

Zwischen Diplomatie und Theologie: Katholische Kirche, Antisemitismus und Staat Israel

„Johannes Paul II., wir sind zutiefst betrübt über Ihr Schweigen“ – so stand es in Anzeigen zu lesen, die am 14. Mai 2001 von der *Anti-Defamation League* in der *NEW YORK TIMES* und der *INTERNATIONAL HERALD TRIBUNE* geschaltet worden waren. Am selben Tag und in denselben Zeitungen veröffentlichte das *American Jewish Committee* unter dem Titel „Die große Lüge lebt noch“ ein ganzseitiges Inserat. Darin wurden Statements nahöstlicher Zeitungen zitiert, in denen der Holocaust geleugnet oder verherrlicht wird.¹

Was war geschehen? Am 5. Mai 2001 hatte Papst *Johannes Paul II.* die syrische Hauptstadt Damaskus besucht. Bei seiner Ankunft auf dem Flughafen rief der Papst, der von Staatspräsident *Bashar al-Assad* begrüßt wurde, die Konfliktparteien im Nahen Osten zu Frieden und Versöhnung auf. Ein wahrer und dauerhafter Frieden könne nur erreicht werden, so der Papst, wenn Juden, Muslime und Christen zu einer „neuen Einstellung des Verständnisses und Respekts“ fänden. In diesem Zusammenhang erteilte der Papst jeglicher gewaltsamen Gebietsaneignung eine Absage. Damit schien er sich besonders gegen die israelische Besatzungspolitik auf dem Golan, in der Westbank und im Gaza-Streifen zu wenden.

In seiner Ansprache an den Papst äußerte sich *Assad* auch zur Rolle der Juden bei der Passion Christi. Die Juden hätten Jesus „verraten und gefoltert“ – wie sie auch versucht hätten, den Propheten Mohammed zu töten. *Assad* warf den Juden vor, heilige Stätten des Islam und des Christentums zu entweihen, darunter die Grabeskirche in Jerusalem und die Geburtskirche in Bethlehem. Ohne Israel namentlich zu nennen, forderte *Assad* den Papst auf, dabei zu hel-

¹ Quelle: <http://www.wno.org/newpages/jus25.html> (Abruf am 13. April 2006).

fen, „Palästina wieder seinen ursprünglichen Besitzern, den Arabern, zurückzugeben“.

Nach Auskunft des Vatikan-Sprechers *Joaquin Navarro-Valls* war der Papst über den Inhalt der Ansprache *Assads* nicht vorab informiert worden. Jedenfalls verlas *Johannes Paul II.* seine vorbereitete Rede unverändert und erwiderte die antisemitischen Ausfälle des Präsidenten nicht.

Das Schweigen des Papstes provozierte nicht nur eine scharfe Kritik von Seiten der Regierung Israels,² sondern auch die eingangs erwähnten Interventionen der *Anti-Defamation League* und des *American Jewish Committee*.

Weniger der Anlass selbst – der 80-jährige Papst mag durch den jungen syrischen Staatspräsidenten womöglich tatsächlich überrumpelt worden sein – als vielmehr die nachfolgenden Reaktionen von israelischer, jüdischer und katholischer Seite sind kennzeichnend für das nach wie vorgespante Verhältnis zwischen Judentum und katholischer Kirche besonders dann, wenn es um Antisemitismus oder den Staat Israel geht.

Zwar haben auf der Grundlage der 1965 vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra Aetate*“ Päpste, Bischöfe und Synoden auch nach dem

² In einer Presserklärung des israelischen Außenministeriums heißt es: „Der Besuch des Papstes in Syrien wurde dargestellt als eine Pilgerfahrt auf den Spuren von St. Paulus, vergleichbar mit der Reise nach Israel im vergangenen Jahr. Bedauerlicherweise wurde schon zu Beginn der Reise klar, dass sie vom syrischen Präsidenten ausgenutzt wird als Plattform für eine antijüdische Kampagne, indem antisemitische Beschuldigungen geäußert wurden, die im Laufe der Zeiten zu viel Blutvergießen geführt haben. Der Heilige Stuhl und die aufgeklärte Welt haben schon vor Jahrzehnten diese religiöse und rassistische Hetze verworfen. Wir hoffen, dass Seine Heiligkeit eine passende Gelegenheit finden wird, noch im Laufe seines Besuches in Syrien seine Ablehnung dieser hasserfüllten Verleumdungen zu äußern. Es ist fast überflüssig festzustellen, dass diese Worte des syrischen Präsidenten kein Beitrag für die Botschaft von Vertrauen, gegenseitiger Achtung und guten Willens sind, die der Papst hoffte, dieser Region bringen zu können“ (<http://www.lomdim.de/md2001/042001md06.html>, Abruf am 20. April 2006).

Konzil wiederholt jede Form von Antisemitismus verurteilt.³ Gleichwohl wird angesichts der vielfach belasteten Beziehungen zwischen Judentum und Christentum nach wie vor jede diesbezügliche Aussage der katholischen Kirche sorgfältig daraufhin befragt, ob sie der Zielsetzung von „Nostra Aetate“ entspricht oder nicht.

Dies betrifft auch Stellungnahmen zum weiterhin ungelösten Nahostkonflikt. Hier muss und will der Heilige Stuhl auch auf die palästinensischen Christen und die Kirchen in den arabischen Ländern Rücksicht nehmen.⁴ Dies führt in jüdischer und/oder israelischer Wahrnehmung häufig dazu, dass lehramtliche Erinnerungen an die Geltung internationalen Rechts nicht als Mahnungen eines „ehrlichen Maklers“ wahrgenommen werden, sondern als interessegeleitete und parteiische Stellungnahmen in einem Konflikt, in dem sich Israel als Opfer arabischer Aggression oder palästinensischen Terrors versteht.

Diesem Terror geht es zwar vordergründig um ein politisches Ziel: die „Befreiung Palästinas“; er speist sich aber nicht selten aus antisemitischen Motiven. Bekanntlich zitiert die Charta der 1987 in Gaza gegründeten radikalislamistischen Bewegung „ Hamas“ die antisemitische Fälschung der „Protokolle der Weisen von Zion“, um ihren bewaffneten

³ Vgl. *Nostra aetate*, Nr. 4: „Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.“ – Für nachkonziliare Verurteilungen vgl. *Rolf Rendtorff – Hans Hermann Henrix* (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. I: *Dokumente von 1945 bis 1985*, Gütersloh – Paderborn, 3. Aufl. 2001; *Hans Hermann Henrix – Wolfgang Kraus* (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II: *Dokumente 1986-2000*, Gütersloh – Paderborn 2001, jeweils s. v. „Antisemitismus/Judenfeindschaft“ (beide Dokumentationen im Folgenden zitiert als „*Kirchen und Judentum*“).

⁴ Der Begriff „Heiliger Stuhl“ bezeichnet den Vatikan als Subjekt des internationalen Rechts, als welches er auch Mitglied der Vereinten Nationen ist. Vgl. *Niccolò Del Re*, Art. „Santa Sede“, in: *ders.*, *Mondo Vaticano. Passato e presente, Città del Vaticano* 1995, S. 952f.

Kampf gegen Israel zu legitimieren.⁵ Die vom Iran unterstützte *Hisbollah* im Libanon vertritt antisemitisches Gedankengut ebenso wie die Terror-Organisation *Islamischer Dschihad* oder das Terror-Netzwerk um *Ussama bin Laden*.⁶ Angesichts der Geschichte christlicher Judenfeindschaft stellt sich unausweichlich die Frage, welche Position die katholische Kirche angesichts antisemitisch motivierten Terrors gegenüber dem Staat Israel einzunehmen gedenkt. Trotz des 1993 zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel unterzeichneten „Grundsatzabkommens“ sind die Beziehungen zwischen beiden Seiten alles andere als entspannt. Als der neu gewählte Papst *Benedikt XVI.* am 24. Juli 2005 beim sonntäglichen Angelus-Gebet an seinem Urlaubsort im Aosta-Tal zwar die vorausgegangenen Terror-Anschläge

⁵ Vgl. Art. 32: „[...] Today it is Palestine, and tomorrow some other country or countries, for the Zionist plan has no limits, and after Palestine they want to expand [their territory] from the Nile to the Euphrates, and when they finish devouring one area, they hunger for further expansion and so on, indefinitely. Their plan is expounded in *The Protocols of the Elders of Zion*, and their present [behaviour] is the best proof for what we are saying“ (engl. Text der Charta: http://www.memri.de/uebersetzungen_analysen/2006_01_JFM/Hamas_charta_17_02_06.pdf). – Die berüchtigten „Protokolle“ sind kurz vor der Wende zum 20. Jahrhundert am russischen Zarenhof entstanden und fanden sowohl in Europa als später auch in der arabischen Welt Verbreitung. Vgl. *Jeffrey L. Sammons* (Hrsg.), *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar*, Göttingen, 3. Aufl. 2003; *Stefan Wild*, *Die arabische Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion“*, in: *Rainer Brunner – Monika Gronke – Jens P. Laut* (Hrsg.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 54,1)*, Würzburg 2002, S. 517-528, sowie seinen Beitrag in diesem Band.

⁶ Vgl. *Esther Webman*, *Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hizbullah and Hamas*, Tel Aviv 1994, bes. 39-55; *Dies.*, *Die Rhetorik der Hisbollah: die Weiterführung eines antisemitischen Diskurses*, in: *Wolfgang Benz* (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 12 (Berlin 2003), S. 39-56; *Henner Fürtig*, *Die Bedeutung der iranischen Revolution von 1979 als Ausgangspunkt für eine antijüdisch orientierte Islamisierung*, ebd., S 73-98; *Matthias Küntzel*, *Dschihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg*, Freiburg 2003, S. 123-160.

von London und Sharm-es-Sheikh verurteilte, nicht aber einen Anschlag im israelischen Küstenort Netanya erwähnte, dem zwei Wochen zuvor fünf Israelis zum Opfer gefallen waren, führte dies zu einer ernsten diplomatischen Verstimmung zwischen dem Vatikan und Israel.

Der Vorgang verdeutlicht, wie verletzlich die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und dem Staat Israel nach wie vor sind. Die theoretische Unterscheidung zwischen dem „Heiligen Stuhl“ als einem Subjekt des Völkerrechts und dem katholischen Lehramt als einer religiösen und moralischen Instanz hilft in der Praxis kaum weiter. Bis zu der – absichtlichen oder unabsichtlichen – „Auslassung“ des Papstes hatten Israelis und Juden mehrfach das Bemühen *Benedikts* anerkannt, in den Beziehungen zwischen Kirche und Judentum an seinen Vorgänger *Johannes Paul II.* anzuknüpfen.⁷ Die scharfen Proteste Israels, aber auch die gereizten Reaktionen des Heiligen Stuhles und verschiedener Kurienvertreter konnten dies nicht verhindern.

Beides ist nur verständlich vor dem Hintergrund der leidvollen Geschichte der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum. Jahrhundertlang betrachteten Christen die Juden als „Gottesmörder“ – und behandelten sie dementsprechend.

Dass christliche Judenfeindschaft nicht zuletzt auch den Nährboden für den antisemitischen Rassenwahn abgab, dessen Wurzeln in das 19. Jahrhundert datieren, wird von der katholischen Kirche heute nicht mehr bestritten. In verschiedenen Erklärungen hat das Lehramt hierfür nicht nur die Verantwortung übernommen, sondern auch die Opfer antisemitischer Verbrechen, die von Christen verübt wurden, um Vergebung gebeten.⁸

Weitgehend ungeklärt blieb dabei das Verhältnis von katholischer Kirche und Staat Israel. Von Anfang an suchte der

⁷ So sandte der Papst nur zwei Tage nach seiner Wahl eine Grußbotschaft an den Oberrabbiner von Rom.

⁸ Vgl. u. a. *Luigi Accattoli*, Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II., Innsbruck 1999; sowie bes. Schuldbekennnis und Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. am 1. Fastensonntag im Heiligen Jahr 2000 (u. a. in: *Kirchen und Judentum II*, S. 153f).

Heiliger Stuhl seine Beziehungen zu Israel auf der Grundlage des internationalen Rechts zu gestalten. Man kann sich aber fragen, ob diese pragmatische Haltung ausreicht. Denn angesichts ihrer oft judenfeindlichen Vergangenheit trägt die Kirche ja nicht nur eine Mitverantwortung für die Gründung des Staates Israel als einer Zuflucht für die Überlebenden der Shoah. Darüber hinaus bestehen zwischen Judentum und Christentum engste theologische Beziehungen. Das Judentum ist aber seinem Selbstverständnis nach wesentlich auf das Land Israel, auf „*Erez Israel*“ bezogen. Was folgt hieraus – diplomatisch und theologisch – für das Verhältnis der katholischen Kirche zum *Staat Israel*?⁹

Ich möchte mich dieser Frage im Folgenden dadurch annähern, dass ich zunächst die neue Herausforderung skizziere, die christlicher Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts angesichts eines zunehmenden antisemitischen Antizionismus erwächst (1). Diese Herausforderung stellt sich vor dem Hintergrund des mühsamen Prozesses der diplomatischen Annäherung von Heiligem Stuhl und Israel einerseits (2) wie eines zunehmend klareren Bekenntnisses der katholischen Kirche zu ihren Verfehlungen gegenüber dem Judentum in der Vergangenheit andererseits (3). Die zwischen diesen beiden Kapiteln zutage tretende Spannung zwischen Diplomatie und Theologie verweist auf jeweils zugrunde liegende Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik bzw. Religion und Staat in Judentum und Christentum (4). Im Kontext des Nahost-Konflikts wird dieses

⁹ Vgl. *Eugene J. Fisher*, Reflections on Relations between the Holy See and the State of Israel, Vortrag vom 30. Jan. 1994 anlässlich der Unterzeichnung des „Grundsatzabkommens“ vom 30. Dez. 1993: „I would cite the need for Jews and Christians to seize this moment as an opportunity to deepen the nascent dialogue between us on theological perspectives on the rebirth of a Jewish State in the Lands of the Bible, with all its ambiguities, as a moment of theological significance for both of us“ (in: *Teshuvah. Institute Papers*, hrsg. v. Institute of Judeo-Christian Studies, Seton Hall University, South Orange [N. J.] 2000, S. 17); ferner: *Bernard Sabella*, The Vocation of Jerusalem. A Christian Perspective, in: Servizio di Documentazione e Studi (SEDOS Bulletin 29), Rom 1997, 50-55.

Verhältnis virulent durch den Rekurs national-religiöser Gruppen auf die biblischen Landverheißungen. Deren Intention wird deshalb knapp skizziert (5) und auf ihre mögliche Bedeutung auch für Christen hin befragt (6). Schließlich werden am Beispiel des Lateinischen Patriarchen von Jerusalem *Michel Sabbah* Ansatz und Grenzen einer Theologie vorgestellt, die es unternimmt, das Verhältnis von Christentum, katholischer Kirche und Staat Israel zu bedenken (7).¹⁰

1. Antisemitischer Antizionismus: eine neue Herausforderung für die Kirche

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gibt es in Europa keinen Antisemitismus mehr, wie er noch vor einhundert Jahren geradezu „modern“ war.¹¹ Gleichzeitig zeigt sich der Antisemitismus auch sechzig Jahre nach der Shoah keineswegs desavouiert.¹² Vielmehr speisen sich antisemitische Stereotypen und Vorurteile aus neuen Quellen. Die Existenz des Staates Israel und seine Sicherheitspolitik ist eine davon, die beschleunigte Globalisierung mit den aus ihr resultierenden Verunsicherungen eine weitere. In der muslimisch geprägten Welt wird die Globalisierung bisweilen auch heute noch als das Werk einer jüdischen Weltverschwörung im Stile der „Weisen vom Zion“ gedeutet. Da verwundert es nicht, wenn nicht nur die mörderischen Attentate vom

¹⁰ Während der Arbeiten an diesem Beitrag habe ich vom Tod meines Vaters erfahren. Ihm widme ich diese Überlegungen.

¹¹ Zum Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert vgl. u. a.: *Reinhard Rürup*, Antisemitismus und moderne Gesellschaft. Antijüdisches Denken und antijüdische Agitation im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: *Christina von Braun – Eva-Maria Ziege* (Hrsg.), „Das ‚bewegliche‘ Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus, Königshausen & Neumann: Würzburg 2004, S. 81-100; *J'accuse ...! ... ich klage an! Zur Affäre Dreyfus. Eine Dokumentation*, hrsg. v. *Elke-Vera Kotowski – Julius H. Schoeps*, Verlag für Berlin-Brandenburg 2005.

¹² Vgl. u.a. *Werner Bergmann – Juliane Wetzel*, Manifestations of Anti-Semitism in the European Union. Synthesis Report on behalf of the EUMC, März 2003.

11. September 2001, sondern auch die Veröffentlichung der sogenannten „Mohammed-Karikaturen“ Ende 2005 als das Werk jüdischer Verschwörer „entlarvt“ werden.¹³

Die radikalsten Propagandisten des Antisemitismus treten zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht im „Westen“ auf, sondern in der islamisch geprägten Welt. Diese umfasst inzwischen allerdings auch bestimmte Milieus muslimischer Migranten in Europa. Hier begegnet Antisemitismus meist weniger in seiner klassischen Definition als antijüdischer Rassismus. Er tritt vielmehr als antisemitischer Antizionismus oder auch „nur“ als antisemitisch gefärbte Kritik an Israel auf.¹⁴ Als solche wird sie mitunter auch von der europäischen Linken unterstützt.¹⁵ Antisemitischer Antizionismus ist inzwischen so sehr verbreitet, dass in diesem Zusammenhang bisweilen von einem „neuen Antisemitismus“ gesprochen wird.¹⁶

¹³ Vgl. hierzu die Analyse des „Middle East Media Research Institute“ (MEMRI): „Ein neuer antisemitischer Mythos in der arabischen Presse: Die Anschläge vom 11. September wurden von den Juden verübt“ (http://www.memri.de/uebersetzungen_analysen/2002_01_JFM/as_neuer_mythos_08_01_02.pdf). – Die Behauptung, die dänischen Karikaturisten seien von jüdischen Zionisten bezahlt worden, wurde u. a. vom religiösen Führer des Iran Ayatollah *Sayyed Ali-Khamenei* in einer am 7. Feb. 2006 ausgestrahlten Fernsehsendung vertreten (<http://www.memritv.org/Transcript.asp?P1=1031>).

¹⁴ Unter „Antizionismus“ wird im Folgenden die Infragestellung Israels oder gar die Leugnung seines Existenzrechtes verstanden. In diesem Sinne gibt es auch antizionistische Gruppen innerhalb des Judentums. Antizionismus muss also nicht notwendigerweise antisemitisch sein. Auf jeden Fall unterscheidet er sich von einer legitimen Kritik an der Regierungspolitik Israels.

¹⁵ Zum linken Antisemitismus vgl. *Gerhard Hanloser*, Bundesrepublikanischer Linksradikalismus und Israel – Antifaschismus und Revolutionismus als Tragödie und als Farce, in: *Antisemitismus – Antizionismus – Israelkritik*, hrsg. v. *Moshe Zuckermann* (Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 33), Göttingen 2005, S. 181-213; *Volker Weiß*, „Volksklassenkampf“ – Die antizionistische Rezeption des Nahostkonflikts in der militanten Linken der BRD, ebd., S. 214-238.

¹⁶ Zur Diskussion um den Begriff „neuer Antisemitismus“ vgl. u. a.: *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, hrsg. von *Doron Rabinovici – Ulrich Speck – Natan Sznaider*, Frankfurt am Main

Nun bekundet der Staat Israel immer wieder, dass Kritik an seiner Politik grundsätzlich legitim und konstitutiver Bestandteil seines staatlichen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses als Demokratie ist. In Israel selbst gibt es ein breites Spektrum politischer Parteien, Gruppierungen und Organisationen, welche die Regierungspolitik teils harsch kritisieren. Worum es hier geht, ist eine Form der Kritik an der Politik Israels, die sich zu deren Erklärung auf Vorurteile und Stereotypen stützt, die mit den zu kritisierenden Vorgängen nichts zu tun haben.¹⁷

Dem israelischen Politiker *Natan Scharansky* zufolge unterscheidet sich eine legitime Kritik an der israelischen Regierung von einer antisemitischen dadurch, dass sie die Politik Israel entweder dämonisiert oder delegitimiert oder an ungleichen Standards misst.¹⁸ Folgt man dieser recht weit ge-

2004; *Dan Diner*, Der Sarkophag zeigt Risse. Über Israel, Palästina und die Frage eines „neuen Antisemitismus“, in: *Hanno Loewy* (Hrsg.), Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Essen 2005, S. 345-362. Ab-lehnend dazu *Klaus Holz*, u. a. in diesem Band.

¹⁷ Vgl. *Wolfgang Benz*: „Wann überschreitet berechnete und notwendige Kritik an der Politik Israels gegenüber den Palästinensern die Grenzen und ist Judenfeindschaft? Das geschieht spätestens dann, wenn Vorurteile und Stereotypen, die mit den zu kritisierenden Vorgängen nichts zu tun haben, weit über den Anlass hinaus zu Erklärung und Schuldzuweisung benützt werden. Als besondere Form von Antisemitismus hat sich aus solcher Israelkritik als Antizionismus ein Surrogat der Judenfeindschaft etabliert, das eigene Funktion hat, nämlich Nebenwege zu öffnen, auf denen mit scheinbar rationalen Argumenten Abneigung gegen Juden transportiert werden kann“ (Was ist Antisemitismus?, München 2004, S. 203). Vgl. auch *Moshe Zimmermann*, Zwischen Israelkritik und Antisemitismus. Versuch einer jüdischen Positionsbestimmung, in: *Hanno Loewy* (Hrsg.), Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Essen 2005, S. 327-344.

¹⁸ So etwa in einem Interview mit der WELT vom 29. April 2004: „Der Antisemitismus war immer an der D-ämonisierung von Juden zu erkennen, dem D-oppelstandard, mit dem Juden gemessen wurden, und der D-elegitimierung von Juden. Tritt der Antisemitismus heute im Deckmäntelchen antiisraelischer Kritik auf, lässt er sich mit Hilfe dieser "3-D"-Kriterien von legitimer Israel-Kritik klar unterscheiden.“ (<http://www.welt.de/data/2004/04/29/>)

fassten Bestimmung, dann findet man antisemitische Kritik an Israel oder antisemitischen Antizionismus in zahlreichen Schriften, Zeitungsbeiträgen, öffentlichen Reden, Rundfunksendungen oder Karikaturen, die in der muslimisch geprägten Welt verbreitet werden.¹⁹ Traurige Berühmtheit erlangten die wiederholten antisemitischen Ausfälle des iranischen Präsidenten *Mahmud Ahmedinejad* seit dessen Amtseinführung im August 2005. Antisemitische Kritik an Israel oder antisemitischer Antizionismus ist aber auch in Europa und nicht zuletzt – wie etwa die Umfragen des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung belegen – in Deutschland verbreitet.²⁰

Wenn dies aber so ist, dann müssen sich die kirchlichen Verurteilungen von Antisemitismus und die wiederholten Appelle, ihm in allen seinen Erscheinungsformen zu widerstreiten, auch gegen antisemitischen Antizionismus oder antisemitisch gefärbte Israel-Kritik richten.

271328.html); ferner: MEMRI Special Dispatch Series, No. 324, 3. Jan. 2002. „Dämonisierung“ bedeutet, dass Israel z. B. mit Nazi-Deutschland verglichen wird, „Delegitimation“, dass die Existenz Israels infrage gestellt wird; „doppelte Standards“, dass die Politik der israelischen Regierung nach anderen Maßstäben beurteilt wird als die Politik anderer Regierungen. – *Natan Scharansky* hatte 1975 in der ehemaligen UdSSR die Helsinki-Gruppe mitbegründet und war bis zum Gaza-Abzug im Kabinett *Ariel Sharons* Minister für die Diaspora und Jerusalem. In Israel engagiert er sich besonders für die russischen Einwanderer.

¹⁹ Vgl. u. a. die verschiedenen Dokumentationen von MEMRI (auf www.memri.de abrufbar). Ferner u. a.: *Armin Pfahl-Traughber*, Antisemitismus in der arabischen Welt. Externe und interne Ursachen in historischer Perspektive, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Oktober 2004, S. 1251-1261; *Matthias Küntzel*, Von Zeesen bis Beirut. Nationalismus und Antisemitismus in der arabischen Welt, in: *Doron Rabinovici u. a.* (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus?*, S. 271-293; *Götz Nordbruch*, Modernisierung, Anti-Modernismus, Globalisierung – Judenbilder, Verschwörungstheorien und gesellschaftlicher Wandel in der arabischen Welt, in: „Das bewegliche Vorurteil“, S. 201-219.

²⁰ Vgl. *Aribert Heyder – Julia Iser – Peter Schmidt*, Israelkritik oder Antisemitismus? Meinungsbildung zwischen Öffentlichkeit, Medien und Tabus, in: *Wilhelm Heitmeyer* (Hrsg.), *Deutsche Zustände*. Folge 3, Frankfurt am Main 2005, S. 144-165.

Solche Verurteilungen erfolgen oft jedoch nur zögerlich. Denn in weiten Teilen der Welt, zum Teil in Israel selbst, aber auch von manchen Kurienvetretern wird die Politik Israels gegenüber den Palästinensern nicht nur in den seit 1967 besetzten Gebieten, sondern auch in den arabisch dominierten Regionen des nach dem „Unabhängigkeitskrieg“ von 1948/49 beherrschten Staatsgebietes als unverhältnismäßig repressiv wahrgenommen.²¹ Die Errichtung eines „Sicherheitszaunes“ jenseits der Waffenstillstandslinien von 1949 wurde wiederholt verurteilt – darunter auch vom Internationalen Gerichtshof in Den Haag (Juli 2004). Gleichwohl wird sich auf die Dauer auch das kirchliche *Lehramt* – und nicht nur die päpstliche Diplomatie – gegenüber dem Nahostkonflikt positionieren müssen. Konkret: Wie stellt sich die Kirche zum biblisch begründeten Anspruch von Juden auf das „Land Israel“? Welche politischen Konsequenzen zieht sie daraus für ihre Haltung zum *Staat* Israel einerseits und zu den Palästinensern andererseits? Ist es aus theologischer Perspektive überhaupt vertretbar, den politischen Anspruch Israels auf die alleinige Herrschaft über „ganz Jerusalem“ zurückzuweisen? Dies alles muss christliche Theologie herausfordern, die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum noch tiefer zu begreifen – diesmal mit Blick auf das „Land Israel“ und das Verhältnis zum *Staat* Israel. Nur so kann die Kirche einerseits das im Zweiten Vatikanischen Konzil neu gewonnene affirmative Verhältnis zu ihren jüdischen Wurzeln festigen, andererseits aber sich jenen Spielraum erhalten, in unbedingter Freiheit für Frieden und Gerechtigkeit auch dort einzutreten, wo diese durch Politik oder Agitation gefährdet sind.

²¹ Der ungelöste Nahost-Konflikt hat nicht nur antisemitische Tendenzen in der arabischen Welt provoziert, sondern auch rassistische antiarabische Tendenzen in der jüdischen Welt. Dies belegen nicht nur einschlägige Dokumentationen israelischer Menschenrechts-Organisationen, sondern auch „Arabs against discrimination“ (www.aad-online.org), das sich als eine Art arabisches Pendant zu MEMRI versteht.

2. Katholische Kirche und Staat Israel: der mühsame Weg zur Anerkennung

Womöglich ist es das Fehlen einer umfassenden Theologie des Judentums – und darin eingeschlossen einer Theologie des Landes Israel – welche das häufige Lavieren vatikanischer Politik, manche Halbherzigkeiten und Inkonsequenzen in der Geschichte der Beziehungen zwischen Heiligem Stuhl und Israel zur Folge hat.

Gleichzeitig ist freilich anzuerkennen, dass die katholische Kirche in ihren Beziehungen zum Judentum in den zurückliegenden einhundert Jahren eine epochale Wende vollzogen hat. Als im Jahr 1904 *Theodor Herzl* Papst *Pius X.* darum bat, die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina zu unterstützen, reagierte der Papst mit seinem berühmten „non possumus“ – wir können es nicht. „Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt, weshalb wir das jüdische Volk nicht anerkennen können. [...] Und so, wenn Sie nach Palästina kommen u. Ihr Volk ansiedeln werden, wollen wir Kirchen u. Priester bereithalten, um Sie Alle zu taufen“.²²

Ist das Antisemitismus – oder „bloß“ Judenfeindschaft? Das viel zitierte „non possumus“ des Papstes findet sich nur in *Herzls* privaten Aufzeichnungen über seine Audienz bei *Pius X.* Die offizielle Antwort erging einige Tage später durch den damals erst 38-jährigen Kardinalstaatssekretär *Rafael Merry del Val*: „Falls die Juden glauben, dass es ihr Wohlbefinden entscheidend fördert, wenn ihnen der Zugang zum Land ihrer Vorfahren gestattet wird, dann würden wir dies als eine humanitäre Frage betrachten. Wir werden niemals vergessen, dass wir ohne das Judentum nichts wä-

²² Zit. nach *Ulrike Koltermann*, Pápste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997 (Jerusalem theologisches Forum, Bd. 2), Münster 2001, 33f. – Vgl. zu diesem Abschnitt auch: *Andrej Kreutz*, Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict. The struggle for the Holy Land, New York 1990; *Silvio Ferrari*, Vaticano e Israele. Dal secondo conflitto mondiale alla guerra del Golfo, Florenz 1991; *Andrea Giovannelli*, La Santa Sede e la Palestina. La Custodia di Terra Santa tra la fine dell'impero ottomano e la guerra dei sei giorni, Rom 2000.

ren.“²³ Dies klingt verständnisvoll. Allerdings zeigte sich derselbe *Merry Del Val*, wie der Historiker *Hubert Wolf* gezeigt hat, im Zusammenhang mit den Vatikan-internen Diskussionen um die „Amici Israel“ keineswegs frei von antisemitischen Gedanken.²⁴

Mit Blick auf Palästina, so scheint es, wollten die Päpste weniger die Gründung eines jüdischen Staates verhindern als vielmehr die Rechte der katholischen Kirche im Heiligen Land wahren – und dies nicht allein gegenüber den Juden, sondern auch gegenüber den Kirchen der Orthodoxie und des Protestantismus. „Wir wollen keineswegs, dass die Rechte der Juden geschmälert werden; wir verlangen jedoch, dass diese in keiner Weise über die heiligen Rechte der Christen gestellt werden“, so Papst *Benedikt XV.* anlässlich einer Kardinalserhebung im Jahr 1921.²⁵ Als klar wurde, dass die protestantischen Briten das Mandat des Völkerbundes über Palästina erhalten sollten, empfand dies der Vatikan – auch mit Blick auf die Balfour-Erklärung von 1917 – als Schulterchluss zwischen Protestantismus und Judentum, der zu einer Benachteiligung der Katholiken im Heiligen Land führen konnte. 1922 protestierte Kardinalstaatssekretär *Pietro Gasparri* vor dem Völkerbund in Genf gegen die angebliche Bevorzugung von Juden im britischen Mandatsgebiet.

Nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs spitzte sich der Kampf um die Vorherrschaft in Palästina zwischen Arabern, Briten und Juden zu. 1943 gab Staatssekretär *Luigi Maglione* in einem Schreiben an den Apostolischen Delegaten in Washington zu bedenken, die Katholiken in aller Welt wür-

²³ „If the Jews believe they might greatly ease their lot by being admitted to the land of their ancestors, then we would regard that as a humanitarian question. We shall never forget that without Judaism, we would have been nothing“, zit. nach *James Rudin*, *Israel for Christians*, Philadelphia 1983, S. 121.

²⁴ Vgl. *Hubert Wolf*, *Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928-1975)*, in: *Florian Schuller – Giuseppe Veltri – Hubert Wolf* (Hrsg.), *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Regensburg 2005, S. 253-269.

²⁵ Zit. nach *Koltermann*, S. 34.

den „in ihrem religiösen Stolz verletzt, wenn Palästina in erster Linie den Juden anvertraut würde.“²⁶ Während sich *Maglione* um den Stolz der Katholiken sorgte, war die Ermordung der Juden in Europa in vollem Gang. Seit Mai 1939 versperrte ihnen überdies die britische Weißbuch-Politik den Zugang nach Palästina.

Freilich: Die Vorstellung, die Herrschaft über Palästina in muslimische Hände zu legen, empfand der Vatikan als nicht weniger beunruhigend.²⁷ In einer Ansprache vor Vertretern des Hohen Arabischen Rates für Palästina erklärte Papst *Pius XII.* im August 1946 die auch für seine Nachfolger leitende Haltung des Heiligen Stuhles zur Palästina-Frage: „Zweifellos kann sich der Friede nur in Wahrheit und Gerechtigkeit realisieren. Das setzt den Respekt vor den Rechten der Anderen, vor besonderen Positionen und Traditionen insbesondere auf religiösem Gebiet voraus. [...] Wir lehnen jeden Rückgriff auf Gewalt ab, gleich von welcher Seite er kommt, so wie wir mehrfach in der Vergangenheit die Verfolgungen verurteilt haben, die ein fanatischer Antisemitismus gegen das jüdische Volk entfesselt hat.“²⁸ Dem Wunsch nach nationaler Souveränität entsprach Papst *Pius XII.* gegenüber den Arabern ebenso wenig wie vierzig Jahre zuvor gegenüber *Theodor Herzl*. Der Papst beschränkte sich darauf, eine gerechte Lösung für alle in den Konflikt verwickelten Seiten zu fordern. Im Übrigen konzentrierte er sich ab 1949 darauf, durch die Arbeit der *Pontifical Mission* die Not der Flüchtlinge aus Palästina zu lindern.

²⁶ Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde Guerre Mondiale 9 (1975) 203, zit. nach *Koltermann*, S. 34.

²⁷ Aus der damaligen Sicht des Vatikans – und im Grunde bis hin zur Heilig-Land-Reise Papst Pauls VI. im Jahr 1964 – blieben die arabischen Christen weitgehend ausgeblendet.

²⁸ Acta Apostolicae Sedis, Jg. 38 (1946), S. 322. – Die Haltung der beiden Pius-Päpste zum Nationalsozialismus und zum rassistischen Antisemitismus ist bis in die Gegenwart hinein umstritten. Vgl. hierzu u. a. *Thomas Brechenmacher*, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung*, München 2005, bes. 164-227.

Die epochale Neubestimmung im Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum ist im Wesentlichen eine Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils. Papst *Johannes XXIII.* (1958-1963), der das Konzil schon kurz nach seiner Wahl in den Vatikan einberief, hatte bereits als junger Priester das Heilige Land bereist (1906). Rückblickend zeigte er sich von diesem Besuch tief beeindruckt. Als Apostolischer Delegat hatte *Roncalli* während des Zweiten Weltkrieges in Ungarn Juden die Flucht vor den Deutschen ermöglicht. Die Ereignisse in Israel begleitete er aufmerksam. *George Hakim*, der griechisch-katholische Erzbischof von Galiläa, berichtete 1959 vor der israelischen Presse von einer Privataudienz, die Papst Johannes ihm und dem Lateinischen Patriarchen von Jerusalem gewährt hatte: „Seine Heiligkeit war eifrig interessiert an der Situation in Israel, über die er sehr gut unterrichtet war. Er äußerte starke Sympathie für das jüdische Volk und besonders für den in Israel lebenden Teil [...] und sprach die Hoffnung aus, dass die Beziehungen zwischen dem Vatikan und Israel bald verbessert werden können.“²⁹

Johannes XXIII. hat durch die Einrichtung des Einheitssekretariates und durch die Beauftragung von Kardinal *Augustin Bea* (1881-1968) mit dessen Leitung einen wesentlichen Anstoß für die Verabschiedung der Konzils-Erklärung „*Nostra Aetate*“ geliefert. Diese anerkannte in ihrem 4. Kapitel nicht nur die jüdischen Wurzeln des Christentums, sondern verurteilte auch unmissverständlich jeglichen Antisemitismus.

Die Erklärung war auch unter dem Eindruck der Heilig-Land-Reise zustande gekommen, die der nach dem Tod *Johannes' XXIII.* neu gewählte Papst *Paul VI.* (1963-1978) im Januar 1964 überraschend unternommen hatte. Dass der Papst in Jerusalem allerdings die Haltung *Pius' XII.* zur nationalsozialistischen Judenverfolgung zu rechtfertigen versuchte,³⁰ stieß nicht nur in Israel auf Unverständnis und

²⁹ *Pinchas E. Lapide*, Rom und die Juden, Ulm 1997, S. 305, zit. nach *Koltermann*, S. 91.

³⁰ Wörtlich bemerkte Papst *Paul VI.* zu seinem Vorgänger – möglicherweise mit Bezug auf *Rolf Hochhuths* „Stellvertreter“: „[...]

belastete bis auf Weiteres das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Staat Israel.

Dies umso mehr, als sich der Vatikan in den 60er-Jahren verstärkt um die Intensivierung seiner Beziehungen mit islamisch geprägten Ländern bemühte. Dies führte zu einer Annäherung an die arabischen Staaten, in denen – wie etwa im Libanon oder in Ägypten – bedeutende christliche Minderheiten leben. Als der Heilige Stuhl 1966 in rascher Folge diplomatische Beziehungen mit gleich acht arabischen Staaten aufnahm, provozierte dies auf israelischer Seite erhebliche Irritationen. Das Beharren des Vatikans auf einem internationalen Status für Jerusalem nach dem Sechs-Tage-Krieg (1967) vertiefte die ohnehin bestehende Kluft zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel.

Angesichts der engagierten Parteinahme des Vatikans für die palästinensischen Flüchtlinge war in den 70er-Jahren weder von Seiten Israels noch von Seiten Roms an eine Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu denken. Vehement etwa dementierte der Vatikanische Pressesaal im Januar 1973, die Audienz der israelischen Ministerpräsidentin *Golda Meïr* bei Papst *Paul VI.* sei im Sinne einer Anerkennung Israels zu deuten.³¹ Dem – misslungenen – Anschlag auf *Golda Meïr* bei dieser Gelegenheit folgten zahlreiche Terroraktionen militanter Palästinenser. Israel konnte diese zwar nicht dem Heiligen Stuhl anlasten; dessen pro-palästinensische Haltung jedoch wurde auch international sehr wohl wahrgenommen.

Von Seiten des Vatikans standen einer diplomatischen Anerkennung Israels vor allem territorialrechtliche Fragen und

Gleichwohl hat man [...] das Andenken dieses großen Papstes mit Verdächtigungen und sogar mit Anschuldigungen beflecken wollen. Wir sind froh, dass wir Gelegenheit haben, an diesem Tage und an dieser Stelle versichern zu können: Nichts ist ungerechter als dieser Angriff auf ein so ehrwürdiges Andenken.“ – Vgl. *Thomas Brechenmacher*, Pellegrino orante. Papst Paul VI. im Heiligen Land, in: *Ders.* – *Hardy Ostry*, Paul VI. – Rom und Jerusalem. Konzil, Pilgerfahrt, Dialog der Religionen, Trier 2000, S. 11-113.

³¹ Vgl. *Koltermann*, Päpste und Palästina, S. 182-187.

die Rücksicht auf die Ortskirchen entgegen.³² Angelegenheiten nationalen und internationalen Rechts wurden vom Heiligen Stuhl weiterhin über die bereits am 11. Februar 1948, also noch vor der Gründung des Staates Israel, in Ost-Jerusalem eingerichtete „Apostolische Delegatur“ abgewickelt.

Der theologischen Neubestimmung im Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Judentum, die das Zweite Vatikanische Konzil ermöglicht hatte, folgte also keine diplomatische Neubestimmung im Verhältnis zwischen Heiligem Stuhl und Staat Israel. Die Wende kam erst mit Papst *Johannes Paul II.* (1978-2005), der die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum zu einem zentralen Anliegen seines Pontifikates machte und damit an Papst *Johannes XXIII.* anknüpfte. Obwohl der „Papst aus Polen“ zu Beginn seiner Amtszeit mit den politischen Konstellationen im Nahen Osten wenig vertraut war, lag ihm von Anfang an an einem vertieften Dialog mit dem Judentum – und damit auch mit Israel. Bereits bei der Amtseinführung *Johannes Pauls II.* am 22. Oktober 1978 war eine offizielle israelische Delegation zugegen.

Doch immer noch gab es Stolpersteine. Als das israelische Parlament am 30. Juli 1980 per Gesetz Ost-Jerusalem annectierte und „ganz Jerusalem“ zur „ewigen und unteilbaren Hauptstadt Israels“ erklärte, protestierte der Heilige Stuhl energisch. In seinem Apostolischen Schreiben „Redemptionis Anno“ vom 20. April 1984 forderte *Johannes Paul II.* den Schutz der Heiligen Stätten in Jerusalem und im ganzen Nahen Osten. Gleichzeitig sprach der Vatikan in diesem Schreiben erstmals vom „Staat Israel“, und im darauf folgenden Jahr wurde der damalige israelische Premierminister *Shimon Peres* im Vatikan empfangen – wobei wiederum betont wurde, dass diese Audienz keinerlei diplomatische Anerkennung bedeute.

³² Über Jahrzehnte hinweg führten vatikanische Stellungnahmen als offiziellen Grund für die Nicht-Anerkennung Israels das Prinzip des internationalen Rechts an, keine Staaten anzuerkennen, deren Grenzen nicht völkerrechtlich verbindlich festgelegt sind.

Zeitgleich schritt auf theologischer Ebene die Annäherung zwischen Judentum und katholischer Kirche voran. Reisen des Papstes in die Vereinigten Staaten verbesserten in den 80er-Jahren nachhaltig die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum. Wiederholt verurteilte der Papst bei Begegnungen mit amerikanischen Juden Antijudaismus und Antisemitismus. Am 13. April 1986 betrat mit *Johannes Paul II.* erstmals seit der Antike ein römischer Bischof eine Synagoge. Bei dieser Gelegenheit rief der Papst nicht nur die Konzilserklärung „*Nostra Aetate*“ in Erinnerung, sondern verurteilte wie diese jegliche Form von Antisemitismus „zu irgendeiner Zeit und [...] von wem auch immer“.³³ 1993 schließlich empfing *Johannes Paul II.* den Jerusalemer Ober-Rabbiner *Israel Meïr Lau* in Castel Gandolfo.

Der Ausbruch der sog. ersten *Intifada* (1987) behinderte zunächst die Vertiefung der politischen Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel. Durch die Ernennung eines Palästinensers zum Lateinischen Patriarchen von Jerusalem am 11. Dezember 1987 – *Michel Sabbah* war 1933 in Nazaret geboren worden – bekundete der Heilige Stuhl sein fortdauerndes Engagement für die Palästinenser. Deren Recht auf eine „gesicherte Heimstatt“ hatte der Papst auch bei seinen Begegnungen mit US-amerikanischen Juden wiederholt eingeschärft und durch zahlreiche Audienzen bekräftigt, die er dem palästinensischen Führer *Yassir Arafat* gewährte.

Ende der 80er-Jahre kam Bewegung in den festgefahrenen Nahost-Konflikt. Am 31. Juli 1988 trat König *Hussein* von Jordanien alle politischen Ansprüche auf das Westjordanland an die PLO ab. Im November desselben Jahres rief daraufhin der Palästinensische Nationalrat in Algier formell den „Staat Palästina“ aus. Mit der Anerkennung der UN-Resolutionen 242 und 338 bekundete der Nationalrat erstmals die Bereitschaft zu einer Zwei-Staaten-Lösung im Nahen Osten. Durch die Auflösung der Sowjetunion und ihre Parteinahme für *Saddam Hussein* im zweiten Golfkrieg Anfang 1990 gerieten die Palästinenser in eine Position, die

³³ *Kirchen und Judentum I*, S. 109f.

sie zu Verhandlungen zwang. Israel sah in den zunächst geheim geführten Verhandlungen die Chance zu einer Stabilisierung der politischen Verhältnisse im Nahen Osten.

Die Annäherung von Israelis und Palästinensern im Zuge des „Oslo-Prozesses“ brachte auch Bewegung in die diplomatischen Bemühungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel. Bereits am 16. Oktober 1990 war der neue Apostolische Delegat *Andrea Cordera Lanza di Montezemolo* vom damaligen israelischen Staatspräsidenten *Chaim Herzog* empfangen worden. Einige Beobachter sehen darin den „eigentlichen Durchbruch“ in den Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel.³⁴ Es folgten eine Reihe von Gesprächen, die Verhandlungen zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen einleiteten.

Im Rahmen dieser Verhandlungen, die ein „Grundlagenabkommen“ (*fundamental agreement*) zwischen Israel und dem Heiligen Stuhl vorbereiten sollten, drängte Israel auf eine formelle Verurteilung jeglicher Formen von Antisemitismus. Dem Heiligen Stuhl hingegen ging es vorrangig um den rechtlichen Status katholischer Organisationen im Heiligen Land und um deren finanzielle Rechte und Pflichten. Die Kurie sah die primäre Zielsetzung des Abkommens deshalb nicht in einer Verurteilung des Antisemitismus und verwies im Text auf zurückliegende Stellungnahmen in dieser Frage.³⁵ Darüber hinaus war der Heilige Stuhl peinlich darauf bedacht, religiöse oder theologische Konnotationen mit Bezug auf den Staat Israel zu vermeiden.

³⁴ So *Matthias Kopp*, Pilgerspagat: Der Papst im Heiligen Land, Münster 2001, S. 32.

³⁵ Art. 2 Abs. 2: „Der Heilige Stuhl bekräftigt bei dieser Gelegenheit seine Verurteilung von Hass, Verfolgung und allen anderen Ausdrucksformen des Antisemitismus, die sich gegen das jüdische Volk und gegen die Juden – wo, wann und durch wen auch immer – gerichtet haben. Insbesondere beklagt der Heilige Stuhl Angriffe auf Juden und die Entweihung jüdischer Synagogen und Friedhöfe, Akte, die das Andenken der Opfer des Holocaust angreifen. Das gilt besonders, wenn diese Attacken in Gegenden stattfinden, in denen Juden ermordet worden sind“ (dt. Übers.: *Kirchen und Judentum II*, S. 82; engl. Wortlaut in *Acta Apostolicae Sedis*, Jg. 86 [1994], S. 716-729).

Bei dem am 30. Dezember 1993 unterzeichneten Dokument³⁶ handelt es sich um das erste Abkommen, das zwischen dem Heiligen Stuhl und einem Vertreter Israels unterzeichnet wurde. Seine sinnenfälligste Konsequenz war die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel im Verlauf des Jahres 1994. Drei Jahre später wurde ein „Abkommen über den Rechtsstatus der katholischen Kirche in Israel“ abgeschlossen. Dieses Abkommen war nicht zuletzt möglich geworden, nachdem sich der Heilige Stuhl im Oktober 1997 im Rahmen einer internationalen Konferenz im Vatikan zu den „Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ bekannt hatte.

In der Präambel des Abkommens von 1993 bekräftigen Israel und der Heilige Stuhl die „einzigartige Natur der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk“.³⁷ Beide Parteien „verpflichten sich zur angemessenen Zusammenarbeit in der Bekämpfung aller Formen von Antisemitismus und aller Arten von Rassismus und religiöser Intoleranz sowie in der Förderung des gegenseitigen Verständnisses zwischen den Nationen, der Toleranz zwischen Gemeinschaften und der Achtung vor dem menschlichen Leben und der menschlichen Würde“ (Art. 2, Abs. 1). Des Weiteren verpflichten sich der Heilige Stuhl und Israel „gegenseitig zur Förderung von friedlichen Lösungen bei Konflikten zwischen Staaten und Nationen, um Gewalt und Terror aus dem internationalen Leben auszuschließen“ (Art. 11, Abs. 1).

Während der Vatikan die Bedeutung des Grundlagenabkommens von 1993 schon mit Rücksicht auf die palästin-

³⁶ Wenige Wochen zuvor, am 13. September 1993, hatten *Ytzhak Rabin* und *Yassir Arafat* in Washington das sog. „Gaza-Jericho-Abkommen“ unterzeichnet, das den Palästinensern erstmals seit 1967 eine begrenzte Autonomie im Westjordanland und im Gaza-Streifen zuerkannte.

³⁷ Zitate in dt. Übers. bei: *Kirchen und Judentum II*, S. 81-85. – Eine Würdigung des Abkommens in historischer Perspektive u. a. bei: *Eugene J. Fisher – Leon Klenicki* (Ed.), *A Challenge long delayed. The Diplomatic Exchange Between The Holy See and the State of Israel*, New York 1996.

sische Seite eher auf der diplomatischen Ebene angesiedelt wissen wollte, betonte die israelische Seite seine Bedeutung im Rahmen des christlich-jüdischen Verhältnisses.

Bei den Verhandlungen hatte der Vatikan alles daran gesetzt, Aussagen zur territorialen Ausdehnung Israels oder zur Legitimität des Staates zu vermeiden. Entsprechend verpflichtet sich der Heilige Stuhl in Art. 11, Abs. 2 „feierlich [...], gegenüber allen nur zeitlichen Konflikten ein Außenstehender zu bleiben, besonders, was umstrittene Gebiete und Grenzen betrifft.“³⁸ Die Existenz des Staates Israel wurde als ein völkerrechtliches Faktum und als Voraussetzung bilateraler Vereinbarungen anerkannt, ohne Aussagen über die territoriale Ausdehnung des Staates zu treffen. Dass dies vor allem mit Blick auf die katholischen Einrichtungen in Ost-Jerusalem und in der West-Bank Fragen aufwerfen musste, liegt auf der Hand.

Obwohl sich der Vatikan bei den Verhandlungen mit Israel auf keinerlei Grenzziehungen einlassen wollte, verzichtete er in der Folge nicht darauf, eigene territoriale Vorstellungen zu artikulieren. So wird in der Präambel der „Grundlagenvereinbarung“ (*basic agreement*), die der Heilige Stuhl am 15. Februar 2000 mit der *Palästinensischen Befreiungsorganisation* (PLO) schloss, „ein international garantiertes Sonderstatut für Jerusalem“ gefordert.³⁹ Damit knüpft der Heilige Stuhl an Forderungen an, mit der Stadt Jerusalem ein „*corpus separatum*“ zu schaffen, die er bereits 1947 vor den Vereinten Nationen erhoben hatte. Die „Grundlagenvereinbarung“ zwischen dem Heiligen Stuhl und der PLO unterstreicht „die besondere Bedeutung des Heiligen Lan-

³⁸ “The Holy See [...] is solemnly committed to remaining a stranger to all merely temporal conflicts, which principle applies specifically to disputed territories and unsettled borders.”

³⁹ Präambel: „[...] Declaring that an equitable solution for the issue of Jerusalem, based on international resolutions, is fundamental for a just and lasting peace in the Middle East, and that unilateral decisions and actions altering the specific character and status of Jerusalem are morally and legally unacceptable; calling, therefore, for a special statute for Jerusalem, internationally guaranteed, which should safeguard the following: [...]. – Dt. Übers.: <http://www.uni-tuebingen.de/uni/ukk/nomokanon/quellen/009.htm> (Abruf: 17. Mai 2006).

des, das unter anderem eine bevorzugte Stätte für den interreligiösen Dialog zwischen den Anhängern der drei monotheistischen Religionen ist.“ Für Jerusalem fordert die Vereinbarung, „die besondere Identität und den heiligen Charakter der Stadt mit ihrem universalen religiösen und kulturellen Erbe“ abzusichern. Demnach können weder Christen noch Juden noch Muslime einen exklusiven Anspruch auf das Heilige Land und besonders auf Jerusalem geltend machen; vielmehr gehe es um ein religiöses Erbe, das die ganze Menschheit betrifft.⁴⁰

Nach Ansicht des Vatikans können die religiöse und die politisch-territoriale Frage nicht voneinander getrennt werden. Vor einer internationalen Bischofskonferenz in Jerusalem hatte der Außenminister des Heiligen Stuhls, Erzbischof *Jean-Louis Tauran*, am 26. Oktober 1998 betont, „die übliche Unterscheidung zwischen der Frage der heiligen Stätten und der Jerusalemfrage“ sei „für den Heiligen Stuhl nicht annehmbar“.⁴¹ Ausdrücklich wandte sich *Tauran* dagegen, die Heiligen Stätten von Judentum, Christentum und Islam zu „exterritorialen Gebieten“ zu erklären; vielmehr gehe es um Jerusalem als Ganzes. Die nach Auffassung des Vatikans völkerrechtswidrige Annexion Ost-Jerusalems gefährde den Charakter der Stadt als geistiges Erbe dreier Religionen, ja der Menschheit insgesamt. „Ausschließlichkeitsansprüche können nicht durch zahlenmäßig oder historisch begründete Kriterien gestützt werden.“ Für

⁴⁰ Bereits 1984 hatte Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben „Redemptionis anno“ (Karfreitag, 20. April 1984) die Bedeutung Jerusalems für die drei monotheistischen Religionen und für den interreligiösen Dialog hervorgehoben: *Kirchen und Judentum I*, S. 83-85. – In diesem Schreiben spricht der Papst im übrigen erstmals vom Existenzrecht Israels wie des palästinensischen Volkes, ohne bereits einen palästinensischen Staat zu fordern. – Es gibt eine Vielzahl von Beiträgen zur Bedeutung Jerusalems für die drei monotheistischen Religionen; vgl. u. a.: *Zwi Werblowsky*, Die Bedeutung Jerusalems für Juden, Christen und Moslems, in: *Ex Oriente Lux* 23 (1973/74) [Sonderdruck Jerusalem 1986].

⁴¹ Vg. *L'OSSERVATORE ROMANO*, dt. Ausg. v. 13. Nov. 1998, S. 10f. Zitate nach *Kopp*, Pilgerspagat, S. 50; vgl. auch *KNA AUSLAND* 206 / 27. Okt. 1998, S. 4.

den Heiligen Stuhl bleibe das politische Problem so lange ungelöst, wie es „Ursache für Konflikte, Ungerechtigkeiten, Verletzungen der Menschenrechte, Einschränkung der Religions- und Gewissensfreiheit, Angst und persönliche Unsicherheit ist.“

In seinen Ausführungen vermied Erzbischof *Tauran* jegliche Anspielung auf eine mögliche theologische Dimension im Verhältnis zwischen dem Staat Israel und dem Land Israel. Gleichzeitig ließ seine Kritik an der Regierungspolitik – trotz des Abkommens von 1993 – an Klarheit kaum etwas zu wünschen übrig. War sie deshalb judenfeindlich oder gar antisemitisch?

3. Katholische Kirche und Antisemitismus: Verurteilungen, Schuldbekennnis und Vergebungsbitte

Schon vor und während der Zeit des Nationalsozialismus hatte die katholische Kirche den rassistischen Antisemitismus als eine dem Christentum widerstrebende Ideologie gebrandmarkt. Unter dem Eindruck der deutschen Besatzungspolitik in Polen erklärte der besonders seit *Rolf Hochhuths* 1963 veröffentlichtem Drama „Der Stellvertreter“ umstrittene Papst *Pius XII.* am 14. November 1942: „Wir sind von einem Gefühl tiefen Abscheus erfüllt gegen die grausame Behandlung der Juden in den eroberten Gebieten und der anderen wehrlosen Menschen, die nicht unserem Glauben angehören“.⁴² Die Veröffentlichung einer vorbereiteten Enzyklika, die den Antisemitismus unmissverständlich verurteilt hätte, scheiterte jedoch – nicht zuletzt mit Rücksicht auf die katholische Kirche in Deutschland.⁴³

⁴² Zitiert in der Ansprache Papst *Johannes Pauls II.* an die Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten von Amerika am 11. September 1987 in Miami (*Kirchen und Judentum II*, S. 29).

⁴³ Die verschiedenen Entwürfe sind in Latein und deutscher Übersetzung leicht zugänglich bei *Peter Godman*, *Der Vatikan und Hitler. Die geheimen Archive*, München 2004, S. 252-315. Vgl. zu Papst *Pius XII.* insgesamt auch: *Pierre Blet*, *Papst Pius XII. und der*

Die verschiedenen Textentwürfe für die Enzyklika verdeutlichen die Tendenz, Antisemitismus als eine neuheidnische Ideologie zu verurteilen, die mit dem biblischen Menschenbild unvereinbar ist. Mit dieser Charakterisierung scheint der Versuch verbunden, die katholische Kirche selbst von jeglicher Verantwortung für antisemitisches Denken freizusprechen. Diese Tendenz zeigt sich noch in dem Dokument „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. März 1998, mit dem das Lehramt zu seiner Verantwortung für den nationalsozialistischen Rassenwahn Stellung bezieht.⁴⁴

In diesem Dokument findet sich auch eine Unterscheidung zwischen kirchlichem Antijudaismus und rassistischem Antisemitismus. Demnach stützt sich der Antisemitismus auf Theorien, „die im Widerspruch zur beständigen Lehre der Kirche über die Einheit des Menschengeschlechts und über die gleiche Würde aller Rassen und Völker stehen“. Demgegenüber seien mit Antijudaismus jene „althergebrachten Gefühle des Misstrauens und der Feindseligkeit“ gemeint, „derer sich leider auch Christen schuldig gemacht haben“.

Wenn es allerdings im selben Dokument über den Antijudaismus des 19. Jahrhunderts heißt: „In einem Klima tiefgreifender sozialer Veränderungen warf man der jüdischen Minderheit oft eine unverhältnismäßig große Einflussnahme vor“, dann ist damit eines der zentralen antisemitischen Stereotypen benannt, wonach die ganze Welt das Opfer einer jüdischen Verschwörung sei. Diese Wahnvorstellung kulminiert in der berüchtigten Fälschung der „Protokolle der Weisen von Zion“.

Zweite Weltkrieg. Aus den Akten des Vatikan (Veröffentl. der Kommission für Zeitgeschichte), Paderborn, 2. Aufl. 2001.

⁴⁴ Orig. engl. unter dem Titel „We Remember: a Reflection on the Shoah“; dt. Übers. u. a. in: *Kirchen und Judentum II*, S. 110-119. Kritische Anfragen an das Dokument „Wir erinnern“ formulierte u. a. das *Internationale Komitee für Interreligiöse Konsultationen* am 8. Sept. 1998 (Text in: *Kirchen und Judentum II*, S. 958-965). – Zur Frage der „Mitschuld“ der katholischen Kirche am nationalsozialistischen Antisemitismus vgl. *Hans Hermann Henrix*, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen?*, Regensburg 2004, S. 60-81.

In der Sicht von „Wir erinnern“ war der Antijudaismus, der sich im 19. Jahrhundert in Teilen Europas mit unterschiedlicher Intensität ausbreitete, „im wesentlichen eher soziologisch und politisch als religiös begründet“. Allerdings mehrten sich bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Stimmen, die auf judenfeindliche Traditionen auch in der Kirche aufmerksam machten. Die Priestervereinigung der „Amici Israel“, die sich für die Tilgung der judenfeindlichen Formeln und Riten in den Großen Karfreitagsfürbitten einsetzte, konfrontierte die Kirche erstmals mit dem Antijudaismus in ihren eigenen Traditionen. In einem Dekret vom 25. März 1928 lehnte Papst *Pius XI.* zwar das Anliegen der „Amici Israel“ ab – er tat dies vorrangig aus liturgietheologischen Erwägungen – wies aber zugleich jeden Völkerhass und besonders den modernen Rassenantisemitismus zurück.⁴⁵ Freilich: Dass die Kirche *selbst* Ort judenfeindlicher Einstellungen gewesen sein könnte, wird in dem Dekret ausgeschlossen.

Siebzig Jahre später stellte sich die Situation sehr verändert dar. Auf Initiative Papst *Johannes Pauls II.* fand im Vatikan Ende 1997 die erwähnte Konferenz zu den „Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ statt. Die etwa sechzig teilnehmenden Wissenschaftler, Historiker und Theologen, waren sich weitgehend darin einig, dass Christen für den rassistischen Antisemitismus mitverantwortlich waren. Zwar verteidigte Papst *Johannes Paul II.* die Heiligkeit der Kirche als solcher. In einer Ansprache an die Teilnehmer des Kolloquiums räumte er am 31. Oktober 1997 jedoch ein: „In der Tat waren in der christlichen Welt – und ich spreche nicht von der Kirche als solcher – irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld allzu lange Zeit im Umlauf. Sie haben Gefühle der Feind-

⁴⁵ Vgl. *Thomas Brechenmacher*, *Der Vatikan und die Juden*, S. 154-163; *Hubert Wolf*, „Pro perfidis Judaeis“. Die Amici Israel und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: *Historische Zeitschrift* 279 (2004) 611-658.

schaft diesem Volk gegenüber verursacht. Sie haben dazu beigetragen, viele Gewissen abzustumpfen.“⁴⁶

Tatsächlich gibt es schon in einzelnen Schriften des Neuen Testaments, zunehmend aber auch in der sich ausbildenden Theologie und Frömmigkeit der Kirche jüdenfeindliche Tendenzen. Diese Traditionen beförderten gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Entstehung des pseudowissenschaftlichen rassistischen Antisemitismus. Auch wenn sich dieser ideologische und rassistische Antisemitismus vielfach zugleich gegen das Christentum wandte, so spiegeln sich in seiner Grundhaltung doch jüdenfeindliche Tendenzen, die christliche Theologie und Frömmigkeit jahrhundertlang prägten.

So verwundert es keineswegs, dass auch Christen für jüdenfeindliche und antisemitische Verbrechen verantwortlich waren. Kardinal *Edward Cassidy*, von 1989 bis 2001 in der päpstlichen Kurie zuständig für die Ökumene und die Beziehungen der Katholischen Kirche zum Judentum, stellte deshalb im September 1990 zum Abschluss des Jahrestreffens des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum (*Catholic-Jewish Liaison Committee*) in Prag fest, dass die vielfach belastete Geschichte der Beziehungen von Juden und Christen eine Bitte um Vergebung verlangt: „Dass der Anti-

⁴⁶ Dt. Übers.: *Kirchen und Judentum II*, S. 107. Der erste Satz („In der Tat ... Umlauf.“) ist zitiert in „Wir erinnern. Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. März 1998, Abschnitt III (*Kirchen und Judentum II*, S. 113) und hat von jüdischer Seite „zutiefst besorgte“ Reaktionen provoziert, weil er eine „Absolution der Kirche von geschichtlicher Verantwortung“ nahelegt; vgl. u. a. die Antwort des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen vom 8. Sept. 1998 (*Kirchen und Judentum II*, S. 959). – Vgl. auch *Olaf Blaschke*, Nicht die Kirche als solche? Anfrage eines Historikers an die vatikanische „Reflexion über die Shoah“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1998, S. 862-874; *Dirk An-sorge*, In Solidarität mit Opfern und Tätern. Anmerkungen zu Schuldbekennnis und Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. im Heiligen Jahr 2000, in: *Katholische Bildung* 101 (2000) 315-325; *Internationale Theologische Kommission*, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hrsg. v. *Gerhard Ludwig Müller* (Neue Kriterien 2), Einsiedeln – Freiburg, 2. Aufl. 2000.

semitismus im Denken und Tun des Christentums einen Platz gefunden hat, ruft auf unserer Seite nach einem Akt der *teshuwa* (Umkehr) und der Versöhnung.“⁴⁷

Johannes Paul II. teilte *Cassidys* Anliegen. Sein beharrliches Bemühen um einen Neubeginn im Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Judentum gipfelte in den Vergebungsbitten, die der Papst im Heiligen Jahr 2000 in Rom und in Jerusalem im Namen der Kirche für die Verbrechen von Christen gegenüber Juden aussprach.⁴⁸

Bei seinem Besuch im Jerusalemer Oberrabbinat am 23. März 2000 bekräftigte der Papst erneut, dass die Kirche auf der Grundlage des biblischen Schöpfungsglaubens jede Form von Rassismus und deshalb auch den Antisemitismus radikal verurteilt.⁴⁹ Bei seinem anschließenden Besuch der Jerusalemer Gedenkstätte für die Opfer der Shoah „Yad Vashem“ versicherte *Johannes Paul II.* „als Bischof von Rom und Nachfolger des Apostels Petrus dem jüdischen Volk, dass *die katholische Kirche* [...] zutiefst betrübt ist über den Hass, die Akte von Verfolgungen und die antisemitischen Ausschreitungen von Christen gegen die Juden, zu welcher Zeit und an welchem Ort auch immer.“⁵⁰ Indem der Papst in „Yad Vashem“ ausdrücklich von der „katholischen Kirche“ sprach, ging er über die Vergebungsbite vom ersten Fastensonntag hinaus, wo es lediglich hieß: „Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen.“

Johannes Paul II. ging es im Heiligen Jahr 2000 wesentlich um eine „Reinigung des Gedächtnisses“.⁵¹ Dass er dabei

⁴⁷ Zit. nach: *Kirchen und Judentum II*, S. 983 (L'OSSERVATORE ROMANO, 6. Dez. 1990, S. 13).

⁴⁸ Fürbitten am 1. Fastensonntag im Heiligen Jahr 2000 in St. Peter, Rom (*Kirchen und Judentum II*, S. 154); Vergebungsbite am 26. März 2000 an der Westmauer des Tempelberges, Jerusalem (ebd., S. 161).

⁴⁹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 145, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, S. 49f.

⁵⁰ Zit. nach *Kopp*, Pilgerspagat, S. 104.

⁵¹ Vgl. Apostolisches Schreiben „Novo Millennio ineunte“ vom 6. Jan. 2001, Nr. 6 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 150, Bonn 2001).

nicht auf eine Selbst-Entschuldigung der katholischen Kirche zielte, verdeutlichen die Worte und Gesten des Papstes nicht nur im Heiligen Land. Gleichzeitig stellen neue Formen des Antisemitismus die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum vor neue Herausforderungen. Eine dieser Herausforderungen betrifft das Verhältnis der Christen zum Staat Israel. Innerhalb des christlich-jüdischen Gespräches ist deshalb zu fragen, wie jeweils das Verhältnis von Religion und Politik gefasst wird.

4. Religion und Politik im christlich-jüdischen Gespräch

Anknüpfend an die Begegnung zwischen Papst *Johannes Paul II.* und den damaligen Oberrabbinern Israels, *Meir Lau* und *Eliyahu Bakshi-Doron*, trafen sich im Juni 2005 abwechselnd in Rom und Jerusalem führende Vertreter des Oberrabbinats und der katholischen Kirche im Heiligen Land zum interreligiösen Gespräch. Gegenstand ihres fünften Treffens war das Verhältnis von Kirche und Staat in der jüdischen und christlichen Tradition. In einer gemeinsamen Erklärung, die am 28. Juni 2005 in Jerusalem unterzeichnet wurde, heißt es unter anderem, die Beziehung zwischen Staat und Religion müsse „auf Reziprozität, gegenseitigem Respekt und Kooperation“ beruhen.⁵²

Mit ihrer Erklärung vertiefen die Religionsvertreter jene diplomatische Übereinkunft, die 1993 zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel geschlossen wurde. Dabei kommen beide Seiten darin überein, dass die Unterscheidung von Religion und Politik keine Trennung im Sinne eines Laizismus bedeutet, sondern deren wechselseitige Hinordnung. Deshalb, so die Erklärung, „muss die Religionsfreiheit sowohl des Einzelnen als auch religiöser Gemeinschaften durch die religiöse und staatliche Obrigkeit garantiert sein.“ Religion und Politik sind zu unterscheiden; weil aber „religiöse Werte „entscheidend sind für das Wohlergehen des Indivi-

⁵² Dokumentiert in: Newsletter der Botschaft des Staates Israel vom 18. Juli 2005 (<http://www.berlin.mfa.gov.il>).

duums und der Gesellschaft“, hat der Staat gegenüber religiösen Überzeugungen eine dienende Funktion.

Bereits in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ (1965) hatte das Zweite Vatikanische Konzil von Staaten den Respekt vor religiösen Überzeugungen jedweder Art gefordert. Die katholische Kirche hat sich diese Einsicht in einem mühsamen geschichtlichen Prozess zu eigen gemacht. Von Anfang an ist die Geschichte des Christentums durch die Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt bestimmt. Deren einzelne Etappen – angefangen von den Christenverfolgungen über die „Konstantinische Wende“, die hochmittelalterliche Zuordnung von „*regnum*“ und „*sacerdotium*“ bis hin zum unaufhaltsamen Verlust politischer Macht in der Neuzeit – brauchen hier nicht detailliert nachgezeichnet werden. Spätestens im Zuge der verschiedenen Säkularisierungen hat die Kirche an unmittelbarer politischer Macht eingebüßt. Für die katholische Kirche fand diese Entwicklung ihren sinnenfälligen Ausdruck im Verlust des Kirchenstaates Ende des 19. Jahrhunderts. Womöglich erleichtert es gerade dieser Verlust, dass die katholische Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts in der Weltgemeinschaft als eine ausschließlich moralische Autorität auftreten kann und als solche weithin auch gehört wird.

Das Zweite Vatikanische Konzil stellte 1965 in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ fest, dass die Kirche „in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist“ (GS 76). Und: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom“ (ebd.).

Die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ ist ein zentraler Begriff von „*Gaudium et spes*“. Mit ihm ratifiziert das Konzil eine geistige Entwicklung, die im Glauben an die durch die Erschaffung der Welt freisetzende Macht Gottes gründet. Dass die Kirche eine Autonomie der irdischen Wirklichkeiten anerkennt, ist insofern keineswegs das historisch bedingte Ergebnis einer wie auch immer zu verstehenden Aufklärung oder Säkularisierung. Sie wurzelt viel-

mehr im Offenbarungsgehalt des Christentums selbst.⁵³ Von ihr her ist jeder Versuch zu kritisieren, politische Ansprüche religiös zu legitimieren – im Islam, im Judentum, im Christentum oder in welcher Religion auch immer.

Dies bedeutet nicht, als hätten Politiker ihre religiösen Wurzeln zu verleugnen. „Gaudium et spes“ ermuntert eindringlich, sich in seinen politischen Entscheidung vom christlichen Glauben und Menschenbild her leiten zu lassen.⁵⁴ Die vom Konzil anerkannte Autonomie politischen Handelns steht jedoch jeder einfachen Identifikation von Religion und Politik entgegen.

Sowohl im Islam wie auch im Judentum gibt es heute Gruppierungen, die genau diese Identität behaupten. Zweifellos sehen nicht alle Juden in Israel und weltweit in der Existenz des Staates Israel, in der politischen Herrschaft über das „ganze und unteilbare Jerusalem“ oder gar über „Samaria und Judäa“ ein göttliches Gebot. Und zweifellos behaupten nicht alle Muslime, dass von Gebieten, die einst dem „*dar-al-islam*“ zugehörten, kein Fußbreit wieder aufzugeben ist, Palästina bis zum Tag des Weltgerichts eine religiöse Stiftung (*waqf*) sei, Israel deshalb ausgelöscht werden müsse und „die Juden ins Meer“ zu treiben seien.⁵⁵

⁵³ Vgl. Röm 13,1 und Mt 22,21 zur Autonomie der humanen Gesellschaft, die ihre Grenze nur darin findet, ob sie die Freiheit des Menschen und sein Recht auf freie Religionsausübung garantiert; sowie 1 Petr 3,15 und Apg 17,19-33 zur Bedeutung der menschlichen Vernunft für die Rechenschaft über den christlichen Glauben.

⁵⁴ „Die Christen sollen in der politischen Gemeinschaft jene Berufung beachten, die ihnen ganz besonders eigen ist. Sie sollen beispielgebend dafür sein, insofern sie pflichtbewusst handeln und sich für das Gemeinwohl einsetzen. Sie sollen durch ihre Tat zeigen, wie sich Autorität mit Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit zum gemeinsamen Ganzen, gebotene Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen“ (GS 75). Vgl. auch die „Lehrmäßige Note“ der Kongregation für die Glaubenslehre „zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben“ (2002).

⁵⁵ Vgl. *Wolfgang Driesch*, Islam, Judentum und Israel. Der jüdische Anspruch auf das Heilige Land aus muslimischer Perspektive (Deutsches Orient-Institut Hamburg, Mitteilungen 66/2003), Hamburg 2003. – Dass Palästina islamisches *waqf*-Land sei, behauptet auch Art. 11 der Hamas-Charta.

Aber es wäre blind, solche Positionen als randständig abzutun. Ihr politischer Einfluss – in der Hamas etwa oder in der national-religiösen Siedlerbewegung – kann nicht ignoriert werden. Zur Diskussion stehen letztendlich das Verhältnis von Islam und Rechtsstaat auf palästinensischer Seite und das Verhältnis von Judentum und Staat auf israelischer Seite. Aus christlicher Perspektive stellt sich die Frage, wie religiös begründete nationalistische Positionen beurteilt und in welcher Instanz sie kritisiert werden können. Wie verhalten sich internationales Recht, Völkerrecht und religiöse Überzeugungen zueinander?

In seiner Erklärung über die Religionsfreiheit hat das Zweite Vatikanische Konzil gefordert, die Ausübung einer religiösen Überzeugung dürfe nur dann eingeschränkt werden, wenn die „gerechte öffentliche Ordnung“ verletzt wird.⁵⁶ Diese öffentliche Ordnung, die ihrerseits auf der Achtung vor der Geltung der universalen Menschenrechte beruht,⁵⁷ ist jene Instanz, an der die Ausübung des Grundrechts auf Religionsfreiheit ihr Maß und ihre Grenze findet.

Vor dem Hintergrund der konfliktreichen abendländischen Religions- und Geistesgeschichte besonders im 17. und 18. Jahrhundert ist diese Bedingung erklärlich; sie gründet in der Anerkennung der menschlichen Vernunft als einer kritischen Instanz auch gegenüber religiösen Überzeugungen.

⁵⁶ „Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird. [...] So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt“ (*Dignitatis humanae*, Nr. 2).

⁵⁷ Zur christlichen Akzeptanz der Menschenrechte vgl. u.a. *Johannes Schwartländer – Heiner Bielefeldt*, Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte (Publikationen der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben, 3), hrsg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1992; zur Problematik der universalen Geltung der Menschenrechte vgl. u.a. *Heiner Bielefeldt*, Philosophie der Menschenrechte. Politisches Freiheitsethos für eine multikulturelle Welt, Darmstadt 1998.

Was aber, wenn die kritische Funktion der autonomen Vernunft aus religiöser Überzeugung bestritten wird? Wenn behauptet wird, die letzten Maßstäbe politischen Handelns seien allein einer göttlichen Offenbarung zu entnehmen? Die Geschichte zeigt, dass politische Optionen, die im Rückgriff auf eine religiöse Offenbarung begründet werden, zur Verabsolutierung neigen. Damit immunisieren sie sich gegen jedwede Kritik. Weil Menschen aber auch dann fehlbar bleiben, wenn sie sich auf eine göttliche Offenbarung berufen, laufen solche politischen Systeme Gefahr, inhuman zu werden.

Die abendländische Religionsgeschichte ließ die Forderung laut werden, die persönliche religiöse Überzeugung des jeweils Anderen unbedingt zu respektieren. Indem sich Menschen in ihrem individuellen, sozialen oder politischen Handeln der praktischen Vernunft bedienen, kann dieses Handeln von dort her auch kritisiert werden. Letztendlich ist individuelles oder politisches Handeln am Kriterium der Gerechtigkeit zu messen. Dabei ist in Demokratien je neu auszuhandeln, was „Gerechtigkeit“ in einer jeweiligen Situation ausmacht und wie ihr zu entsprechen ist.⁵⁸

Im Kontext des interreligiösen Dialogs und des Nahost-Konflikts ist es deshalb umso bemerkenswerter, wenn die Oberhäupter aller im Heiligen Land vertretenen religiösen Gemeinschaften in ihrer „Ersten Erklärung von Alexandria“ vom 21. Januar 2002 nicht nur anerkennen, dass das Heilige Land Juden, Christen und Muslimen heilig ist (Nr. 1), sondern dass sie zu einer „gerechten, sicheren und dauerhaften Lösung im Geiste Gottes und der Propheten“ (Nr. 3)

⁵⁸ Die unter Muslimen umstrittene Anerkennung der Allgemeinen Menschenrechte oder die Diskussionen um die Rolle der *Sharia* in den Verfassungen islamischer Staaten verdeutlicht die Spannung, in die Religionsgemeinschaften geraten können, wenn sie das Konzept einer Autonomie der menschlichen Vernunft ablehnen. Vgl. den umstrittenen Versuch der Liga der arabischen Staaten, die am 15. Sept. 1994 eine „Arabische Charta der Menschenrechte“ verabschiedet hat (Text: <http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/arab.pdf>). Dazu u. a. *Heiner Bielefeldt*, Muslim Voices in the Human Rights Debate, in: *Human Rights Quarterly* 17 (1995) 587-617.

die Umsetzung konkreter politischer Konzepte wie des Mitchell- und des Tenet-Planes vom Mai bzw. Juni 2001 empfehlen (Nr. 4).

Dieser Haltung liegt eine grundsätzliche Unterscheidung von Religion und Politik zugrunde,⁵⁹ wie sie auch in der jüdisch-katholischen Erklärung vom Juni 2005 und bereits im „Grundlagenabkommen“ zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel von 1993 vorausgesetzt wird.⁶⁰

Dass sich der Heilige Stuhl in diesem Abkommen „in jedem Fall“ das Recht vorbehalten hatte, „sein moralisches und geistliches Lehramt auszuüben“, sich also nicht auf den rein spirituellen Bereich zurückziehen zu wollen, führt im Konfliktfall unweigerlich zu Spannungen. Als im Januar 2004, zehn Jahre nach Unterzeichnung des „Grundlagenabkommens“, amerikanische und europäische Bischöfe in Jerusalem nicht nur ihre Solidarität mit den Christen im Heiligen Land bekundeten, sondern darüber hinaus forderten, den von Israel zwischenzeitlich gegen terroristische Angriffe begonnenen „Sicherheitszaun“ niederzureißen, weil dieser das Abkommen von 1993 verletze, wurde dieser Appell von israelischer Seite umgehend unter Bezugnahme auf dasselbe Abkommen zurückgewiesen.

⁵⁹ Diese Unterscheidung ermöglichte den in Alexandria vertretenen Religionsführern auch die Verurteilung von Mord im Namen der Religion als Blasphemie: „Nach den Traditionen unseres Glaubens bedeutet das Töten Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung Seines Heiligen Namens und die Diffamierung der Religion in dieser Welt“. – Dt. Text der „Erklärung“ u. a. in: Freiburger Rundbrief NF 9 (2002), S. 168f.

⁶⁰ Art. 11 Abs. 2: „Indem der Heilige Stuhl in jedem Fall das Recht auf Ausübung seines moralischen und spirituellen Lehramtes aufrechterhält, scheint es opportun, daran zu erinnern, dass gemäß des ihm eigenen Charakters er sich feierlich verpflichtet, gegenüber allen nur zeitlichen Konflikten ein Außenstehender zu bleiben [...].“

5. Die mögliche Bedeutung Israels für eine christliche Theologie

Lässt sich die Unterscheidung von Religion und Politik, die der Heilige Stuhl mit Blick auf den Nahost-Konflikt vertritt, theologisch überhaupt rechtfertigen? Hat nicht doch – und aller Diplomatie zum Trotz – das „Heilige Land“ auch für Christen eine Bedeutung, die nicht nur darin gründet, dass diese Region das „Land Jesu“ ist,⁶¹ sondern auch das Land der *Juden*, „zu denen Gott als Erstes gesprochen hat“, wie es in den erneuerten Karfreitagsfürbitten heißt? Nach jüdischer Überzeugung aber ruht das Judentum auf vier Säulen: auf Gott, der Tora, dem Volk Israel und dem Land Israel. „Wenn eine der vier verloren geht, gehen auch die anderen verloren.“⁶² „Nächstes Jahr in Jerusalem!“ – Mit diesem traditionellen Wunsch endet der erste Abend des Pessach-Festes.

Gewiss ist zwischen dem *Land* Israel und dem *Staat* Israel zu unterscheiden; diese Unterscheidung wird auch innerhalb des Judentums getroffen. Für christliche Theologie ist der Staat Israel aber schon deshalb eine unabweisliche Herausforderung, weil zahlreiche Juden in seiner Existenz die Einlösung biblischer Verheißungen sehen. Christliche Theologie kann sich nicht anmaßen, dieses Verständnis als unwesentlich abzutun; denn die Kirche gründet ja auf dem Judentum. Dessen wesentliche Bindung an das Land Israel erzwingt unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen eine theologische Reflexion über den Staat Israel.⁶³

⁶¹ „Wir können die Juden nicht daran hindern, nach Jerusalem zu gehen, aber wir könnten es niemals sanktionieren. Der Boden Jerusalems, wenn er nicht immer geheiligt war, ist durch das Leben Jesu Christi geheiligt worden“ – dies gab Papst *Pius X.* 1904 *Theodor Herzl* zu verstehen. Diese theologische Position wurde erst 1965 durch „*Nostra Aetate*“ überwunden.

⁶² Vgl. *Abraham J. Heschel*, Der einzelne Jude und seine Pflichten, in: *Ders.*, Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 167.

⁶³ Vgl. *Peter von der Osten-Sacken*, Staat Israel und christliche Existenz. Möglichkeit, Grenze und Bewährung theologischer Aussagen, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 2 (1985), S. 74-91.

Christen wissen darum, dass es eine unaufhebbare Bezo-
genheit zwischen Judentum und Christentum gibt. „Jeder,
der Christus begegnet, begegnet dem Judentum“, so Papst
Johannes Paul II. am 17. November 1980 gegenüber dem
Zentralrat der Juden in Deutschland und der Rabbinerkon-
ferenz in Mainz.⁶⁴ Und bei seinem Besuch in der Synagoge
von Rom stellte der Papst am 13. April 1986 unmissver-
ständlich fest: „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas
,Äußerliches`, sondern gehört in gewisser Weise zum ,Inne-
ren` unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen
wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid [...] unsere älteren
Brüder.“⁶⁵

Christen können deshalb auf das Gespräch mit dem Juden-
tum nicht verzichten. Nach christlicher Überzeugung besitzt
das Judentum eine durch das Christentum nicht hinfällig
gewordene Bedeutung im göttlichen Heilsplan. Dann aber
muss sich das Christentum auch zu der vierten Säule stel-
len, auf dem das Judentum ruht: der Verheißung des Lan-
des. Es muss eine „christliche Theologie des Landes Israel“
begründen und entfalten.

Eine solche Theologie ist derzeit bestenfalls in Umrissen in
Sicht. Womöglich zählt sie zu den schwierigsten Herausfor-
derungen aktueller Theologie.⁶⁶ Dabei ist nicht von jenen
evangelikalen Gruppen die Rede, die vorrangig in den Ver-
einigten Staaten weit verbreitet und dort auch politisch
sehr einflussreich sind.⁶⁷ In ihrem fundamentalistischen Bi-
belverständnis sehen sie in der Existenz des Staates Israel
ein Werk der göttlichen Vorsehung und ein Vorzeichen für
das Erscheinen des Messias. Die Solidarität solcher Christen
mit Israel ist bedingungslos. Die Anliegen der Palästinens-

⁶⁴ *Kirchen und Judentum I*, S. 74, zitiert von Papst *Benedikt XVI.*
bei seinem Besuch in der Kölner Synagoge am 19. August 2005
(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn 2005, S. 47).

⁶⁵ *Kirchen und Judentum I*, S. 109.

⁶⁶ So der katholische Theologe *Michel Bongardt* in: *Rainer
Kampling – Michael Weinrich* (Hrsg.), *Dabru emet – redet Wahr-
heit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*,
Gütersloh 2003, S. 95.

⁶⁷ Vgl. *Tarek Mitri*, *In Gottes Namen? Politik und Religion in den
USA*, Frankfurt am Main 2005, bes. 181-236.

ser, seien diese nun Christen oder Muslime, bleiben ausgeblendet. Wenn christliche Palästinenser Israel kritisieren oder sogar sein Existenzrecht bestreiten, dann haben sie, wie diese fundamentalistischen Gruppen meinen, die biblischen Verheißungen für Israel nicht verstanden.

Dass sich die Hoffnung solcher Gruppierungen darauf richtet, dass sich am Ende der Geschichte alle Juden zu Christus bekehren, dass eine solche Hoffnung von der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes nichts wissen will, dass sie gerade so am Ende womöglich selbst antisemitisch ist, weil sie den Juden ihr Existenzrecht abspricht – alles dies hindert evangelikale Christen nicht daran, mit Vehemenz gegen jegliche Form von Antisemitismus besonders dann zu streiten, wenn sich diese als Kritik an Israel oder gar im Willen äußert, Israel „von der Landkarte zu tilgen“. Auf einer solchen Grundlage wird die katholische Kirche antisemitischem Antizionismus oder antisemitischer Kritik an Israel nicht begegnen können. Missachtet die fundamentalistische Position doch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorbereitete Lehre, dass der Bund Gottes mit dem Volk Israel niemals „gekündigt“ worden ist und dass er auf immer Bestand hat.⁶⁸

Vom „nie gekündigten Bund“ Gottes mit Israel zu sprechen, ist für das Selbstverständnis des Christentums ebenso zentral wie provokant. Zu Beginn des 3. Jahrtausends christlicher Zeitrechnung kann das Verhältnis von Christentum und Judentum nicht mehr im Sinne einer Ablösung der älteren Religion durch die jüngere verstanden werden.

Abwegig ist aber auch jene Deutung, wonach die geschichtlichen Verheißungen, die an Israel ergangen sind, „geistlich“ zu verstehen sind. Dass, wie Jesus nach dem Johannes-Evangelium der Samariterin bedeutet, „die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet“ (Joh 4,21), bedeutet nicht,

⁶⁸ Vgl. u. a. *Norbert Lohfink*, Der nie gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg – Basel – Wien 1989; *Hans Hermann Henrix*, Der nie gekündigte Alte Bund – Grund einer „Gemeinschaft zwischen Christentum und Judentum, in: *ders.*, Judentum und Christentum, S. 85-109.

als seien die prophetischen Verheißungen an Israel gegenstandslos geworden. Denn nicht nur kommt, wie Jesus der Samariterin unverzüglich zu verstehen gibt, das Heil weiterhin von den Juden (vgl. Joh 4,22b). Mehr noch: Jesus ist nicht gekommen, wie es in der Bergpredigt heißt, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern beides zu erfüllen (vgl. Mt 5,17).

Wenn sich aber die Vorstellung von der Ablösung der alttestamentlichen Verheißungen durch die Evangelien als unhaltbar erwiesen hat und deshalb verabschiedet werden muss,⁶⁹ dann stellt sich die Frage, welche Bedeutung die zentralen Inhalte der prophetischen Verheißungen an Israel hinsichtlich ihres Fortbestehens für das Christentum haben. Was bedeutet es für das Christentum, dass nicht nur diejenigen, die an Christus glauben, sondern auch diejenigen, welche die Tora treu erfüllen, das Leben haben werden (vgl. Lev 18,5 u. a.)? Was bedeutet es, dass Christus „das Ja zu allem ist, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20) – also auch das Ja Gottes zu den Verheißungen des Landes für das Volk Israel?⁷⁰

In ihren „Hinweisen für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Kirche“ vom 24. Juni 1985 hat die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum die Christen ermutigt, die in der biblischen Tradition tief verwurzelte religiöse Bindung der Juden an das „Land der Väter“ anzuerkennen. Gleichzeitig warnte die Kommission jedoch davor,

⁶⁹ Diese Forderung ist in der katholischen Theologie und kirchlichen Praxis noch längst nicht umgesetzt. Man denke nur an zentrale liturgische Texte wie das „Tantum ergo ...“ mit seiner theologisch höchst problematischen Verszeile „... et antiquum documentum novo cedat ritui“ (Gotteslob, Nr 541). Die Problematik des Verses wird durch den Imperativ „cedat“ noch unterstrichen.

⁷⁰ Vgl. *Frank Crüsemann*, „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren“, in: *Hubert Frankemölle* (Hrsg.), *Juden und Christen im Gespräch über „Dabru emet – Redet Wahrheit“*, Paderborn – Frankfurt am Main 2005, S. 155-180.

„sich eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen zu machen“.⁷¹

Der Freiburger Neutestamentler *Peter Fiedler* hat dem widersprochen. Nur vordergründig, so *Fiedler*, ist im Neuen Testament vom „Land Israel“ nicht die Rede. Eine Reihe neutestamentlicher Autoren geben aber „unmissverständlich die Überzeugung zu erkennen, dass (auch) auf dem Boden des Christusglaubens das Land Israel als Zusage Gottes für sein jüdisches Volk feststeht. Das gilt in erster Linie für Paulus selbst, aber ebenso für die nachapostolische Zeit, das heißt auch: nach der Erfahrung der Zerstörung Jerusalems“.⁷² *Fiedler* stützt sich dazu unter anderem auf Paulus (bes. Röm 9,4), das Matthäus-Evangelium (Mt 2,20f; 5,5; 6,10 und 27,51-53) sowie auf das „Magnificat“, das „Benedictus“ und das „Nunc dimittis“. *Fiedlers* Schluss: Es „führt kein Weg daran vorbei anzuerkennen, dass dieser unser Christusglaube (der gewiss nicht mehr der jüdische Glaube Jesu ist) die Geltung der Zusage des Landes Israel an das jüdische Volk durch seinen Gott einschließt.“⁷³

Zwar versteht sich der christliche Glaube – und hierin liegt wohl doch die entscheidende Differenz gegenüber dem Judentum – als die mit der Auferstehung Jesu anfanghaft verwirklichte Erfüllung dessen, was dem Volk Israel verheißen ist. Erfüllung bleibt aber stets wesentlich bezogen auf das, was verheißen *ist*. Und das ist im Alten Testament die Gabe des Landes und die Wallfahrt aller Völker zum Zion am Ende der Geschichte.⁷⁴

⁷¹ Text in: *Kirchen und Judentum I*, S. 92-103, hier 102; auch in: Arbeitshilfen 44, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986.

⁷² *Peter Fiedler*, „Geh ins Land Israel!“ (Mt 2,20). Die Landverheißung an das jüdische Volk im Licht des Neuen Testaments“, in: *Ders.*, Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 35), Stuttgart 2005, S. 177-192, hier 179.

⁷³ „Geh in das Land Israel“, S. 192.

⁷⁴ Vgl. Mi 4,1-5; Jes 2,2-4; dazu *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Zion – Ort der Thora. Überlegungen zu Mi 4,1-3, in: *Ferdinand Hahn* (Hrsg.), Zion – Ort der Begegnung (Festschrift Laurentius Klein; Bonner Biblische Beiträge 90), Berlin – Hamburg 1993, S. 107-125.

Die Apostelgeschichte zeichnet das Pfingstereignis als den Beginn der Völkerwallfahrt nach Jerusalem. Nicht nur die alttestamentlichen, sondern auch die neutestamentlichen Bilder von Erlösung richten sich auf das reale Land und die reale Stadt Jerusalem. Das „neue Jerusalem“ (vgl. Offb 21) scheint nicht vorstellbar ohne das alte. Universalität des Christentums und seine Bindung an einen konkreten Ort widerstreiten einander ebenso wenig wie der Glaube an die Allgegenwart Gottes und an seine Menschwerdung in einem vergessenen Winkel der Weltgeschichte.⁷⁵

Hieraus resultiert eine unauflösbare Spannung. Gerade weil es sich als die alle Völker umfassende Wallfahrt zum Zion versteht, kennt das Christentum die Relativierung heiliger Orte. Dem Kirchenvater *Hieronymus* (347 – 419/20) zufolge, der immerhin jahrelang als Einsiedler in Bethlehem gelebt hatte, wäre es verfehlt zu meinen, dass Gott nur an bestimmten Orten besonders wirksam wäre: „Ich wage es nicht, die Allmacht Gottes in enge Grenzen einzuschließen und den auf einen kleinen Landstrich zu beschränken, den der Himmel nicht fasst.“ So schreibt er um 395 an den Presbyter *Paulinus*, den späteren Bischof von Nola (gest. 431). „Nicht das ist lobenswert, in Jerusalem gewesen zu sein, sondern in Jerusalem in rechter Weise gelebt zu haben.“

Und dann fährt *Hieronymus* unter Anspielung auf das Gespräch Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen fort: „Die Gläubigen werden jeder für sich nicht nach der Verschiedenheit ihres Wohnortes, sondern nach dem Verdienste ihres Glaubens gewogen; und die wahrhaftigen Anbeten beten den Vater weder zu Jerusalem noch auf dem Berge Garizim an. Denn Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. Der Geist weht, wo er will. Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt (vgl. Ps 24,1; 1 Kor 10,26). [...] Sowohl von Jerusa-

⁷⁵ Vgl. *Katherine Elena Wolff*, „Geh in das Land, das ich Dir zeigen werde ...“ Das Land Israel in der frühen rabbinischen Tradition und im Neuen Testament, Frankfurt am Main u.a. 1989.

lem wie von Britannien aus steht der Himmel gleichermaßen offen; denn das Reich Gottes ist in euch.“⁷⁶

Die hier spürbare Tendenz zur Universalisierung und Spiritualisierung der biblischen Landverheißungen im Christentum ist bis heute ungebrochen. Ein Beispiel mag dies veranschaulichen: Da Papst *Johannes Paul II.* aus verschiedenen Gründen die Absicht, seine Pilgerreise auf den Spuren Abrahams im Irak zu beginnen, nicht verwirklichen konnte, feierte er vor seinem Aufbruch nach Ägypten im Vatikan einen Gottesdienst, in dessen Mittelpunkt Abraham stand. In seiner Predigt stellte der Papst fest: „Das Land, zu dem sich der von Gottes Stimme geleitete Mann aufmacht, gehört nicht ausschließlich zu der Geographie dieser Welt. Abraham, der Gläubige, nimmt die Einladung Gottes an und bricht in ein Gelobtes Land auf, das nicht dem Diesseits angehört.“⁷⁷ Das Christentum lebt in der Spannung zwischen dem Wissen um die Gebundenheit der geschichtlichen Offenbarung Gottes an einen konkreten Ort und der prinzipiellen Relativierung eines jeden „heiligen Ortes“ durch die Universalität des Evangeliums: „... weder auf diesem Berg noch in Jerusalem“.

Ist aus dieser Spannung heraus ein Verhältnis zur Bedeutung des Landes Israel für das Judentum zu gewinnen? *Edna Brocke*, Judaistin und Leiterin der ALTEN SYNAGOGES in Essen, gibt zu bedenken, dass hinsichtlich der theologischen Gewichtung des Staates Israel mit der Möglichkeit einer fundamentalen und deshalb unüberwindlichen Differenz zwischen christlicher und jüdischer Auffassung zu rechnen ist.⁷⁸ Christen sind offenkundig nicht gezwungen, den 1948 gegründeten Staat Israel als konstitutiven Bestandteil jüdi-

⁷⁶ *Hieronymus*, Brief 58,2-3 an den Presbyter Paulinus (CSEL 54 [21996], S. 529-531) – Deutsche Übersetzung: *Herbert Donner*, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert), Stuttgart 1979, S. 13f.

⁷⁷ Papst *Johannes Paul II.*, Predigt vom 23. Febr. 2000 (Verlautbarungen 145, S. 6).

⁷⁸ Vgl. *Michael Bongardt* – *Edna Brocke*, „Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren“, in: *Kampling* – *Weinrich*, *Dabru emet*, op. cit., S. 93-112, hier 104f.

scher Religion zu verstehen. In diesem Sinne können sie tatsächlich den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel „auch nicht“ respektieren, wie *Brocke* mit Blick auf den dritten Abschnitt des 1999 von 150 amerikanischen Rabbinern und Gelehrten unterzeichneten Dokumentes „Dabru Emet“ („Redet Wahrheit!“) bemerkt. Hier liegt womöglich tatsächlich eine bleibende Differenz, die nur im Gespräch miteinander und „im Ertragenlernen der unüberwindlichen Unterschiede“ ausgehalten werden kann.⁷⁹

Nur scheinbar hilft es Christen in dieser Situation zu wissen, dass die Bedeutung des Staates Israel auch innerjüdisch umstritten ist. Schon die frühen Zionisten sind im Judentum selbst auf erbitterten Widerstand gestoßen. Ihr Nationalismus schien die ethischen Grundlagen des Judentums in Frage zu stellen. Die zionistische Bewegung wurde von vielen Juden als Bedrohung empfunden, „weil sie danach strebte, die traditionelle Gemeinde ihres eigentlichen Geburtsrechtes zu berauben, sowohl in der Diaspora als auch im Lande Israel, dem Gegenstand ihrer messianischen Erwartungen. Der Zionismus griff alle Aspekte des traditionellen Judentums an: durch sein Vorhaben einer modernen, nationalen, jüdischen Identität; durch die Unterordnung der traditionellen Gesellschaft unter neue Lebensstile; und durch seine Haltung zu den religiösen Auffassungen von Diaspora und Erlösung.“⁸⁰

Tatsächlich beharren bis heute nicht wenige Juden darauf, dass die Erfüllung der prophetischen Verheißungen, d. h. die Gründung eines jüdischen Staates im Lande Israel, einem Eingreifen Gottes vorbehalten bleibt. Auf dieses Eingreifen gilt es sich durch ein Leben entsprechend der Tora vorzubereiten. Für religiöse Gruppen wie die *Neturei Karta* (aramäisch: „Wächter der Stadt“) ist Israel ein zionisti-

⁷⁹ Vgl. auch *Jean-Francois Lyotard – Eberhard Gruber*, Ein Bindestrich – zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“, Düsseldorf – Bonn 1995.

⁸⁰ So der israelische Historiker *Yosef Salmon*, zitiert nach *Sabine Matthes*, Heimatsuche im Geiste des Judentums. *Yakov Rabkin* beleuchtet das Verhältnis von Zionismus und Orthodoxie, in: NEUE ZÜRCHER ZEITUNG, 4. Juli 2005 (<http://www.nzz.ch/2005/07/04/fe/articleCT1DT.html>).

scher, nicht aber ein jüdischer Staat.⁸¹ Für andere Gruppen wie etwa den *Gush Emunim* („Block der Getreuen“) hingegen stellt die jüdische Herrschaft über das Land Israel einen von der Tora geforderten Akt der „Heiligung des Landes“ dar. Ohne diese Heiligung wird der Messias nicht wiederkommen.⁸²

Christliche Theologie wird diese Vielfalt innerhalb des Judentums dadurch respektieren, dass sie jeder voreiligen Identifikation von Judentum und Israel von dritter Seite her entgegentritt. Beides ist auch im jüdischen Selbstverständnis keineswegs identisch. Deshalb kann und muss immer auch zwischen dem Verhalten von Juden und der Politik Israels unterschieden werden. Wo dies nicht geschieht, werden unweigerlich jeder Jude und jede Jüdin als Vertreter israelischer Politik wahrgenommen. Religion und Politik, Judentum und Staat Israel sind zu unterscheiden. Wo undifferenziert Juden und das Judentum insgesamt mit Israel und seinem Verhalten identifiziert werden, sind antijüdischer Gewalt und Antisemitismus Tür und Tor geöffnet.

⁸¹ Aus religiöser Überzeugung will die in den 1930er-Jahren in Jerusalem gegründete Organisation die zionistische Struktur Israels aufgeben und die politische Herrschaft den Palästinensern übertragen.

⁸² Vgl. *Israel Shahak – Norton Mezvinsky, Jewish Fundamentalism in Israel*, London 1999, bes. S. 78-95. – Nach *Zvi Yehuda Kook* (1891-1982) ist das Land Israel „das Erbe unseres Vaters Abraham. Deshalb kann es ein für allemal keinen Zweifel daran geben, dass es hier keine arabischen Gebiete und keine arabischen Böden gibt, sondern nur Böden Israels, das als ewiges Erbe unseren Vätern gegeben worden ist, zu dem andere kamen und darauf bauten, ohne unsere Zustimmung und ohne unsere Präsenz, und wir haben das Erbe unserer Väter nie aufgegeben und verkauft; wir haben beständig gegen die grausame und künstliche Kontrolle dieser Länder protestiert. Deshalb haben wir die [religiöse] Verpflichtung, sie zu befreien und sie nie aufzugeben. Denn dieses ganze Land in all seinen biblischen Grenzen gehört zur Herrschaft des Volkes Israel“ (zit. nach *Reiner Bernstein, Geschichte des Staates Israel. Von der Gründung 1948 bis heute: Religion und Moderne*, Schwalbach/Taunus 1998, S. 44).

6. Die Theologie der biblischen Landverheißungen

Die Unterscheidung zwischen Religion und Politik ist auch biblischer Tradition keineswegs äußerlich. Zwar erwecken zahlreiche Texte in der Bibel zunächst den Eindruck, als ziele das Handeln Gottes, beginnend mit seiner Verheißung an Abraham (vgl. Gen 12,1-3), auf nichts anderes als die gewaltsame Inbesitznahme des Landes und die Errichtung einer staatlichen Herrschaft auf dem eroberten Territorium. Dem deuteronomistischen Geschichtswerk zufolge⁸³ vollenden sich Exodus und Wüstenwanderung in der kriegerischen Eroberung des Landes und dessen Besiedlung, wie sie im Buch Josua im Anschluss an die Überquerung des Jordan geschildert werden.

Allerdings handelt es sich nach den Erkenntnissen der historisch-kritischen Exegese und der biblischen Archäologie bei den Landnahmeerzählungen im Buch Josua nicht um historische Quellen. Die Texte, die in großem zeitlichen Abstand zur Landnahmezeit verfasst wurden,⁸⁴ erinnern keineswegs an eine „sakrale Institution“ in Israel, an einen „heiligen Krieg“, der in der Vollstreckung des „Banns“ an den Feinden gipfelte, wie noch *Gerhard von Rad* vermutete.⁸⁵ Die Landnahmeerzählungen beinhalten keine Rekonstruktion historischer Ereignisse, sondern eine theologische Botschaft, die sich an ihre jeweiligen Zeitgenossen richtet. Und diese Botschaft lautet: Der Einzug Israels in das verheißene Land ist nicht das Resultat menschlicher Anstrengung, sondern eine freie Gabe Gottes.

Die historisch-kritische Exegese kann die politischen Rahmenbedingungen recht genau rekonstruieren, unter denen

⁸³ Unter dieser Bezeichnung werden in der biblischen Exegese die Bücher Josua, Richter, die beiden Samuel-Bücher und die beiden Bücher der Könige zusammengefasst.

⁸⁴ Vgl. *Norbert Lohfink*, Landerobertung und Heimkehr. Hermeneutisches zum heutigen Umgang mit dem Josuabuch, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 12 (1997), S. 3-24.

⁸⁵ Vgl. *Gerhard von Rad*, *Der Heilige Krieg im Alten Israel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 20), Göttingen (1951), 5. Aufl. 1969, bes. 5-14.

die Landnahmeerzählungen entstanden sind.⁸⁶ Sie stößt dabei auf Erfahrungen des Landverlustes – etwa im Zusammenhang mit dem Untergang des Nordreiches Israel im Jahr 722 v. Chr. oder der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar im Jahr 586 v. Chr. Jeweils im Anschluss an solche Katastrophen entstehen Texte, die Gottes Verheißung an Israel bezeugen, sicher im Land leben zu können. Insofern können die biblischen Landverheißungen als Hoffnungszeichen für Menschen gedeutet werden, die ihr Land durch tragische Umstände verloren haben.

Deshalb, so der Mainzer Alttestamentler *Wolfgang Zwickel*, sollte man die Landnahmetexte des Alten Testaments „nicht als Quellen für eine neuzeitliche Wiedererlangung des Landes für einen Staat Israel verwenden.“⁸⁷ Wer die biblischen Landverheißungen als politisches Programm oder als eine Art Grundbuch versteht, verkennt ihren fiktiven Charakter und ihr eigentliches Ziel: die Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes selbst in auswegloser Situation zu bezeugen. Eben hierin aber liegt nach *Zwickel* die theologische Brisanz der biblischen Landverheißungen: Wer sich Gottes Führung anvertraut und seine Gebote befolgt, wird ein Leben im Land in Frieden und Sicherheit erlangen. Und umgekehrt: Wer von Gott her das Geschenk des Landes erhalten hat, ist verpflichtet, darin der Tora entsprechend zu leben.⁸⁸

Am Sinai steht die Erwählung des Volkes und die Gabe des Landes unter der Bedingung, dass die Gebote der Tora erfüllt werden (vgl. Ex 19,5f). Und selbst noch die anscheinend bedingungslose Gabe des Landes in der späteren deuteronomistischen Tradition (vgl. Dtn 9,6) reflektiert das – in der Realität freilich nicht eingelöste – Ideal, dass ein Leben nach der Tora Voraussetzung und Konsequenz der

⁸⁶ Vgl. zusammenfassend u. a. *Volkmar Fritz*, Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 2), Stuttgart 1996.

⁸⁷ Vgl. <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2003/imp030402.html>.

⁸⁸ Zur biblischen Land-Theologie vgl. u. a.: *Horst Dieter Preuß*, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Stuttgart: Kohlhammer, 1991, S. 132-145 (Lit.).

Landgabe zugleich ist. In biblischer Perspektive sind Ethos und Landbesitz untrennbar miteinander verknüpft. Insofern das Leben nach der Tora in der Praxis der Gerechtigkeit (*zedaqah*) kulminiert, kann *Frank Crüsemann* das Land Israel treffend „Lernort der Gerechtigkeit“ nennen.⁸⁹

Als Lernort ist das Land immer auch Ort sozialer Konflikte. In der idealisierten Darstellung des Josuabuches wird das Land zunächst auf Stämme und Familien gerecht aufgeteilt. Dann aber werden die Ärmeren von den reichen Großgrundbesitzern um ihr Land gebracht (vgl. Mi 2,2; Jes 5,8). Dem wiederum sollen Sozialgesetze wie Zinsverbot und Schuldenerlass entgegenwirken. Sie sollen garantieren, dass das Ziel des Exodus, die Inbesitznahme des Landes, keine Utopie bleibt. Im Zusammenhang mit den Bestimmungen über das Jubeljahr stellt Gott grundsätzlich klar: „Das Land gehört mir“ (Lev 25,23). Und weil das Land Gottes Eigentum bleibt, ist seine Nutzung an die Praxis der Gerechtigkeit geknüpft.

Auf anderem Weg als das Christentum scheint das Judentum damit zu einem vergleichbaren Ergebnis zu kommen: Der Besitz des Landes ist nicht der letzte Inhalt der göttlichen Verheißung; vielmehr ist das Wohnen im Land lediglich die – wenngleich entscheidende – Bedingung der Möglichkeit, ein Leben in Gerechtigkeit, d. h. nach den Geboten der Tora, zu führen. Die biblische Perspektive zielt nicht auf eine „theologische Politik“, welche die herrschenden Machtverhältnisse sakralisiert und so zu sanktionieren versucht, sondern auf eine „politische Theologie“: eine Theologie, die politisch wirksam werden will. Und diese politische Theologie des Judentums mündet in ein universales Ethos der Gerechtigkeit.

Im Kontext des Nahostkonfliktes wäre es freilich ein grobes Missverständnis, das mit den biblischen Landverheißungen verknüpfte Ethos der Gerechtigkeit exklusiv auf das Volk Israel zu beziehen und an ihm womöglich die Politik des Staates Israel zu messen. Vielmehr ist Gott der Schöpfer der *ganzen* Erde und deshalb auch ihr Eigentümer. Deshalb sind die Forderungen nach Gerechtigkeit universalisierbar.

⁸⁹ *Crüsemann*, „Christen können ...“, S. 169.

Israel ist erwählt als Zeichen für alle Völker; das Ethos der Tora ist deshalb universalisierbar. Auch die Bestimmungen über die gerechte Verteilung des Landes sind Vorbild für alle Völker (vgl. Dtn 4,5-8). Landbesitz – wie Besitz überhaupt – bringt stets und überall die Verpflichtung zu verantwortungsvollem Umgang mit sich, eine Verpflichtung, die auch vor dem Fremden nicht halt macht.⁹⁰

Historisch betrachtet hat es im Land Israel immer ein Nebeneinander von jüdischen Stämmen und kanaanäischen Ureinwohnern gegeben. Auch das Richterbuch lässt gleich im ersten Kapitel erkennen, dass Josua nach Durchschreiten der Jordanfurt keineswegs alle kanaanäischen Städte erobert hat. Dieses Bild wird von der biblischen Archäologie gestützt und kommt den historischen Entwicklungen wohl recht nahe. Demnach ist „Israel“ nicht durch kriegerische Inbesitznahme eines feindlichen Landes entstanden, sondern durch die Konstitution einer besonderen Gruppe innerhalb des Landes. Das Motiv der Landnahme wurde dieser Gruppe wahrscheinlich von nomadischen Zuwanderern vermittelt – möglicherweise von jener „Mose-Schar“, die auch für die Erzählungen vom Exodus aus Ägypten, der Wüstenwanderung und der Offenbarung der Tora am Sinai steht.

Ein zweites biblisches Geschichtswerk, die wahrscheinlich in früh-hellenistischer Zeit entstandenen Bücher der Chronik, wissen überhaupt nichts von einer Landnahme. Anhand der Genealogien der Stämme lässt sich vielmehr das Bild einer ununterbrochenen Besiedlung des Landes Israels seit der Zeit Jakobs rekonstruieren.⁹¹ Von Anfang an ist in der Darstellung der Chronik-Bücher das Leben im Land durch ethnische und religiöse Vielfalt gekennzeichnet. Dabei hat es sowohl konfliktreiche Auseinandersetzungen gegeben wie auch Phasen friedlichen Neben- oder gar Miteinanders.

⁹⁰ Vgl. *Markus Riedener*, Frieden für Jerusalem. Theologische Reflexionen zur „Heiligen Stadt der Menschheit“, in: *Die neue Ordnung* 53 (1999), S. 186-199, bes. 188-191.

⁹¹ Wenn beispielsweise die Söhne Ephraims und Manasses im Land geboren werden und dort Konflikte mit anderen Landesbewohnern austragen (vgl. 1 Chr 7,14. 20-22), so entsteht offenbar das Volk nicht in Ägypten, sondern im Land selbst.

Auch das Buch Genesis zeichnet ein Bild von den Beziehungen zwischen den Stammvätern Israels und den Bewohnern des Landes, das sich von den Texten des Josuabuches unterscheidet. Abraham, Isaak und Jakob leben viele Generationen lang mit den Ureinwohnern des Landes zusammen. Konflikte wie solche um Weidegründe, Wasserrechte oder Begräbnisstätten werden immer wieder friedlich gelöst, indem Verträge oder Abkommen geschlossen werden (vgl. Gen 21,27. 32; 23,9-20; 26,28; 31,44). Die Autoren dieser Texte sahen offenkundig keinen Widerspruch zwischen den Landverheißungen und dem Zusammenleben Israels mit anderen Völkern im Land.⁹²

Auch hier ist dem Kurzschluss zu wehren, als handele es sich bei diesen Überlieferungen um eine politische Agenda für den heutigen Staat Israel. Wohl aber stellen die Texte die Utopie einer Gesellschaft vor Augen, in der das Zusammenleben unterschiedlicher Völker auf einem gemeinsamen Territorium möglich ist, das einem von ihnen von Gott verheißen ist.

Aufs Ganze betrachtet lässt eine Lektüre der biblischen Aussagen zum Land, die deren jeweiligen politischen und historischen Kontext berücksichtigt, die Konstanz hervortreten, in der die Zusage des Landes in allen Epochen der Geschichte Israels wiederholt wird. Zugleich wird die Art und Weise, in der die Einlösung dieser Zusage vorgestellt ist, immer wieder neu gefasst. Das Verhältnis von Religion und Politik, Religion und Staat ist offenbar je neu auszuhandeln.

Dieser Prozess, den die biblischen Schriften in ihrer Vielfalt bezeugen, dürfte auch heute nicht abgeschlossen sein. Gewiss: Historisch betrachtet haben die biblischen Erzählungen von einer gewaltsamen Inbesitznahme des Landes innerhalb und außerhalb des Judentums eine ungleich nachhaltigere Wirkung entfaltet als die nuancierten theologi-

⁹² Gleichzeitig freilich sprechen die biblischen Texte auch von einer „Knappheit des Segens“: Als Jakob sich von seinem Vater Isaak den Segen erschlichen hatte, blieb für Esau nichts mehr übrig (vgl. Gen 27); dazu: *Regina M. Schwarz*, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago (Il.) 1997.

schen Konzepte. Dennoch eröffnet die Bibel einen weiten Spielraum möglicher Interpretationen, das Verhältnis von Volk Israel und Land Israel zu bestimmen. Diese Interpretationen sind zwar normativ auf die biblischen Schriften bezogen, gerade deshalb aber auf den jeweiligen sozialen und politischen Kontext verwiesen.

7. Patriarch Michel Sabbah: Theologie und Politik im Land der Bibel

Christliche Theologie im Kontext des Nahost-Konflikts sucht diese Aufgabe anzunehmen und so der biblischen Überlieferung ebenso gerecht zu werden wie der aktuellen politischen Situation. Ein herausragender Vertreter einer solchen Theologie ist der Erzbischof von Jerusalem *Michel Sabbah*.⁹³ Kurz nach Ausbruch der ersten Intifada als erster Palästinenser zum Lateinischen Patriarchen und damit zum Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche von Jerusalem ernannt, hat er sich wiederholt und ausführlich zu Fragen geäußert, die den Nahostkonflikt berühren.

Anders als „westliche“ Theologen sieht *Sabbah* die Rahmenbedingungen für das Gespräch zwischen Christentum und Judentum im Heiligen Land nicht im Antisemitismus oder in der Shoah, sondern im politischen Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern. Zu Allerheiligen 1993, wenige Wochen nach der Unterzeichnung des „Gaza-Jericho-Abkommens“ in Washington und der Unterzeichnung des Grundsatzabkommens zwischen dem Heiligen Stuhl und Is-

⁹³ Zu Person und Theologie *Sabbahs* vgl. *Reiner Nieswandt*, Abrahams umkämpftes Erbe (Stuttgarter Biblische Beiträge 41), Stuttgart 1998, S. 250-265. – Zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Nahostkonflikt vgl. auch: *Harald Suermann* (Hrsg.), Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute, Freiburg – Basel – Wien 2001; *Ulrike Bechmann – Mitri Rahab* (Hrsg.), Verwurzelt im Heiligen Land. Eine Einführung in das palästinensische Christentum, Frankfurt am Main 1995; *Dirk Biestmann-Kotte*, Die Menschen, das Land und der Ölzweig. Palästinensische Christen für Frieden und Gerechtigkeit (Aphorisma, Sonderheft 10), Trier 2002.

rael, veröffentlichte *Sabbah* einen Hirtenbrief, der weltweit Beachtung fand. Die darin skizzierten Grundlinien seiner Theologie hat *Sabbah* seither in zahlreichen Verlautbarungen entfaltet, wann immer er zu pastoralen oder politischen Herausforderungen Stellung bezog.⁹⁴

Das Thema des Hirtenschreibens lautet: „Im Lande der Bibel heute die Bibel lesen und leben“. Für die Christen in Palästina, welche die Bibel zunächst einmal nicht historisch-kritisch lesen, liegt darin eine besondere Brisanz. Kann man im Heiligen Land ein Buch lesen, das einem das Besitzrecht am eigenen Grund und Boden abzuspochen scheint? Wie verhalten sich Bibel und aktuelle Politik zueinander: „Welche Beziehung besteht zwischen der alten biblischen Geschichte und unserer gegenwärtigen Geschichte? Ist das biblische Israel dasselbe wie der gegenwärtige Staat Israel? Was bedeuten die Verheißungen, die Auserwählung, der Bund und vor allem die ‚Verheißung und Gabe des Landes‘ an Abraham und an seine Nachkommenschaft? Rechtfertigt die Bibel die gegenwärtigen politischen Ansprüche?“ (Nr. 7.c). Sollten die christlichen Palästinenser, so *Sabbah* pointiert, „Opfer der eigenen Heilsgeschichte“ (ebd.) geworden sein?

In seinem Hirtenbrief bestreitet *Sabbah* keineswegs die Erwählung des biblischen Israel. Dann aber werden die Fragen, die sich angesichts der politischen Situation stellen, zu Anfragen an das christliche Gottesbild: „Ist es möglich, dass der gerechte und barmherzige Gott Ungerechtigkeit oder Unterdrückung eines Volkes verlangt, um das Volk, das er erwählt hat, zu begünstigen?“⁹⁵

Keine Lösung dieser Fragen sieht *Sabbah* darin, dass zwischen einem Gott des Alten und einem Gott des Neuen Testaments unterschieden wird. Vielmehr bleibt sich der

⁹⁴ Auszüge des Hirtenbriefes vom 1. Nov. 1993 (Nr. 56-64) in dt. Übers.: *Kirchen und Judentum II*, S. 234-238. Viele Verlautbarungen *Sabbahs* sind zugänglich über die Website des Lateinischen Patriarchats von Jerusalem: <http://www.lpj.org>.

⁹⁵ Nr. 8. – Dass *Sabbah* hier ganz undiplomatisch von „Ungerechtigkeit“ und „Unterdrückung“ spricht, verdeutlicht seine engagierte Parteinahme für die Palästinenser und hat ihm vielfache Kritik eingebracht.

biblische Gott in seiner Offenbarung treu. „Die ganze Bibel, Altes und Neues Testament, ist Gottes Wort, offenbart zum Heil der ganzen Menschheit“ (Nr. 35). Der Gott Jesu Christi ist kein anderer Gott als jener, der das Volk Israel aus Ägypten herausgeführt und ihm das Land verheißen hat.

Gleichzeitig betont *Sabbah*, dass die Offenbarung Gottes in Jesus Christus der Schlüssel zum Verständnis auch des Alten Testaments ist. Es gibt in der Bibel eine fortschreitende Offenbarung, die den Widerspruch zwischen Gewalt und Gerechtigkeit aufdeckt. Dieser Widerspruch hat seinen letzten Grund nicht in Gott, sondern in den Menschen, die Gott immer in den Denkformen ihrer jeweiligen Zeit begreifen. Im Verlauf der Geschichte erweist sich Gott jedoch als „guter Pädagoge der Völker“; er lehrt die Menschen, nicht nur Gerechtigkeit walten zu lassen, sondern Barmherzigkeit zu üben und „sogar bisherige Feinde zu lieben.“

Am Ende der Heilsgeschichte steht die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus. Diese Offenbarung gilt nicht nur für Israel; sie muss vielmehr für alle Menschen wegweisend sein. Hat Gott zunächst das Volk Israel erwählt, um vor allen Völkern seinen Gott zu bezeugen, so ist Jesus „der Erwählte schlechthin. In ihm und durch ihn bezieht sich die alte Erwählung nunmehr auf alle, Juden und Nicht-Juden, die Jesus als den von den Toten auferstandenen Retter anerkennen. In ihm wird jede Mauer zwischen dem erwählten Volk und den anderen Völkern niedergerissen. Die Gnade der Erlösung wird allen gegeben“ (Nr. 52).

Der Bergpredigt zufolge wird das Land denen gegeben, die keine Gewalt anwenden (Mt 5,5). Und deshalb wird auch das irdische Jerusalem zu einem Bild und Symbol des Verheißenen Landes: „Jerusalem ist nicht mehr nur ein Land oder ein irdisches Erbteil, sondern vor allem das geistige Erbteil der zu rettenden Menschheit“ (ebd.) – ein Gedanke, der seit dem Konzil zunehmend auch römische Stellungen zum Nahost-Konflikt oder zur Jerusalemfrage bestimmt hat.

Insofern relativiert *Sabbah* die Bedeutung des realen Jerusalem, des realen Landes Israel, für das Judentum. Zwar räumt er ein, dass für den einzelnen Juden wie für das jü-

dische Volk als ganzes dieses Land „heiliges Land“ ist. „In diesem Land findet das jüdische Volk heute wieder seine Sicherheit gegenüber den Nationen, die es in seiner Zerstreuung verfolgt haben. Gott, Staat und Land sind für es das Dreieck seiner Sicherheit und Ruhe“ (Nr. 53). Zugleich erinnert *Sabbah* daran, dass in diesem Land seit Jahrhunderten eine anderes Volk lebt, die Palästinenser. Und nicht nur für Juden, sondern auch für Christen und Muslime ist das Land heilig; sie alle verehren Abraham, dem Gott die Verheißung gab, als ihr Vorbild im Glauben. Deshalb kann aus religiösen Gründen kein politischer Anspruch hergeleitet werden: „Wenn eine der drei Religionen heute im Namen der Religion ein politisches Recht auf das Land beansprucht, so haben die beiden anderen aus demselben Grund das Recht, es auch zu tun.“

Aus den drei Religionen erwachsen *Sabbah* zufolge keine politischen Rechte, wohl aber ethische Maßstäbe für politisches Handeln. Deshalb muss sich politisches Handeln am Maßstab der Gerechtigkeit und am internationalen Recht messen lassen, um dem Anspruch zu genügen, der Abraham für das Land Israel offenbar wurde. Der Nahostkonflikt ist ein politischer Konflikt „vor dem Antlitz Gottes“.

Auch in anderen Hirtenschreiben und Verlautbarungen unterscheidet *Sabbah* in diesem Sinne zwischen Religion und Politik. Der Streit um das Heilige Land ist für ihn nicht zunächst eine religiöse Auseinandersetzung. „Der Konflikt im Heiligen Land ist ein politischer Konflikt zwischen zwei Völkern, Israelis und Palästinensern“.⁹⁶ Von einer „Theologie des Landes“ kann höchstens insofern gesprochen werden,

⁹⁶ „The conflict in the Holy Land is a political conflict between two peoples, Israeli and Palestinian. But the memories of three religions are involved in it, Judaism, Christianity and Islam. Indeed every people has his memories and is fighting for them as well as for the land. All these memories give a clear religious dimension to the conflict. They give it also an international dimension, because all believers worldwide, as much as those residing in the Holy Land, belong to the Holy Places and are concerned with them. Hence the responsibility of religions and of the international community to bring reconciliation and an honorable end to this long conflict“ (Religious Fundamentalism and Peace, 1. Okt. 2003).

als die Offenbarung Gottes in diesem Land die Menschen in besonderer Weise zur Gerechtigkeit provoziert.

Eine religiöse Dimension erhält der Konflikt dadurch, dass die Erinnerungen aller Konfliktparteien nicht nur durch politische Interessen, sondern auch durch religiöse Traditionen geprägt sind. Daraus resultiert auch die weltweite Dimension des Konflikts, aus der wiederum die Verantwortung der Weltgemeinschaft für eine friedliche Lösung erwächst.

Weil *Sabbah* in seinen Verlautbarungen zwischen einer politischen Natur des Konflikts und dessen religiösen Dimensionen unterscheidet, hat er sich wiederholt das Recht genommen, gegen politische und militärische Entscheidungen Israels zu protestieren. *Sabbahs* Forderung, Israel müsse sich auf die Grenzen von vor 1967 zurückziehen, um dem Terror wirkungsvoll zu begegnen, hat ihm in jüdischen und israelischen Kreisen den Ruf einseitig pro-palästinensischer Agitation eingebracht. So hat ihn etwa Botschafter *Gadi Golan*, der Beauftragte der israelischen Regierung für Religionsangelegenheiten, den „islamischen Patriarchen“ genannt. Andere gehen noch weiter und nennen *Sabbah* den „Patriarchen des Terrors“ (so der Kolumnist *Joseph d'Hipolito*).

Von daher verwundert es nicht, wenn *Sabbah* wiederholt des Antisemitismus geziehen wurde – und zwar nicht nur von jüdischer, sondern auch von christlich-fundamentalistischer Seite. *Robert Wistrich*, Leiter des Internationalen Zentrums für Antisemitismus-Studien an der Hebräischen Universität von Jerusalem, warf *Sabbah* vor, er verspräche „ein Gift, das durch einen flammenden palästinensischen Nationalismus genährt und traditioneller katholischer Theologie aufgepfropft ist“.⁹⁷ Tatsächlich war es sicher alles andere als glücklich, dass der Patriarch bei seiner Begrüßung des damaligen Palästinenserpräsidenten *Yassir Arafat* anlässlich der Weihnachtsfeierlichkeiten 1995 in Bethlehem

⁹⁷ *Robert Wistrich*: „... Latin Patriarch Michel Sabbah, whose anti-Israel vitriol is driven by an ardent Palestinian nationalism grafted onto traditional Catholic theology ...“ (European Antisemitism reinvents itself, AJC 2005, S. 48: <http://www.ajc.org/atf/cf/%7B42D75369-D582-4380-8395-D25925B85EAF%7D/wistrich.pdf>).

an die Begegnung zwischen dem byzantinischen Patriarchen Sophronius und dem Kalifen Omar Ibn-al-Kattab nach dessen Eroberung von Jerusalem im Jahre 638 erinnerte: In dem Übergabevertrag mit Omar erhielt Sophronius die Zusage, dass es den Juden auch künftig untersagt war, Jerusalem zu betreten.

Andererseits hat die von *Sabbah* geleitete Diözesansynode im Jahr 2000 einen „Allgemeinen Pastoralplan“ vorgelegt, der unter anderem Überlegungen zu den Beziehungen der Christen mit den Juden beinhaltet. Der Plan sieht Maßnahmen vor, christliche Schulen und Einrichtungen zu „Orten der Begegnung mit Juden und Muslimen“ zu machen. Es wird zu persönlichen Begegnungen ermutigt, die von „wechselseitigem Respekt und der Anerkennung der jeweiligen Identität der Anderen“ gekennzeichnet sind. Dass der Patriarch bereits 1998 das Jerusalemer Oberrabbinat besucht hatte, fand bei muslimischen Palästinensern keineswegs ungeteilten Beifall. Israelis wiederum verübelten ihm seinen Besuch bei Scheich *Ahmed Yassin* im August 2002, mit dem *Sabbah* das geistliche Oberhaupt der Hamas dazu bewegen wollte, zur Beendigung der Selbstmord-Attentate in Israel aufzurufen.

Wiederholt wurden *Sabbahs* politische Stellungnahmen von Theologen innerhalb und außerhalb des Heiligen Landes auch kritisch beobachtet. Der deutsche Kurienkardinal *Walter Kasper*, Präfekt der Kongregation für die Ökumene und den Dialog mit dem Judentum, hat wiederholt zur Zurückhaltung gemahnt. Als der Vatikan im August 2003 *Jean-Baptiste Gourion*, Benediktiner jüdischer Abstammung und Abt des Klosters von Abu-Gosh, zum Weihbischof für die hebräisch-sprechenden Christen im Heiligen Land ernannte, wurde gemutmaßt, Rom wolle dem politischen Engagement des Patriarchen zur israelisch-jüdischen Seite hin ein Gegengewicht verleihen.⁹⁸ Allerdings wurde von jüdischer Seite die Ernennung eines römisch-katholischen Bischofs „ad Judaeos“ vereinzelt als neuerlicher Versuch der Judenmis-

⁹⁸ *Gourion* ist am 23. Juni 2005 verstorben; sein Nachfolger als „Weihbischof für die Juden“ ist der Custos der Franziskaner im Heiligen Land *Pierrebattista Pizzaballa*.

sion und als Ausdruck dessen gewertet, dass die katholische Kirche immer noch zu keiner klaren theologischen Position in Bezug auf den Staat Israel gefunden hat.

Schluss

In ihrer Studie zur vatikanischen Palästinalpolitik nach 1947 diagnostiziert *Ulrike Koltermann* „drei Hauptinteressen“ des Heiligen Stuhles in Bezug auf Israel und Palästina: den Schutz des religiösen Charakters von Jerusalem, die Präsenz christlicher Gemeinschaften im Heiligen Land und die Suche nach einer gerechten Lösung des Palästinerproblems.⁹⁹ Eine theologisch reflektierte Positionsbestimmung nicht nur zum Heiligen Land, sondern zum Staat Israel fehlt in dieser Aufzählung. Für den Heiligen Stuhl steht sie erkennbar nicht auf der Tagesordnung. Wenn in vatikanischen Verlautbarungen vom Staat Israel die Rede ist, dann geschieht dies durchwegs in Begriffen und Kategorien des internationalen Rechts. Die Tendenz, Diplomatie und Theologie voneinander zu unterscheiden, zeigt sich auch in vielen pastoralen Verlautbarungen wie denen von *Michel Sabbah*.

Zweifellos ist es nicht Aufgabe des Staatssekretariates, Theologie zu treiben. Zugleich aber wird die Politik des Heiligen Stuhles nicht ohne theologische Vorgaben geführt werden können, will er seiner letztendlich pastoralen Zielsetzung entsprechen. Auch erreichen die wiederholten Forderungen nach einer gerechten politischen Lösung für alle beteiligten Parteien die religiösen Dimensionen des Konflikts nicht. Zutreffend weist *Sabbah* auf die internationale Dimension des Konflikts hin, die aus der Bedeutung Jerusa-

⁹⁹ Pápste und Palästina, S. 15. 337. – Auf die Kritik an *Koltermann*, sie vertrete zu entscheidenden Fragen „ebenso unbekümmert wie deutlich“ den Standpunkt der PLO, kann hier nur hingewiesen werden: so *Harald Vocke*, Vier Pápste und Palästina. Anmerkungen zu einer theologischen Bewertung des Nahost-Konflikts, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 30 (2001), S. 570-582, bes. 573. In jedem Fall präsentiert *Vocke* anregende Ergänzungen zu *Koltermanns* Darstellung.

lems und des Heiligen Landes für alle drei monotheistischen Religionen resultiert.

Auch wenn die katholische Kirche die besondere Bindung des jüdischen Volkes an das Land Israel endlich anerkannt hat, so bleibt doch die Gestalt dieser Bindung an das Land eine theologische Herausforderung. Und zwar nicht in dem Sinne, dass die politische Gestalt dieser Bindung – etwa in der Form staatlicher Souveränität – eine Konsequenz religiöser Überzeugungen wäre. Hier gibt es schon innerhalb des Judentums eine Fülle von Positionen. Vielmehr muss der christliche Glaube – und damit auch die katholische Kirche – mit einer Gestalt des Wirkens Gottes in der Geschichte rechnen, die auf ein konkretes, seiner territorialen Ausdehnung nach bestimmbares Land zielt.

Katholische Theologie wird sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass nach ihrer Auffassung das Handeln Gottes in der Welt eine „inkarnatorische Struktur“ besitzt. Gott wird in der Welt sichtbar, hörbar und fassbar in der Kirche als dem geschichtlichen Leib Christi. Der Tübinger Theologe *Johann Adam Möhler* (1796-1838) spricht in diesem Zusammenhang von der „fortgesetzten Fleischwerdung des Sohnes Gottes“ in der Verkündigung des Wortes und in den Sakramenten.¹⁰⁰ Tatsächlich ist ja ein Sakrament nach katholischem Verständnis eine sichtbare Wirklichkeit, durch die das Handeln Gottes in der Geschichte eine konkrete Gestalt findet.

Der katholische Theologe *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988) spricht in diesem Zusammenhang von der „Sakramentalität“ des Landes Israel.¹⁰¹ Eröffnet sich von hierher

¹⁰⁰ Vgl. *Joh. Adam Möhler*, Symbolik oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hrsg. v. *Josef Rupert Geiselman*, Köln 1958 [1. Auflage 1832], Bd. 1, § 36.

¹⁰¹ *Hans Urs von Balthasar*, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln – Olten 1958, bes. 52-71; kritisch zu Balthasars Wort vom Wesen Israels als „formaler Christologie“: *Hans Hermann Henrix*, „Israel ist seinem Wesen nach formale Christologie“. Die Bedeutung Hans Urs von Balthasars für Friedrich-Wilhelm Marquardts Christologie, in: *Ders.*, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie (Studien zu Kirche und Israel 23), Berlin – Aachen 2005, S. 121-140, bes. 122-127.

ein theologischer Zugang auch zur Realität des *Staates* Israel? Im Unterschied zu inzwischen überwundenen Auffassungen, wonach das Volk Israel seinen Anspruch auf das Land verwirkt hat, weil es Jesus von Nazareth nicht als den „Christus“ anerkennt, werden Christen die enge Bindung von Gott, Tora, Volk und Land als für das Judentum konstitutiv anerkennen. Christen werden in diesen „vier Säulen“ (*Heschel*) einen authentischen und bleibend gültigen Ausdruck der Offenbarung Gottes in der Geschichte erkennen. Die theologische Herausforderung für christliche Theologie besteht nun darin, die „enge Bindung“ von Volk und Land ihrem Inhalt nach zu bestimmen. Zweifellos kann es bei dem Land um kein anderes gehen als um das „Heilige Land“, nicht etwa um Uganda oder Madagaskar. Aber welche Grenzen hat dieses Land? Gehört die Herrschaft über „ganz Jerusalem“ wesentlich dazu? Und wie steht es um zentrale biblische Regionen wie „Judäa“ und „Samaria“? Die Fragen nach den Grenzen setzt eigentlich schon voraus, dass die Bindung zwischen dem Volk Israel und dem Land im Sinne staatlicher Souveränität verstanden ist. Dass es hier auch innerhalb des Judentums sehr unterschiedliche Auffassungen gibt, wurde bereits erwähnt. Im Rahmen des von ihm propagierten „humanistischen Zionismus“ plädierte *Martin Buber* (1878-1965) schon lange vor der Gründung Israels für einen Staat, in dem zwei Völker leben.¹⁰² Wie ist die Bindung von Volk Israel und Land Israel aus christlicher Perspektive zu beurteilen?

Wahrscheinlich wird christliche Theologie die *prinzipielle* Bindung von Volk und Land Israel anerkennen, deren *geschichtliche* Gestaltung jedoch politischem Kalkül überlassen. Nach „*Nostra aetate*“ wird die katholische Kirche – anders als Papst *Pius X.* und auch noch *Pius XII.* – die Legitimität Existenz Israels und seiner staatlichen Souveränität nicht mehr bezweifeln – und dies nicht nur aus rechtlichen Erwägungen heraus, sondern auch theologisch begründet. Was für den Staat Israel und seine Politik – auch ange-

¹⁰² Vgl. die Sammlung von Schriften in: *Martin Buber*, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage, hrsg. v. *Paul R. Mendes-Flohr*, Frankfurt am Main 1993.

sichts nationalistischen und islamistischen Terrors – jeweils angemessen ist, dazu wird christliche Theologie keine politischen Konzepte unterbreiten können. Wohl aber wird sie aus der Anerkennung der Bedeutung des Landes Israel nicht nur für das Judentum, sondern auch für das Christentum ethische Leitsätze in Erinnerung rufen, an denen sich politische Maßnahmen messen lassen müssen.

Die Konzilskonstitution „*Gaudium et spes*“ macht die jeweilige Form des Staates davon abhängig, inwiefern sie dem Wohl jener Gemeinschaft dient, die sie für sich frei ausgewählt hat.¹⁰³ An diesem Kriterium wird sich letztendlich auch die Frage nach den Grenzen Israels bemessen lassen müssen.

Christliche Theologie finden einen Widerhall dieser Auffassung sowohl in der biblischen Tradition als auch in der theologischen Tradition des Judentums. Einem rein formalen Nationalismus, der politische Herrschaft nicht an die ethischen Weisungen der Tora gebunden weiß, wird sie mit Skepsis begegnen. Mit den Propheten weiß sie: „Zion wird durch das Recht gerettet und seine Bewohner durch Gerechtigkeit“ (Jes 1,27).

Trotz ihrer Verpflichtung auf die Offenbarungstradition Israels, von der sie sich ihrem Ursprung nach getragen weiß (vgl. Röm 11,18), wird christliche Theologie jene enge Bindung von Volk und Land, wie sie für das Judentum konstitutiv ist, *für sich selbst* nicht als maßgeblich akzeptieren können. Christen haben zu unterscheiden zwischen dem, was Gottes ist und was des Kaisers (vgl. Mt 22,21); sie wissen sich dem verpflichtet, dessen Königtum nach eigenem Bekunden „nicht von dieser Welt“ ist (Joh 18,36). Diese grundsätzliche Indifferenz des Christentums gegenüber jeder politischen Herrschaft wird auch dadurch nicht diskreditiert, dass seit dem 4. Jahrhundert immer wieder versucht wurde, politische Herrschaft christlich zu legitimieren. Spätestens das Zweite Vatikanum hat die ursprüngliche In-

¹⁰³ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 74,2-3. Katholische Theologen, darunter Kardinal *Robert Bellarmin* (1542-1621), sahen jahrhundertlang in der Monarchie die „beste und hervorragendste“ Regierungsform.

differenz des christlichen Glaubens gegenüber jedweder politischen Herrschaft wieder in Erinnerung gerufen.

In dieser Frage also wird christliche Theologie, wird die katholische Kirche dem Judentum und dem Staat Israel nicht mehr entgegenbringen können als Respekt – aber auch nicht weniger. Denn der Respekt des Christentums gegenüber dem Judentum impliziert eine engagierte Solidarität, nicht unbeteiligte Gleichgültigkeit. Schon die gemeinsamen Wurzeln machen dies zu einer selbstverständlichen Pflicht.

Indem das Christentum die engen Bindungen von Volk Israel und Land Israel anerkennt und damit auch die Frage nach der *Gestalt* der Bindung zwischen beiden als theologisch legitim anerkennt, wird es jeder Form von nicht-jüdischem Antizionismus mit dem Anfangsverdacht begegnen, darin eine Gestalt mindestens von Judenfeindschaft, wenn nicht von Antisemitismus zu sehen.

Daraus folgt keine unkritische Solidarität der katholischen Kirche mit dem Staat Israel. Denn die erhöhte Aufmerksamkeit für die Bindungen zwischen dem Volk Israel und dem Land Israel setzen die in der Vergangenheit von Seiten des Heiligen Stuhls erhobenen Forderungen nach Gerechtigkeit im Heiligen Land nicht außer Kraft. Diese Forderungen wären aber eingebettet in ein theologisch reflektiertes Verhältnis zum Staat Israel – ein Verhältnis, zu dem die katholische Kirche mit ihrem Begriff des „Sakramentalen“ einen anfanghaften Zugang hätte, ohne dass sie diesen Weg doch jemals ganz ausschreiten könnte.

Antisemitischem Antizionismus oder antisemitischer Israel-Kritik entgegenzutreten ist ein Gebot, das schon aus den Regeln der Humanität resultiert. Im Rahmen einer theologischen Verhältnisbestimmung der katholischen Kirche zum Staat Israel erhielt dieses Gebot eine zusätzliche Begründung.