg i.Br. 2013.

Delgado, Mariano/Sievernich, Michael, Zur Rezeption und Interpretation des Konzils der Metaphern, in: Delgado/Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern, 15–32.

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

Derrida, Jacques, Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text, in: Derrida, Jacques (Hg.), Randgänge der Philosophie. Herausgegeben von Peter Engelmann, Wien ^{2}1988.

Di Segni, Riccardo, Progress and Issues of the Dialogue from a Jewish Viewpoint, in: Cunningham/Hofmann/Sievers (Hg.), The Catholic Church, 12–22. https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.003.0002.

Dietzsch, Ina, Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Heimerdinger, Timo/Tauschek, Markus (Hg.), Kulturtheoretisch argumentieren. Ein Arbeitsbuch, Münster/New York 2020, 77–99.

Diner, Dan, Israel in Palästina. Über Tausch und Gewalt im Vorderen Orient, Königstein im Taunus 1980.

Don-Yehiya, Eliezer, Orthodox Jewry in Israel and North America, in: Israel Studies 10 (1) (2005) 157–187. https://doi.org/10.2979/ISR.2005.10.1.157.

Dorff, Elliot N., Modern Conservative Judaism. Evolving thought and practice, Lincoln 2018. https://doi.org/10.2307/j.ctt22zmb4x.

Döring, Jörg/Thielmann, Tristan (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld ^{2}2009.

Driesch, Wolfgang, Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischen Perspektiven, in: Ansorge (Hg.), Der Nahostkonflikt, 184–196.

Dünne, Jörg/Günzel, Stephan (Hg.), Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2006.

Eckardt, Franz (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, Wiesbaden 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2.

Ellis, Marc H., Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holocaust and Israeli Power, New York 1990.

Ellis, Marc H., Toward a Jewish Theology of Liberation. The Challenge of the 21st Century, Waco, Texas USA 2004.

Ellis, Marc H., Am Ende der (ethischen) jüdischen Geschichte. Anmerkungen zum Ursprung und der Ausbreitung des jüdischen prophetischen Prinzips, in: Segbers, Franz/Wiesgickl, Simon (Hg.), »Diese Wirtschaft tötet«. Papst Franziskus. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg 2015, 105–115.

Ellis, Marc H., On the 30th Anniversary of a Jewish Theology of Liberation, in: Winkler, Ulrich/Boerger, Christian/Klenk, Joel (Hg.), Von Peripherien und Zentren,

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mächten und Gewalten. Jersualemer Ansätze für eine postkoloniale Theologie, Münster 2021, 283–290.

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. Verfügbar unter: https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/antisemitismus-rassismus-und-gesellschaftlicher-zusammenhalt (10.02.2026).

Failing, Wolf-Eckhart, »In den *Trümmern* des Tempels«. Symbolischer Raum und Heimatbedürfnis als Thema der Praktischen Theologie. Eine Annäherung, in: PolT 86 (1997) 375–391.

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

Feingold, Lawrence, The Return to the Land of Israel as an Eschatological Sign in the Light of Romans 11, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 3–20. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.5.

Feinstein, Edward/Kushner, Harold, Discussion 2: On the Legacy of Mordecai Kaplan, in: Feinstein, Edward (Hg.), Jews and Judaism in the 21st century. Human Responsibility, the Presence of God and the Future of the Covenant, Woodstock ^{3}2013, 99–105.

Feldbauer, Julia, Theologische Anerkennung des Staates Israel? Eine Positionsbestimmung der Römisch-Katholischen Kirche im jüdisch-katholischen Dialog. Unv. Diplomarbeit, Universität Salzburg 2021.

Flores, Alexander, Das Land der Verheißung aus muslimischer Sicht, in: Ansorge (Hg.), Der Nahostkonflikt, 170–183.

Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.), Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI., Berlin 2021.

Foucault, Michel, Von anderen Räumen (1967), in: Dünne/Günzel (Hg.), Raumtheorie, 317–329.

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

Frischmann, Bärbel, Philosophie der Anerkennung, in: Flocke, Vera/Schoneville, Holger (Hg.), Differenz und Dialog. Anerkennung als Strategie der Konfliktbewältigung?, Berlin 2007, 15–35.

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. https://doi.org/10.30965/9783657769711_013.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Füssel, Marian, Tote Orte und gelebte Räume. Zur Raumtheorie von Michel de Certeau S. J., in: Historical Social Research 38 (3) (2013) 22–39.

Füssel, Marian/Neu, Tim, Reassembling the Past?! Zur Einführung, in: Füssel, Marian/Neu, Tim (Hg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft, Paderborn 2021, 1–25. https://doi.org/10.30965/9783657781416_002.

Gans, Chaim, Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism. Notre Dame Philosophical Reviews. Verfügbar unter: https://ndpr.nd.edu/reviews/parting-ways-jewishness-and-the-critique-of-zionism/ (12.02.2026).

Generalversammlung der Vereinten Nationen, 194 (III). Palästina. Zwischenbericht des Vermittlers der Vereinten Nationen (11. Dezember 1948). Verfügbar unter: https://www.un.org/german/sites/default/files/2024-09/ar194-iii.pdf (12.02.2026).

Gertenbach, Lars/Laux, Henning, Zur Aktualität von Bruno Latour. Einführung in sein Werk, Wiesbaden 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-531-18895-9.

Gilich, Benedikt, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011.

Gilich, Benedikt/Hoff, Gregor M., Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus, in: Delgado/Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern, 287–304.

Giuliani, Massimo, The Shoah as a Shadow upon and a Stimulus to Jewish-Christian Dialogue, in: Cunningham/Hofmann/Sievers (Hg.), The Catholic Church, 54–70. https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.003.0006.

Goldman, Eliezer, Introduction (1991), in: Leibowitz, Yeshayahu (Hg.), Judaism, Human Values, and the Jewish State. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge, London ^{3}1995, vii-xxxiv.

Goodman, Daniel Ross, From Confrontation to Cooperation. The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue, in: HThR 114 (4) (2021) 536–560. https://doi.org/10.1017/S0017816021000286

Gordis, Robert, Introduction: The Commission, the Statement, the Movement, in: The Jewish Theological Seminary of America u.a. (Hg.), Emet Ve'Emunah, 9–16.

Gordon, Liran S./Ohana, David, Restorative Utopias. The Settlers and the Bible, in: MoTh 36 (4) (2020) 719–742. https://doi.org/10.1111/moth.12541

Gräb, Wilhelm, Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013. https://doi.org/10.13109/9783666624278.

Gräbe, Uwe, Kontextuelle palästinensische Theologie. Streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch, Erlangen 1999.

Gronover, Matthias, Präsenz im Religionsunterricht – mit Bruno Latour an der Seite, in: Bogner/Schüßler/Bauer (Hg.), Gott, Gaia, 261–279. https://doi.org/10.1515/9783839458693-011.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Grözinger, Karl E., Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Zionismus und Schoah (4), Frankfurt a.M./New York 2015.

Grözinger, Karl E., Jüdisches Denken. Theologie. Philosophie. Mystik. Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert (5), Frankfurt a.M./New York 2019, 574–582.

Gruber, Judith, Die Orte und Wege theologischer Erkenntnis. Eine Kartographierung der Rezeptionsgeschichte von De Locis Theologicis mit der Raumtheorie Michel de Certeaus, in: Bauer, Christian/Sorace, Marco A. (Hg.), Gott anders wo? Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau, Ostfildern 2019, 225–250.

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.

Günzel, Stephan, Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2010. https://doi.org/10.1007/978-3-476-05326-8.

Günzel, Stephan, Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld ^{3}2020.

Günzel, Stephan, Raum – Topographie – Topologie, in: Günzel, Stephan (Hg.), Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften, Bielefeld 2007, 13–29. https://doi.org/10.1515/9783839407103-001.

Gutting, Gary, Foucault. A Very Short Introduction, New York 2005. https://doi.org/10.1093/actrade/9780192805577.001.0001.

Habermas, Jürgen, Statt eines Vorworts, in: Friedländer u.a. (Hg.), Ein Verbrechen ohne Namen, 9–13.

Hard, Gerhard, Der Spatial Turn, von der Geographie her beobachtet, in: Döring/Thielmann (Hg.), Spatial Turn, 263–315. https://doi.org/10.1515/9783839406830-011.

Hartl, Johannes, Metaphorische Theologie. Grammatik, Pragmatik und Wahrheitsgehalt religiöser Sprache, Berlin 2008.

Harvey, Warren Z., Rabbi Reines on the Conquest of Canaan and Zionism, in: Berthelot, Katell/David, Joseph/Hirshman, Marc (Hg.), The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought, New York/Oxford 2014, 386–398. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199959808.003.0017.

Heiliger Stuhl/Staat Israel, Grundlagenvertrag vom 30. Dezember 1993, in: Henrix/Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum, 80–85.

Heller, Dagmar, Anerkennung – Dimensionen eines Schlüsselbegriffs der Ökumene, in: Bremer/Wernsman (Hg.), Ökumene – überdacht, 262–273.

Henrix, Hans H., Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum, Berlin 2019.

Henrix, Hans H./Kraus, Wolfgang (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 bis 2000 (II), Paderborn 2001.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Henrix, Hans H., Christentum und Judentum in Neuzeit und Gegenwart – Ökumenische und fundamentaltheologische Perspektiven, in: Müller/Förster (Hg.), Augustinus, 173–203.

Herzl, Theodor, Altneuland: Roman. Herausgegeben von Rosa Goldberg und Fanny Seelig. Neuausgabe der Auflage von 1902, Haifa ^{2}1962.

Herzl, Theodor, Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Zürich 1997.

Heschel, Abraham J., Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Neukirchen-Vluyn 1990.

Heschel, Abraham J., Israel. Echo der Ewigkeit, Neukirchen-Vluyn 1988.

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

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

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.

Hoff, Gregor M., Ein anderer Atheismus. Spiritualität ohne Gott?, Kevelaer 2015.

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

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

Hoff, Gregor M., Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Der theologische Raum der Gründe (II/1), Stuttgart 2021.

Hoff, Gregor M., Performative Theologie. Studien zur fundamentaltheologischen Theoriebildung, Stuttgart 2022. https://doi.org/10.17433/978-3-17-041651-2.

Hoff, Gregor M., Eine Theologie des Vermissens. Skizze einer topologischen Erkenntnistheorie, in: Delgado, Mariano/Hoff, Gregor M./Riße, Günter (Hg.), Das Christentum in der Religionsgeschichte. Perspektiven für das 21. Jahrhundert. FS für Hans Waldenfels, Fribourg/Stuttgart 2011, 257–275.

Hoff, Gregor M., Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour, hg. v. Daniel Bogner/Michael Schüßler/Christian Bauer., in: ThRv 118 (2022) 1–5. Verfügbar unter: https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/thrv/article/view/3856/3911 (13.02.2026).

Hoff, Gregor M., Identität in Beziehung – zur theologischen Transformation des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Folger/Ahrens (Hg.), Rabbiner im Gespräch, 164–171.

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

herder.de/communio/gesellschaft/zu-den-leerstellen-im-brief-des-papstes-an-die-juden-wer-juden-angreift-greift-auch-uns-an/ (10.02.2026).

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

Höhn, Hans-Joachim, Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie, Würzburg 2020.

Holo, Joshua, Peering into the Nationalist Mirror, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Holtschneider, Hannah, »Redet die Wahrheit« (Dabru Emet) – Zur Zukunft des christlich- jüdischen Dialogs, in: Orientierung 68 (13/14) (2004) 1–15.

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

Holy See/State of Palestine, Comprehensive Agreement between the Holy See and the State of Palestine, in: AAS 108 (2) (2016) 168–185. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2016/acta-febbraio2016.pdf (13.02.2026).

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.

Honneth, Axel, Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte, Berlin 2018.

Honneth, Axel, Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin 2010.

Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M. ^{10}2018.

Hoppe, Thomas, Theologisch gefordert – realpolitisch eine Illusion? Versöhnung zwischen Israelis und Palästinensern, in: Ansorge (Hg.), Der Nahostkonflikt, 301–316.

Hoyningen-Huene, Paul, Paradigma/Paradigmenwechsel, in: Reinalter, Helmut/Brenner, Peter J. (Hg.), Lexikon der Geisteswissenschaft. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen, Wien/Köln/Weimar 2011, 602–609. https://doi.org/10.7767/boehlau.9783205790099.602.

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

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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).

Isaac, Munther, Reading the Old Testament in the Palestinian Church Today. A Case Study of Joshua 6, in: Munayer/Loden (Hg.), The Land cries out, 217–233.

Jameson, Fredric, Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism, Durham [3]1992.

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.

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

Jooß, Elisabeth, Raum. Eine theologische Interpretation, Gütersloh 2005.

Jooß, Elisabeth, Theologie, in: Günzel, Stephan (Hg.), Raumwissenschaften, Frankfurt a.M. 2009, 386–399.

Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Evangelische Theologie. Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft) (1974) 71–122. https://doi.org/10.14315/evth-1974-sh05.

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

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

Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003.

Kampling, Rainer, Gott – sein Weg ist untadelig (Ps 18,30). Ein katholischer Blick auf DABRU EMET, in: Kampling/Weinrich (Hg.), Dabru emet, 43–54.

Kampling, Rainer/Weinrich, Michael, Vorwort, in: Kampling/Weinrich (Hg.), Dabru emet, 7f.

Kaplan, Lawrence J., Time, history, space, and place: Abraham Joshua Heschel on the religious significance of the Land of Israel, in: JMJS 17 (4) (2018) 496–504. https://doi.org/10.1080/14725886.2018.1513187.

Kaplan, Mordecai, A New Zionism, New York 1955.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Karl, Katharina/Winter, Stephan (Hg.), Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven, Münster 2021.

Kasper, Walter Kardinal, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg i. Br. ^{2}2011.

Kaufmann, Uri, Die moderne zionistische Bewegung und das »Land Israel« (1897–1966), in: Ansorge (Hg.), Der Nahostkonflikt, 15–28.

Kenny, Anthony, Catholics, Jews and the State of Israel, New York/Mahwah, NJ 1993.

Khader, Jamal, Christian Jewish Dialogue in Palestine/Israel – A Different Dialogue, in: Khoury/Zimmer-Winkel (Hg.), Christian Theology, 169–181.

Khader, Jamal, Christian-Jewish Relations from a Christian Palestinian Perspective, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 234–250. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.16.

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

Khader, Jamal, Theology of the Land. A Christian Palestinian Perspective, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 63–85.

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

Khoury, Rafiq/Zimmer-Winkel, Rainer (Hg.), Christian Theology in the Palestinian Context, Berlin 2019.

Khoury, Rafiq, Palestinian Contexual Theology. A general survey, in: Khoury/Zimmer-Winkel (Hg.), Christian Theology, 9–22.

Kickel, Walter, Das gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht, München 1984.

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

Kinzer, Mark S./Schumacher Thomas/Tück, Jan-Heiner (Hg.), Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch, Freiburg i. Br. 2023. https://doi.org/10.5771/9783451829703.

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

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

Kneer, Georg, Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.), Handbuch Soziologische Theorien, Wiesbaden 2009, 19–37. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91600-2_2.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kook, Abraham I., Orot. The Original 1920 Version. English Edition. Introduction, Translation and Notes by Bezalel Naor, New Milford/Jerusalem 2015.

Kopp, Matthias, Für eine Zweistaatenlösung 2.0. Perspektiven im Nahostkonflikt, in: HerKorr 78 (1) (2024) 20–22.

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. https://doi.org/10.5771/9781461667902.

Korn, Eugene, The Jewish Connection to Israel, the Promised Land. A Brief Introduction for Christians, Woodstock 2008.

Krahmer, Alexander, Edward W. Soja: Thirdspace, in: Eckardt (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, 47–68. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_4.

Krajewski, Stanislaw, Abraham Joshua Heschel and the Declaration *Dabru Emet*, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 154–166. https://doi.org/10.1353/sho.0.0029.

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

Krauss, Simcha, *Kol Dodi Dofek*: Fifty Years Later, in: Trad. 39 (3) (2006) 38–46.

Kreichauf, René, Michel Foucault. Raum als relationales Mittel zum Verständnis und zur Produktion von Macht, in: Eckardt (Hg.), Schlüsselwerke der Stadtforschung, 411–433. https://doi.org/10.1007/978-3-658-10438-2_24.

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

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.

Kuhn, Thomas S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. [24]2014.

Kurath, Monika/Bürgin, Reto (Hg.), Planung ist unsichtbar. Stadtplanung zwischen relationaler Designtheorie und Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2019. https://doi.org/10.1515/9783839448533.

Kuschel, Karl-Josef, Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, Ostfildern 2011.

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

Lakoff, George/Johnson, Mark, Philosophy in the Flesh. The embodied Mind and its Challenge to Western Thought, New York 1999.

Landau, Yehezkel, Israel. An Echo of Eternity, by Abraham Joshua Heschel., in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 205–211. https://doi.org/10.1353/sho.0.0032.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Langer, Ruth, Israel in Jewish Theologies. A Schematic Overview, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 43–62.

Laras, Giuseppe, Jewish Perspectives on Christianity, in: Cunningham/Hofmann/Sievers (Hg.), The Catholic Church, 23–28. https://doi.org/10.5422/fso/9780823228058.003.0003.

Lassander, Mika/Ingman, Peik, Exploring the social without a separate domain for religion: on actor-network theory and religion, in: SIDA (24) (2012) 201–217; https://doi.org/10.30674/scripta.67427.

Latour, Bruno, Das terrestrische Manifest, Berlin [4]2020.

Latour, Bruno, Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft, Frankfurt a.M. [5]2019.

Latour, Bruno, Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen, Berlin 2014. https://doi.org/10.3196/219458451467454.

Latour, Bruno, Jubilieren. Über religiöse Rede, Berlin 2016.

Latour, Bruno, Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory, New York 2005. https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001.

Latour, Bruno, From Realpolitik to Dingpolitik or. How to Make Things Public, in: Latour, Bruno/Weibel, Peter (Hg.), Making Things Public. Atmosphere of Democracy, Karlsruhe/Cambridge 2005, 14–41.

Latour, Bruno, Über den Rückruf der ANT, in: Belliger/Krieger (Hg.), ANThology, 561–571.

Lederman, Shmuel, Parting Ways Too Soon: Arendt contra Butler on Zionism, in: The European Legacy 25 (3) (2020) 248–265. https://doi.org/10.1080/10848770.2020.1741262.

Lefebvre, Henri, La production de l'espace, Paris 1974. https://doi.org/10.3406/homso.1974.1855.

Lefebvre, Henri, The Production of Space, Oxford/Cambridge 1991.

Lefebvre, Henri, Die Produktion des Raums, in: Dünne/Günzel (Hg.), Raumtheorie, 330–342.

Leibowitz, Yeshayahu (Hg.), Judaism, Human Values, and the Jewish State. Edited by Eliezer Goldman, Cambridge, London [3]1995

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

Lippuner, Roland/Lossau, Julia, In der Raumfalle. Eine Kritik des spatial turn in den Sozialwissenschaften, in: Mein, Georg/Rieger-Ladich, Markus (Hg.), Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien, Bielefeld 2004, 47–63. https://doi.org/10.1515/9783839402160-003.

Löw, Martina, Raumsoziologie, Frankfurt a.M. [9]2017.

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).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.

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).

Mbembe, Achille, Politik der Feindschaft, Berlin 2017.

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

McGarry, Michael, The Land of Israel in the Cauldron of the Middle East. A Challenge to Christian-Jewish Relations, in: Boys (Hg.), Seeing Judaism Anew, 213–224. https://doi.org/10.5040/9798881816063.ch-18.

Mead, George H., Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1973.

Mead, George H., Gesammelte Aufsätze. Hg. von Hans Joas (1), Frankfurt a.M. 1980.

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.

Messerschmidt, Astrid, Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte, Frankfurt a.M. 2009.

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

Meyer, Michael M., Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum, Wien/Köln/Weimar 2000.

Meyer, Michael A., Religiöse Strömungen im Judentum, in: Braun/Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, 277–288.

Meyer, Thomas, Semantik des deutschen Begriffs »Anerkennung«, in: Siep, Ludwig/Ikäheimo, Heikki/Quante, Michael (Hg.), Handbuch Anerkennung, Wiesbaden 2021, 3–10. https://doi.org/10.1007/978-3-658-19558-8_1.

Middell, Matthias, Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft, in: Döring/Thielmann (Hg.), Spatial Turn, 103–123. https://doi.org/10.1515/9783839406830-004.

Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München ^{3}1987.

Moore, Donald J., Heschel on Israel, in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies 26 (1) (2007) 112–130. https://doi.org/10.1353/sho.0.0006.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

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

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.

Müller, Christof/Förster, Guntram (Hg.), Augustinus – Christentum – Judentum. Ausgewählte Stationen einer Problemgeschichte. Beiträge des 13. Würzburger Augustinus-Studientages vom 12./13. November 2015, Würzburg 2018.

Müller, Christof, Vorwort – Einführung in das Thema, in: Müller/Förster (Hg.), Augustinus, 9–12.

Müller, Hadwig, Latour in Wittenberg. Ein Versuch, religiöses Sprechen neu zu verstehen 2016. Verfügbar unter: https://www.feinschwarz.net/latour-in-wittenberg-ein-versuch-religioeses-sprechen-neu-zu-verstehen/ (13.02.2026).

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

Munayer, Salim J., Theology of the Land. From a Land of Strife to a Land of Reconciliation, in: Munayer/Loden (Hg.), The Land cries out, 234–264.

Mußner, Franz, Traktat über die Juden. Überarbeitete Neuauflage, Göttingen 2009.

Nabulsi, Jamal, Reclaiming Palestinian Indigenous Sovereignty, in: JPSt 52 (2) (2023) 24–42. https://doi.org/10.1080/0377919X.2023.2203830.

Nassehi, Armin, De rebus rerum. Bruno Latours Neuordnung des Sozialen, in: Soziologische Revue 31 (2008) 350–356.

Neuhaus, David, A Catholic Perspective on the People, Land, and State of Israel, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 169–190. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.13.

Neuhaus, David, Salvation and the Jews, in: ChiSt 60 (2) (2022) 4–9. Verfügbar unter: https://issuu.com/chicagostudies/docs/cs_spring_summer_2022_complete_issue (13.02.2026).

Neuhaus, David, The People of Israel, the Land of Israel, and the State of Israel, in: ChiSt 60 (2) (2022) 19–24. Verfügbar unter: https://issuu.com/chicagostudies/docs/cs_spring_summer_2022_complete_issue (13.02.2026).

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.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Newman, David, From Hitnachalut to Hitnatkut. The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society, in: Israel Studies 10 (3) (2005) 192–224. https://doi.org/10.1353/is.2005.0132.

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).

Nothdurft, Werner, Anerkennung, in: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann, Doris (Hg.), Handbuch interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart/Weimar 2007, 110–122.

Novak, David, Zionism and Judaism. A New Theory, New York 2015. https://doi.org/10.1017/CBO9781316163719.

O.A., Ashkenazim, in: Berlin, Adele (Hg.), The Oxford dictionary of the Jewish religion, New York ²2011, 76.

O.A., Die Proklamation des Staates Israel, in: Piper (Hg.), Der Judenstaat, 205–208.

O.A., 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.

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

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

Omer, Atalia, Book Reviews: Novak, David. Zionism and Judaism: A New Theory: Cambridge University Press, 2015, in: The Journal of Religion 98 (1) (2018) 158–160. https://doi.org/10.1086/694600.

Pawlikowski, John T., Land as an Issue in Christian-Jewish Dialogue, in: CrossCur 59 (2) (2009) 197–209. https://doi.org/10.1353/cro.2009.a782444.

Pawlikowski, John T., The People of Israel, the Land of Israel and the State of Israel: A Constructive Response, in: ChiSt 60 (2) (2022) 25–29. Verfügbar unter: https://issuu.com/chicagostudies/docs/cs_spring_summer_2022_complete_issue (13.02.2026).

Pawlikowski, John T., Toward a Theology of Belonging. A Catholic Christian Perspective, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 262–281.

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

Peled, Yoav/Peled, Horit H., The Religionization of Israeli Society, London 2018. https://doi.org/10.4324/9781315666754.

Penslar, Derek, Theodor Herzl. Staatsmann ohne Staat. Eine Biographie, Göttingen 2022. https://doi.org/10.5771/9783835348790.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Pesch, Otto H., Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung, Mainz 1988.

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

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 (Hg.), Seeing Judaism Anew, 127–137. https://doi.org/10.5040/9798881816063.ch-11.

Piper, Ernst (Hg.), Der Judenstaat. Text und Materialien. 1896 bis heute, Berlin/Wien 2004.

Pontzen, Alexandra, Das »Land der Väter« im politischen Zionismus Theodor Herzls, in: Pontzen, Alexandra/Stähler, Axel (Hg.), Das Gelobte Land. Erez Israel von der Antike bis zur Gegenwart. Quellen und Darstellungen, Reinbek bei Hamburg 2003, 165–190.

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

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.

Raheb, Mitri, Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel, Gütersloh ^{3}1998.

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. https://doi.org/10.4324/9780429052835-19.

Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. ^{35}2008.

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

Rauschenbach, Sina, Sephardim und Aschkenasim, in: Braun/Brumlik (Hg.), Handbuch Jüdische Studien, 111–124.

Raveaux, Thomas, Das Judenbild bei Augustinus, in: Müller/Förster (Hg.), Augustinus, 49–79.

Ravitzky, Aviezer, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism, Chicago/London 1996.

Rechnitzer, Haim O., To Be a Post-nationalist Zionist. A Theo-political Reflection, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Rechtmann, Liya, A Letter to My Rabbi, from Your Favorite Twentysomething Congregant, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Reckwitz, Andreas, Latours Plädoyer für eine poststrukturalistische Heuristik des Sozialen, in: Soziologische Revue 31 (2008) 337–343. https://doi.org/10.1524/srsr.2008.31.4.337.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rendtorff, Rolf/Henrix, Hans H. (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn/München 1988.

Ricœur, Paul, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe, München 1986.

Ricœur, Paul, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Evangelische Theologie. Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Sonderheft) (1974) 45–70. https://doi.org/10.14315/evth-1974-sh04.

Riedl, Anna Maria, Religion als Beziehung mit der Welt. Bruno Latours Existenzweisen, in: Eùangel | magazin für missionarische pastoral 2020 (1). Verfügbar unter: https://www.euangel.de/ausgabe-1-2020/nachhaltigkeit-und-schoepfungs-verantwortung/religion-als-beziehung-mit-der-welt/ (13.02.2026).

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

Rohrlich, Daniel, Judaism, Human Values and the Jewish State by Yeshayahu Leibowitz, in: Trad. 29 (2) (1995) 88–92. https://doi.org/10.1525/jps.1995.24.2.00p0083w.

Rosen, David, Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich?, in: Folger/Ahrens (Hg.), Rabbiner im Gespräch, 159–163.

Rosen, David, Vatican – Israel Relations. Past, Present and Future 2001. Verfügbar unter: https://www.rabbidavidrosen.net/wp-content/uploads/2016/02/Vatican-Israel-Relations-Past-Present-Future.pdf (13.02.2026).

Rosner, Jennifer M., Antwort auf Gavin D'Costa, in: Kinzer/Schumacher/Tück, (Hg.), Jesus der Messias Israels?, 401–406.

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

Rudin, A. James, Redet Wahrheit – eine jüdische Gegenstimme. Verfügbar unter: https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/redet-wahrheit-eine-juedische-gegenstimme.html (12.02.2026).

Rudnick, Ursula, Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel 2008. Verfügbar unter: https://www.compass-infodienst.de/Ursula-Rudnick-Zur-juedischen-Wahrnehmung-des-Christentums.4462.0.html (10.02.2026).

Rutishauser, Christian M., »The Old Unrevoked Covenant« and »Salvation for All Nations in Christ« – Catholic Doctrines in Contradiction?, in: Cunningham u.a. (Hg.), Christ Jesus, 229–250.

Rutishauser, Christian M., Eine Theologie des Landes und der Diaspora, in: Herr-Korr 3/2025, 43–45.

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

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

Rutishauser, Christian M., Land and State of Israel. Theological Reflections from a Roman Catholic Perspective, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 81–100. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.9.

Rutishauser, Christian M., Theologische Gedanken aus röm.-kath. Perspektive zur jüdischen Präsenz im Heiligen Land, in: Folger/Ahrens (Hg.), Rabbiner im Gespräch, 137–155.

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

Rutishauser, Christian M., Zwei jüdisch-orthodoxe Erklärungen beleben den Dialog, in: KuI 32 (2) (2017) 136–143.

Saarinen, Risto, Anerkennungstheorien und ökumenische Theologie, in: Bremer/Wernsman (Hg.), Ökumene – überdacht, 237–261.

Sabbagh-Khoury, Areej, Tracing Settler Colonialism: A Genealogy of a Paradigm in the Sociology of Knowledge Production in Israel, in: Politics & Society 50 (1) (2022) 44–83. https://doi.org/10.1177/0032329221999906.

Sabbah, Michel, Christian Communities in Israel and Palestine, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 218–233. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.15.

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

Said, Edward, Orientalism, London 2019.

Sander, Hans-Joachim, Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Band 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern 2019.

Sander, Hans-Joachim, Der ewige Gott hat Raum. Theologie im *spatial turn*, in: ThRv 109 (2) (2013) 91–110.

Sander, Hans-Joachim, Gott einräumen. Die gravierende Ohnmacht des Glaubens, in: Karl/Winter (Hg.), Gott im Raum?!, 119–145.

Sattath, Noa, Restoring Tikkun Olam to Liberal Religious Zionist Activism, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Scham, Paul, Zionism, in: Berlin, Adele (Hg.), The Oxford dictionary of the Jewish religion, New York ²2011, 813f.

Schmid, Michael, Ist die Soziologie eine erklärende Wissenschaft?, in: Schimank, Uwe/Greshoff, Rainer (Hg.), Was erklärt die Soziologie? Methodologien, Modelle, Perspektiven, Berlin 2005, 122–148.

Schmitz, Barbara, Anmerkungen zur jüdisch-orthodoxen Erklärung, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Zwischen Jerusalem und Rom, 22–28.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmuck, Andrea, Glaubensraum Dialog. Eine theologische Erkenntnistheorie jüdisch-christlicher Begegnungen, Bielefeld 2025, 139–197, https://doi.org/10.14361/9783839476727.

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.

Schoenhaus, Seth, Reconstructionist Judaism, in: Denison Journal of Religion 17 (Art. 7) (2018) 64–70.

Schoeps, Julius H., Pioneers of Zionism: Hess, Pinsker, Rülf. Messianism, Settlement Policy, and the Israeli-Palestinian Conflict, Berlin/Boston 2013. https://doi.org/10.1515/9783110314724.

Schroer, Markus, »Bringing space back in« – Zur Relevanz des Raums als soziologischer Kategorie, in: Döring/Thielmann (Hg.), Spatial Turn, 125–148. https://doi.org/10.1515/9783839406830-005.

Schubert, Cornelius, Akteur-Netzwerk Theorie, in: Apelt, Maja u.a. (Hg.), Handbuch Organisationssoziologie, Wiesbaden 2020, 1–24.

Schwartz, Dov, Religious Zionism. History and Ideology, Boston 2009. https://doi.org/10.2307/jj.36309378.

Schwartz, Dov, *Kol Dodi Dofek*: A Religious-Zionist Alternative, in: Trad. 39 (3) (2006) 59–72.

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

Schweighofer, Teresa/Burke, Andree, Das Evangelium als Legende. Eine pastoraltheologische Lesart von Bruno Latours *Jubilieren*, in: Bogner/Schüßler/Bauer (Hg.), Gott, Gaia, 243–259. https://doi.org/10.1515/9783839458693-010.

Scult, Mel, Introduction to Judaism as a Civilization at 75, in: The Jewish Publication Society (Hg.), Mordecai M. Kaplan, i-x.

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).

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

Seidel, Stefan, Für eine Kultur der Anerkennung. Beiträge und Hemmnisse der Religion, Würzburg 2018.

Seip, Jörg, Ameisenwege und Ligaturen. Praktisch-theologische Verunreinigungsarbeit nach Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie. Ein Essay, in: Bogner/Schüßler/Bauer (Hg.), Gott, Gaia, 47–71. https://doi.org/10.1515/9783839458693-004.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

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.

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. https://doi.org/10.4135/9781848607965.n33.

Shatz, Adam (Hg.), Prophets Outcast. A Century of dissident Jewish Writing about Zionism and Israel, New York 2004.

Shimoni, Gideon, Reformulation of Zionist Ideology Since the Establishment of the State of Israel, in: Medding, Peter Y. (Hg.), Studies in Contemporary Jewry: XI:. Values, Interests, and Identity: Jews and Politics in a Changing World, Online 2011, 11–36. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195103311.003.0002.

Shohat, Ella, Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims, in: Social Text (19/20) (1988) 1–35. https://doi.org/10.2307/466176.

Shohat, Ella, Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims, in: Shatz (Hg.), Prophets Outcast, 278–322.

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

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.

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.

Signer, Michael, Reflexionen. Ein jüdischer Blick auf DABRU EMET, in: Kampling/Weinrich (Hg.), Dabru emet, 15–30.

Signer, Michael, The Covenant in Recent Theological Statements, in: Korn/Pawlikowski (Hg.), Two Faiths, One Covenant?, 111–124.

Skoog, Lena, Selected Bibliography on the Land and State of Israel, in: Immanuel 22 (23) (1989) 219–229.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Slenczka, Notger, Die Kirche und das Alte Testament, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.), Marburger Jahrbuch Theologie XXV. Das Alte Testament in der Theologie (MThSt 119), Leipzig 2013, 83–119.

Soja, Edward W., Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London/New York ^{4}1995.

Soja, Edward W., Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other Real-and-Imagined Places, Malden, MA/Oxford, UK/Victoria 1996.

Soja, Edward W., Vom »Zeitgeist« zum »Raumgeist«. New Twists on the *Spatial Turn*, in: Döring/Thielmann (Hg.), Spatial Turn, 241–262. https://doi.org/10.1515/9783839406830-010.

Soloveitchik, Joseph B., Halakhic Man. Translated by Lawrence Kaplan, Philadelphia 1983.

Soloveitchik, Joseph B., The Rav Speaks. Five Adresses on Israel, History and the Jewish People, Jerusalem 1982.

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

Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Mournful Thoughts of Confession. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_Mournful_Thoughts_of_Confession?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Six Knocks. Translated by David Z. Gordon. 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_Six_Knocks?lang=en&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Covenants of Sinai and Egypt. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Covenants_of_Sinai_and_Egypt?lang=bi (12.02.2026).

Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Obligation of Torah Judaism to the Land of Israel. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Obligation_of_Torah_Judaism_to_the_Land_of_Israel.2?lang=bi&with=Navigation&lang2=en (12.02.2026).

Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. The Righteous Suffer. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Righteous_Suffer?lang=en (12.02.2026).

Soloveitchik, Joseph B., Kol Dodi Dofek. Translated by David Z. Gordon 2006. Verfügbar unter: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek?tab=contents (12.02.2026).

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

Spallek, Gerrit, Tor zur Welt? Hamburg als Ort der Theologie, Ostfildern 2021.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

Spivak, Gayatri, Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien u.a. 2008.

Staack, Michael, Für die Ausschöpfung der sportsoziologischen Potenziale der Akteur-Netzwerk-Theorie, in: Sport und Gesellschaft 19 (3) (2022) 335–364. https://doi.org/10.1515/sug-2022-0030.

Stein, Rebecca, Performative Zion: Butler's *Parting Ways*, in: Studies in American Jewish Literature (1981) 33 (2) (2014) 259–263. https://doi.org/10.5325/studamerjewilite.33.2.0259.

Steinbacher, Sybille, Über Holocaustvergleiche und Kontinuitäten kolonialer Gewalt, in: Friedländer u.a. (Hg.), Ein Verbrechen ohne Namen, 55–68.

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 ExpertInnensicht, Wien/Köln/Weimar 2016, 18–28. https://doi.org/10.7767/9783205203735-003.

Stern, Josef, Metaphor and Philosophy of Language, in: Kelly, Michael (Hg.), Encyclopedia of aesthetics, New York 1998, 212–215.

Stetter, Manuel, Die Predigt als Praxis der Veränderung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Homiletik, Göttingen 2018. https://doi.org/10.13109/9783666624438.

Stock, Alex, Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 1. Orte, Paderborn 2004.

Svirsky, Marcelo, The Israeli elephant in the settler-colonial room, in: Postcolonial Studies 26 (4) (2023) 508–524. https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2080153.

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

Taylor, Charles, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 1997.

The Jewish Publication Society (Hg.), Mordecai M. Kaplan. Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American-Jewish Life, Philadelphia 2010.

Timm, Angelika (Hg.), 100 Dokumente aus 100 Jahren. Teilungspläne, Regelungsoptionen und Friedensinitiativen im israelisch-palästinensischen Konflikt (1917–2017), Berlin 2017.

Tragler, Christine, Das verspätete Gedenken. Zur österreichischen Erinnerungskultur im europäischen Kontext, in: Filzmaier, Peter u.a. (Hg.), Wir sind Eu-ropa. Von vielen EU-Öffentlichkeiten zu einer europäischen Öffentlichkeit, Wien 2013, 179–185.

Trainor, Michael F./Vos, J. Cornelis de, New Testament Perspectives on the Land, in: Cunningham/Langer/Svartvik (Hg.), Enabling Dialogue, 21–42.

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vaisberg, David Z., Israel: Projection, Potential, and Self-Actualization, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Vereinte Nationen Sicherheitsrat, Resolution 242 (1967) vom 22. November 1967, in: Timm (Hg.), 100 Dokumente, 162f.

Vereinte Nationen, Resolution 181: Die künftige Regierung Palästinas (1947), in: Piper (Hg.), Der Judenstaat, 195–203.

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, 65–79.

Vetö, Etienne, Land and Redemption. Why does God promise a Land?, in: D'Costa/Shapiro (Hg.), Contemporary Catholic Approaches, 21–41. https://doi.org/10.2307/jj.4523039.6.

Vogt, Stefan, Zionismusgeschichte und postcolonial studies. Überlegungen zu einem uneingestandenen Verwandtschaftsverhältnis, in: Werkstattgeschichte (76) (2017) 43–58.

Völkerbundsrat, Das Palästina-Mandat des Völkerbundes, in: Piper (Hg.), Der Judenstaat, 119–131.

Voss, Martin/Peuker, Birgit (Hg.), Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion, Bielefeld 2006. https://doi.org/10.1515/9783839405284.

Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn u.a. ^{4}2005.

Waxman, Dov, Trouble in the Tribe. The American Jewish Conflict over Israel, Princeton/Oxford 2016. https://doi.org/10.1515/9781400880355.

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

Weigel, Sigrid, Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin, München 2004.

Weinberg, Joshua, Is There a Common Ground?, in: Davids/Englander (Hg.), The Fragile Dialogue, o.S.

Weiss, Guido G., Fighting for the Survival of the Jewish Nation: A New Voice for Israel by Jeremy Ben-Ami, in: Jewish Political Studies Review 23 (3/4) (2011) 121–124.

Wengst, Klaus, Was geht Christinnen und Christen der Staat Israel an? Theologische Annäherungen an ein schwieriges Thema 2008. Verfügbar unter: https://www.compass-infodienst.de/Klaus-Wengst-Was-geht-Christinnen-und-Christen-der-Staat-Israel-an.5207.0.html (13.02.2026).

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.

Wiese, Christian, Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität. Perspektiven zum christlich-jüdischen Dialog 2022. Verfüg-

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar unter: https://www.jcrelations.net/de/artikelansicht/unterwegs-zu-einer-historisch-fundierten-theologisch-achtsamen-dialogizitaet.pdf (07.02.2026).
Wiesel, Elie, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg i.Br. 2008.
Wild, Petra, Apartheid und ethnische Säuberung in Palästina. Der zionistische Siedlerkolonialismus in Wort und Tat, Wien [2]2013.
Winkler, Ulrich, Theologische Haltung gegenüber dem Staat Israel. Ein Beispiel einer Religionstheologie nach Auschwitz in einem postsäkularen Europa, in: KuI 31 (2012) 154–166.
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.
Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen. Auf der Grundlage der Kritisch-genetischen Edition neu herausgegeben von Joachim Schulte. Mit einem Nachwort des Herausgebers, Frankfurt a.M. [9]2019.
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. https://doi.org/10.1524/hzhz.2004.279.jg.611.
Wolffsohn, Michael, Nie wieder? Schon wieder? Alter und neuer Antisemitismus, Freiburg i.Br. 2024.
Wüthrich, Matthias, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken, Göttingen 2015. https://doi.org/10.13109/9783666564123.
Yadgar, Yaacov, Israel's Jewish Identity Crisis. State and Politics in the Middle East, Cambridge 2020. https://doi.org/10.1017/9781108773249.
Zelcer, Heshey/Zelcer, Marc, The Philosophy of Joseph B. Soloveitchik, London 2021. https://doi.org/10.4324/9781003143765.
Zenger, Erich/Frevel, Christian, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Zenger, Erich u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament. Herausgegeben von Christian Frevel, Stuttgart [9]2016, 11–36.
Zertal, Idith/Eldar, Akiva, Die Herren des Landes. Israel und die Siedlerbewegung seit 1967, München 2007.

Zeitungsartikel

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).
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).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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/article6991ac31faf15b2611162fe9/phase-2-nun-entscheidet-sich-ob-der-frieden-in-gaza-eine-zukunft-hat.html (17.02.2026).

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/index.html (10.02.2026).

Die Zeit, Israel. Waffenstillstand in Gaza. Verfügbar unter: https://www.zeit.de/thema/israel (04.02.2026).

Diner, Dan, Die Bibel hat nicht das letzte Wort. Israelis und Palästinenser. 02.02.2024. Verfügbar unter: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/israelis-und-palaestinenser-die-bibel-hat-nicht-das-letzte-wort-19489769.html (13.02.2026).

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).

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).

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).

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).

Grigat, Stephan, Deconstructing Israel. 25.03.2020. Verfügbar unter: https://nunu.at/artikel/deconstructing-israel/ (10.02.2026).

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).

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).

Hirschbeck, Anita, »Was ist eigentlich die Position des Vatikans?«. Briefwechsel zwischen Israel und Vatikan wirft Fragen auf. 16.02.2024. Verfügbar un-

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter: https://www.domradio.de/artikel/briefwechsel-zwischen-israel-und-vatikan-wirft-fragen-auf (10.02.2026).

Hoff, Gregor M., Church first? Rom bleibt ambivalent, in: Die Furche 42 (2023) 3.

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).

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-gelernt-19362921.html (10.02.2026).

Kane, Daniel, The Changing Faces of Israel's Settlement Movement. 01.08.2022. Verfügbar unter: https://ideas.tikvah.org/mosaic/essays/the-changing-faces-of-israels-settlement-movement (12.02.2026).

Kavon, Eli, Yeshayahu Leibowitz: Idol smasher or idol maker? The brilliant Yeshayahu Leibowitz – one of the most admired and the most despised thinkers in the history of the State of Israel. 22.06.2019. Verfügbar unter: https://www.jpost.com/opinion/yeshayahu-leibowitz-idol-smasher-or-idol-maker-593342 (10.02.2026).

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).

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).

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).

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).

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).

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).

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-wi

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

e-denken-die-radikalen-siedler-die-die-ankunft-des-messias-in-israel-herbeizwingen-wollen-ld.1747677 (10.02.2026).
Scholz, Anna-Lena, Judith Butlers »Am Scheideweg«. Die Philosophin und die Kritik des Zionismus. 21.11.2013. Verfügbar unter: https://www.tagesspiegel.de/wissen/die-philosophin-und-die-kritik-des-zionismus-3530956.html (12.02.2026).
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).
Straub, Dominik, »Gemetzel im Gazastreifen«: Neuerliche Verstimmung zwischen Vatikan und Israel. 08.10.2025. Verfügbar unter: https://www.derstandard.at/story/3100000291128/gemetzel-im-gazastreifen-neuerliche-verstimmung-zwischen-vatikan-und-israel (13.02.2026).
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).
Vogel, Sonja, Antizionismus als Pflicht. Butler und die neue jüdische Ethik. 05.10.2013. Verfügbar unter: https://taz.de/Butler-und-die-neue-juedische-Ethik/!5057813/ (12.02.2026).
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).
World Jewish Congress, Pope Francis to make first official visit to Rome's Great Synagogue. 17.11.2015. Verfügbar unter: https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-to-make-first-official-visit-to-rome (12.02.2026).

Homepages

Davids, Stanley M., Rabbi Stanley M. Davids. Verfügbar unter: https://www.ccarpress.org/content.asp?tid=510 (10.02.2026).
Englander, Lawrence A., Rabbi Lawrence A. Englander. Verfügbar unter: https://www.ccarpress.org/content.asp?tid=509 (10.02.2026).
O.A., Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen. Verfügbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_ge.html (07.02.2026).
Palestinian Central Bureau of Statistics, Population. Indicators. Verfügbar unter: https://pcbs.gov.ps/site/881/default.aspx#Population (10.02.2026).
Pew Research Center, Israel's Religiously Divided Society 2016. Verfügbar unter: https://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/ (07.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

University of Toronto. Department of Philosophy, David Novak. Verfügbar unter: https://www.religion.utoronto.ca/people/directories/all-faculty/david-novak-frsc (12.02.2026).
World Jewish Congress, History. Verfügbar unter: https://www.worldjewishcongress.org/en/about/history (13.02.2026).
ZdK, Jüdisch-Christlicher Dialog. Verfügbar unter: https://www.zdk.de/juedisch-christlicher-dialog (07.02.2026).

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839478592 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -