

Heiliges Land – Land der Heiligen?

Thomas Fornet-Ponse, Jerusalem

Nicht erst seit der dritten These von *Dabru Emet – Redet Wahrheit* und auch nicht erst seit der Gründung des Staates Israel gehört die christliche Position zum Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel zu den umstritteneren Themen des jüdisch-christlichen Dialogs.¹ Vielmehr wird die Beziehung des jüdischen Volkes zum Land Israel schon seit frühester Zeit christlicherseits sehr unterschiedlich gesehen. Die Bandbreite reicht von der Deutung des Landverlustes nach dem Bar-Kochba-Aufstand und der damit verbundenen »Verstreung« der Juden als Strafe Gottes für die Ablehnung Jesu von Nazareth bis hin zur Annahme eines ewigen Besitzanspruches des jüdischen Volkes aufgrund der biblischen Landverheißungen. Darin schlagen sich die jeweiligen Verhältnisbestimmungen von Christentum und Judentum und Verständnisse der Beziehung zum »Heiligen Land« nieder.² So unterschiedlich wie die Haltung der Christen zum Judentum im Laufe der Jahrhunderte war, so unterschiedlich sind auch die Verständnisse vom »Heiligen Land« sowie vom jüdischen Verhältnis zum »Land Israel« – was durch die Gründung des Staates Israel noch einmal komplizierter wurde, da dieser nicht ohne Weiteres mit dem biblisch verheißenen Land Israel zu identifizieren ist.

In diesem Beitrag soll versucht werden, diese Komplexität ein wenig zu erhellen, indem nach kurzen biblischen und geschichtlichen Vergewisserungen zunächst systematische Überlegungen zur Frage, ob und inwiefern ein Land heilig sein kann, vorgestellt werden. Auf dieser Grundlage können schließlich einige Konsequenzen aus der christlichen Einsicht in die besondere Beziehung von Christenheit und Judenheit im Blick auf die Deutung der biblischen Landverheißungen einschließlich ihrer politischen Dimension untersucht werden.

- 1 Vgl. besonders die Beiträge von Edna Brocke und Michael Bongardt in: *R. Kampling – M. Weinrich* (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen* (Gütersloh 2003) sowie *F. Crüsemann*, »Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren«: *H. Frankemölle* (Hg.), *Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet - Redet Wahrheit«* (Paderborn 2005), 155–181. Ich danke Roman Siebenrock herzlich für einen gewinnbringenden Austausch über diese Thematik.
- 2 Vgl. *D. Ansoerge*, Das christliche Konzept der »terra sancta« und der Staat Israel – theologische und politische Aspekte: *Ders.* (Hg.), *Der Nahostkonflikt – politische, religiöse und theologische Dimensionen* (Stuttgart 2010), 137–169, hier 137–138.

1. Biblische Schlaglichter³

»Die Lektüre der gesamten Bibel, vom Buch Genesis bis zur geheimen Offenbarung des Johannes, unterstreicht, welche zentrale Stellung das Land einnimmt.«⁴ Gleichwohl ist der Name »Heiliges Land« kein biblischer und wenn Heiligkeit mit dem Land verbunden wird, ist damit keine eigenständige Qualität des Landes gemeint, sondern »dass Gott immer der Eigentümer bleiben wird.«⁵ In ihrer primär synchronen Lektüre des Themas Land in der Bibel arbeiten Marchadour und Neuhaus die beiden Extreme heraus, die sich zu Beginn und am Ende der christlichen heiligen Schrift finden, nämlich in Gen 1–2 als Adam zur Zeit der Schöpfung gegebener Raum und in Offb 21–22 als vom Himmel kommendes himmlisches Jerusalem.

Aus den vielfältigen Bezügen zum Land im Alten Testament betonen sie, das Land sei keine absolute oder isolierte Gabe (zumal seine geographische Umschreibung sowohl in den Verheißungs- als auch in den Landnahmetexten variiert). »Das Land ist Israel aus einem ganz bestimmten Grund gegeben, nämlich um ihm einen Ort zu verschaffen, in dem es in Treue die Tora leben kann. Die Tora zu leben heißt, an einem Ort der Ruhe zu leben.«⁶ Die Gabe des Landes ermöglicht aber nicht nur, die Tora in Treue zu leben, sondern fordert dies vielmehr – wird sie nicht gehalten bzw. ist das Volk Israel ungehorsam gegenüber der Tora, geht das Land verloren und das Volk muss ins Exil. Entsprechend dieser Bedeutung geheiligten und gerechten Lebens für das Land richtet sich die Fruchtbarkeit und Gastlichkeit oder die Dürre eines Landes nach biblischem Verständnis weniger nach seinen materiellen Qualitäten als vielmehr danach, ob es ein Ort der Gottesnähe oder Gottesferne ist. »Gehorsam gegenüber der Tora

3 Vgl. hierzu besonders *A. Marchadour – D. Neuhaus, Land, Bibel und Geschichte*. Mit einem Vorwort von Carlo M. Kardinal Martini (Berlin 2011); *T. M. Steiner, Vom Garten Eden in das Land von Milch und Honig. Das verheißene Land – ein Gang durch die Tora* (Berlin 2009); *M. Ebner u. a. (Hg.), Heiliges Land, JBTh 23* (2008); *R. C. Lux, The land of Israel (Eretz Yisra'el) in jewish and christian understanding: Studies in christian-jewish relations 3* (2008), 1–18, hier besonders 1–12 sowie mit Blick auf die unterschiedlichen Auslegungen *U. Bechmann, Die Auslegung biblischer Landverheißungen: Ein Beispiel für die Ambivalenz kontextueller Theologien: Ansoerge, Nahostkonflikt*, 54–85 sowie *E. Zenger, »Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land...« (Gen 12,7). Überlegungen zum christlichen Umgang mit den Landverheißungstexten des Ersten Testaments: F. Hahn u. a. (Hg.), Zion. Ort der Begegnung [FS L. Klein] (Bodenheim 1993), 141–161.*

4 *Marchadour – Neuhaus, Land*, 107. Vgl. *C. Rutishauser, Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden: J. Ehret – E. Müde (Hg.), Una sancta catholica et apostolica [FS Franck] (Freiburg 2009), 304–325, hier 306.*

5 *E. Ballhorn, Heiliges Land: BiLi* (2014), 264–269, hier 266.

6 *Marchadour – Neuhaus, Land*, 75, vgl. *Rutishauser, Land*, 307: »Die Landtheologie ist demnach alles andere als eine ›Blut-und-Boden-Theologie‹. Sie ist vielmehr eine Suspendierung jedes unbedingten Besitzrechts, denn das Land wird von Gott ganz in den Dienst eines ethischen und sozialen Programms gestellt.«

öffnet für den Glaubenden das Tor zum wahren Leben. Auch wenn das Land, durch die Untreue Gott gegenüber und durch die Unmenschlichkeit gegenüber dem Nachbarn, verloren ging, gibt es immer noch Hoffnung. Gott spricht das letzte Wort, Gott, dessen Treue alle menschliche Untreue überdauert. Das Land wird in einem Gnadenerweis erneuert werden.«⁷ Die Verheißung der Erneuerung des Landes in einem Gnadenerweis Gottes gilt der ganzen Menschheit, da es um die Wiedergewinnung der ganzen Schöpfung und die Berufung der ganzen Menschheit zur Gotteskindschaft geht. Am Ende soll die gesamte Erde Ort des geheiligten und gerechten Lebens und damit »Heiliges Land« sein. Darin zeigt sich die anthropologische Bedeutung der Landverheißung entsprechend der inkarnatorischen Dimension biblischen Glaubens als Indiz dafür, dass Menschen einen konkreten Ort benötigen, um ihr Menschsein frei entfalten zu können. Die Landverheißung kann als die (prinzipiell universalisierbare) Zusage Gottes an Menschen verstanden werden, dafür einzustehen, dass sie in Fülle leben können. Dies hat soziale und politische Konsequenzen gemäß dem Gehorsam zur Tora als Weisung für ein gelingendes Leben. Dem Volk Israel kommt die besondere Aufgabe und Verpflichtung zu, dies exemplarisch vorleben zu sollen bzw. in die Praxis umzusetzen, dass das Land Gott gehört. »Das Land wird innerhalb des Alten und Ersten Testaments, der ›Bibel Israels‹, zu einem Heilsgut, das den territorialen Rahmen sprengt, sich auf die bewohnte Erde ausweitet und zugleich zum Angeld bzw. Ansatz für eine Gottesgemeinschaft wird, die weiter reicht als die individuelle Lebenszeit und besondere Intensität erlangt. Die Gottesgemeinschaft ist das Erste und das Letzte.«⁸ Hängt das Bleiben Israels im Land von seiner Gottesbeziehung und dem Einhalten der Tora ab, kann die Heiligkeit des Landes als »Funktion der Einwohnung Gottes« verstanden werden, aus der sich die Vorstellung einer gestuften Form der Heiligkeit mit dem Tempel im Zentrum ergibt.⁹

Ganz prägnant wird der Zusammenhang von Land und Tora in den Büchern Exodus bis Deuteronomium, in denen immer wieder betont wird, Gott sei der Eigentümer des Landes und gebe dem Volk das Land als Raum, um seine Mission der Heiligung von Raum und Zeit erfüllen zu können. »Es gibt also keine ›natürliche‹ Verbindung von Volk und Land, sondern eine ›übernatürliche‹.«¹⁰ Israel war nicht immer im Land, sondern ist von

7 *Marchadour – Neuhaus*, Land, 77–78. Vgl. *Ballhorn*, Land, 266.

8 *F.-L. Hossfeld*, Die Metaphorisierung der Beziehung Israels zum Land im Frühjudentum und im Christentum: *Hahn*, Zion, 19–33, hier 33. Vgl. auch *F. Mußner*, Drei Fragen zum Thema »Das Mysterium Israel«: *N. C. Schnabel* (Hg.), *Laetare Jerusalem* (Münster 2006), 477–488.

9 Vgl. *Ballhorn*, Land, 266.

10 *C. Dohmen*, Gelobtes, verheißenes oder heiliges Land? Ein christlicher Blick ins Zentrum der Bibel: *rhs* 41 (1998), 139–149, hier 142.

außen dorthin gekommen und seine Verbindung zum Land verdankt sich Gottes Initiative.

Ausdruck der Gabe des Landes zur Heiligung sind die Anbetung des Gottes Israels im Land, die geforderte Sabbatruhe für das Land alle sieben Jahre und das Jubeljahr (vgl. Lev 25,2–31) – der vielleicht deutlichste Ausdruck dafür, dass die Israeliten das Land nicht besitzen, sondern zur Nutzung übertragen bekamen – sowie die Verpflichtungen des Bundes gegenüber Gott und dem Nachbarn, dessen Würde und Rechte zu achten sind. »Eigentlich kann das Land nur ein heiliges Volk ertragen und es speist die aus«, die unrein leben.«¹¹ Orthodoxie und Orthopraxis werden somit in einen engen Zusammenhang gebracht. Das ist auch zu berücksichtigen bei den herausfordernden Texten bezüglich der Vertreibung anderer Völker aus dem Land, die nicht dazu missbraucht werden dürfen, Völkermord oder ethnische Säuberungen zu rechtfertigen oder einen Rassismus begründen. Vielmehr wird dieses Schicksal auch Israel angedroht für den Fall, dass es den Weg der Sünde einschlägt (vgl. Dtn 4,26–28; 7,4; 8,19–20) – und auf der anderen Seite sind Rahab und Rut »gelungene Modelle eines Lebens im Glauben an einen Gott, den sie sich selbst erwählt haben«¹². Ihr Beispiel könnte auch einen Hinweis dafür bieten, wieso Angehörige anderer Religionen nicht notwendigerweise als Anhänger eines Fremdkultes gelten müssen und ihre Präsenz im Land mit dem Prinzip der Kultreinheit vereinbart werden kann.¹³

Während in den Geschichtsbüchern stärker die partikulare und wechselvolle Geschichte Israels im Vordergrund steht, nimmt die Weisheitsliteratur eher die universalen Aspekte der menschlichen Erfahrung in den Blick, womit die Besonderheit des Landes in den Hintergrund rückt und sich auf die ganze Erde bezieht. Darüber hinaus wird in der nachexilischen Armenfrömmigkeit die Lebensqualität und nicht der konkrete Landbesitz in den Vordergrund gestellt, was sich bis in die Seligpreisungen der Bergpredigt auswirkt, »wo einerseits die Ausweitung ins Universale und die Eschatologisierung des Landbegriffes festgehalten und mit der konkreten Bedeutung des Gelobten Landes verbunden werden«¹⁴.

Bei den Propheten wiederum wird das Land als privilegierter Ort für die verschiedenen Formen der Gegenwart Gottes bei seinem Volk verstanden – des Segens beim Bundesschluss, des Zorns aufgrund der Untreue des Volkes und der Gnade beim Versprechen einer künftigen Wiederherstel-

11 *Marchadour – Neuhaus*, Land, 35–36. Sie verweisen auf *W. Brueggemann*, The land. Place as gift, promise, and challenge in biblical faith. *Overtures to biblical theology* (Minneapolis 2002), 50–62. Vgl. *Beckmann*, Auslegung, 68; *Steiner*, Land, 36.

12 *Marchadour – Neuhaus*, Land, 49.

13 Dies wäre auch gegen rechtsextreme Gruppierungen wie Lehava, die sich gegen jüdisch-nichtjüdische Beziehungen richten, einzuwenden.

14 *Hossfeld*, Metaphorisierung, 27.

lung, die indes über das Land hinausreicht (vgl. Jes 19,24–25; 56,7).¹⁵ Vor dem Hintergrund des Zusammenhangs von Orthodoxie und Orthopraxis bzw. von Land und toragemäßigem Leben ist auch die prophetische Kritik an konkreten staatlichen Strukturen und Missverhältnissen sowie ihr Eintreten für die Armen, Fremden und Schwachen zu nennen.

Im Unterschied zum Alten Testament scheint das Neue das Thema des Landes kaum zu beachten. Bei näherem Hinschauen spielt es jedoch durchaus eine Rolle, wobei drei Wahrnehmungen des Landes in Spannung zueinander stehen, nämlich die Kontinuität zum Alten Testament, die Spiritualisierung des Konzepts und die grundlegende Veränderung durch die Person Jesu Christi.¹⁶

Die Kontinuität zum Alten Testament zeigt sich insbesondere in der Gestaltwerdung des Reiches Gottes, das nach der Überzeugung der Jüngerinnen und Jünger Jesu (und zumindest nach Mt 10,5–6 auch Jesu selbst) in enger Beziehung zum Land Israel steht, aber nicht in einer staatlichen Form verwirklicht wird. Auch die Bedeutung des Landes im Leben Jesu und seiner Lehre, die Verortung seiner Geburt in Bethlehem oder Jerusalem als geographischer Mittelpunkt der Evangelien sind nicht zu unterschätzen.

Zurückweisung und Spiritualisierung finden ihren Ausdruck in der Art des angesprochenen Königreiches, das gerade nicht den Erwartungen der Zeitgenossen eines irdischen Königreiches entspricht (vgl. besonders Joh 18,36), sondern die Treue zu Gott betont und eine zentrale ethische Dimension besitzt. Wenngleich Jesus im Gespräch mit der samaritanischen Frau das Land und Jerusalem als speziellen Ort für den Gottesdienst relativiert, betont er, das Heil komme von den Juden, und erkennt damit die Notwendigkeit des Landes für den Heilsplan Gottes an. »Das Heil, das von den Juden kommt, ist in der Geschichte durch dieses heilige Land, vermittelt des jüdischen Volkes, erfahrbar geworden. In der letzten Konsequenz ist Jesu Königreich nicht länger ein bestimmtes Stück Erde mit genauen Grenzen, sondern vielmehr die Person Jesu selbst, sowie sein Leben und seine Lehre.«¹⁷ Das Königreich wird insofern utopisch, als es keine geographischen Grenzen kennt, sondern bei den Anhängerinnen und Anhängern Jesu gegenwärtig ist. Am deutlichsten wird die Spiritualisierung des Landes im Hebräerbrief (bes. 11,13–16), aber auch Paulus sieht die Grenzen zusammengebrochen (vgl. Gal 3,28) und zählt das Land nicht zu

15 Vgl. *Marchadour – Neuhaus*, Land, 62–74.

16 So ebd. 79. Dohmen betont hingegen die Zentrierung des Landes auf Jerusalem im Neuen Testament. *Dohmen*, Land, 145–146. Vgl. spezieller *J. C. de Vos*, Heiliges Land und Nähe Gottes. Wandlungen alttestamentlicher Landvorstellungen in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften (Göttingen 2012), der hervorhebt, es gehe fast immer um das Land im Verhältnis zu Gott und seinem Volk und vor allem werde das Streben nach der Nähe Gottes betont.

17 *Marchadour – Neuhaus*, Land, 94.

den für immer gültigen Gaben Gottes an Israel (vgl. Röm 9,4–5). »Heiliger Ort ist für die ersten Christen überall dort, wo sich Christus als der Auferstandene bekundet – sei es in Jerusalem, sei es in Galiläa, sei es vor Damaskus. »Heiliger Ort« ist überall dort, wo die sich im Glauben an den Auferstandenen versammelnde Christengemeinde durch den Heiligen Geist getragen weiß.«¹⁸ Die Gegenwart Gottes wird nun (gerade nach der Tempelzerstörung von 70 n. Chr.) nicht mehr primär an einem bestimmten Ort gesehen, sondern in der Feier der Sakramente, d. h. im rituellen Gedenken an Jesus Christus, aber auch in der Schriftlektüre oder der Nächstenliebe erfahren.

Es zeigt sich eine grundlegende Veränderung im Verständnis des Landes, die im Kontext der Kontinuität zu den Schriften Israels, insbesondere der Propheten steht und eng mit dem Konzept des Messias zusammenhängt, wie es in Leben, Tod und Auferstehung Jesu deutlich wird. Am klarsten zeigt sich der feine, jedoch radikale Unterschied im Verständnis des Landes in der Apostelgeschichte und der Offenbarung des Johannes. Indem die Apostelgeschichte die Ausbreitung des Christentums schildert, »wechselt das Zentrum der Geschichte von Jerusalem zu den Enden der Erde«¹⁹. Wenngleich Jerusalem Bezugspunkt für Paulus bleibt, hat die christliche Welt kein exklusives Zentrum mehr, sondern viele Zentren. Die Offenbarung des Johannes verkündet die Wiederherstellung der Schöpfung und das neue, vom Himmel kommende Jerusalem, das keinen Tempel mehr hat, weil es keinen speziellen Ort des Gottesdienstes mehr braucht. »Die ganze Menschheit ist eingeladen, am göttlichen Leben teilzunehmen, nicht mehr nur im geschlossenen Land Israel, sondern überall auf dem Antlitz der Erde. Das ist die neue Schöpfung.«²⁰

2. Historische Schlaglichter

Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, wenn in den ersten Jahrhunderten des Christentums das Heilige Land kein besonders großes theo-

18 *Ansorge*, Konzept, 139.

19 *Marchadour – Neuhaus*, Land, 98.

20 Ebd. 103. »Was bleibt, ist die aus dem Alten Testament bekannte Trias Gott-Volk-Land, wobei »das Land« aber durch einen anderen Raum ersetzt wird, und das Volk neu definiert wird, indem es aus Juden *und* Heiden besteht.« *De Vos*, Land, 196. Wie Merklein betont, begründet schon der Name Jerusalem die Kontinuität zum realen Ort Jerusalem, da in der biblischen Tradition der Name das Wesen bezeichnet. »Das jetzige, irdische Jerusalem ist nicht nur Namensgeber, sondern Sachwalter und Fluchtpunkt eines durch und durch irdisch-weltlichen eschatologischen Heils.« *H. Merklein*, Jerusalem – bleibendes Zentrum der Christenheit? Der neutestamentliche Befund: *Hahn*, Zion, 47–61, 61. Vgl. auch *J. Roloff*, Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannesoffenbarung: *Hahn*, Zion, 85–106.

logisches Interesse hervorrief.²¹ Dennoch hat die frühe Christenheit den Stätten auch nicht gleichgültig gegenüber gestanden, auch wenn aufgrund der theologischen Perspektive der Evangelien eine spezielle Topographie der Einzelheiten des Lebens Jesu relativiert wird, da die Orte bestimmter Ereignisse nicht genau festgelegt werden. Denn archäologische Grabungen z. B. in Nazareth, Kapharnaum oder Jerusalem sowie einige schriftliche Zeugnisse belegen eine Verehrung schon vor der Zeit Konstantins.²² Mit dem Toleranzedikt Konstantins 313 sind zwei für das Land wichtige Veränderungen verbunden: Zum einen wird eine christliche Gemeinde in Jerusalem errichtet und zum anderen entstehen christliche Wallfahrten zu den heiligen Stätten; es werden viele Kirchen gebaut.²³

Auf diese Tendenz, die Spiritualisierung des Landes zurückzunehmen, reagierten verschiedene kirchliche Autoritäten. Hieronymus hebt die Bedeutung des Landes für das Verständnis der Schrift hervor, relativiert aber diejenige der Heiligen Stätten entsprechend der von Jesus aufgezeigten Perspektive und betont die Ethik: »Man verdient noch keine Anerkennung, wenn man in Jerusalem gewesen ist, sondern erst dann, wenn man in Jerusalem gut gelebt hat. [...] Die wahren Anbeter beten den Vater weder in Jerusalem noch auf dem Berge Garizim an; denn Gott ist ein Geist. Die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten, weht ja der Geist, wo er will.«²⁴ Ähnlich erkennt Athanasius zwar die grundlegende Bedeutung der Heiligen Stätten an, betont aber andererseits, sie seien nur relativ wichtig, da die Heiligkeit dort sei, wo Christus gegenwärtig sei. Auf Jesu Spuren zu wandeln, sei nur verbunden mit einer Umkehr des Herzens bedeutend.²⁵ Auf der gleichen Linie argumentiert Gregor von Nyssa in einem Brief an Mönche bezüglich der Frage, ob eine Wallfahrt nach Jerusalem förderlich sei, da es kein ausdrückliches Gebot des Herrn dazu gebe und überdies die Gefahr der Unmoral bestehe: »Deshalb: die ihr den Herrn fürchtet, lobet ihn [vgl. Ps 21,24] an dem Ort, an dem ihr seid. Denn Nähe zu Gott schafft nicht die örtliche Veränderung, sondern Gott wird, wo immer du sein magst, zu Dir kommen, wenn die Herberge Deiner Seele so befunden wird, daß der Herr in Dir wohnen und

21 Vgl. C. Marksches, Die Bedeutung Jerusalems für die antike Christenheit: M. Konkel – O. Schuegraf (Hg.), Provokation Jerusalem. Eine Stadt im Schnittpunkt von Religion und Politik (Münster 2000), 85–125.

22 Vgl. Marchadour – Neuhaus, Land, 109–110, sowie die entsprechenden Einträge in E. Stern (Hg.), The new encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land. (5 Bände, Jerusalem 1993–2008).

23 Vgl. zu letzteren besonders H. Donner (Hg.), Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert) (Stuttgart 2002).

24 Hieronymus, ep. 58 an Paulinus: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. BdK 2. Reihe, Bd. 16 u. 18: (Kempten 1936–1937), 173–174.

25 Vgl. Marchadour – Neuhaus, Land, 115.

in Dir gehen kann [vgl. 2 Kor 6.16].²⁶ Diese Autoren führen die Spiritualisierung der heiligen Orte weiter und entrücken die Christen als »Orte« der Gegenwart Gottes in der Welt, d. h. als »Heilige«, der Welt.

Einen anderen Weg schlägt die nachbiblische jüdische Tradition ein, da das Land weiterhin als Zeichen der Zuwendung Gottes und Raum, um die Tora leben zu können, gilt und daher seine Heiligkeit nicht ontologisch gegeben ist, sondern von der Gottesbeziehung Israels abhängt und somit einen ethischen Anspruch erhebt. Auch in einer beginnenden Diaspora-Situation wird die Konkretion betont: »Ein großer Teil der Vorschriften der Mischna bezieht sich auf das Leben im Land – ein Land, das daher eine ganz konkrete Dimension hat und nicht nur in ein Ideal aufgelöst werden kann.«²⁷

Trotz der christlichen Betonung der Spiritualisierung entstanden in Jerusalem zwischen 330 und 540 viele Heiligtümer, die an bestimmte, durch Jesu Gegenwart geheiligte, Orte erinnern sollten: Die Anastasis, die Eleonakirche, die Basilika der Todesangst, die Himmelfahrtskirche etc. Die gewählte architektonische Form der Basilika für die festen Kultstätten deutet Ansoerge als Ausdruck der Skepsis gegenüber einer örtlichen fixierten Heiligkeit. »Nicht der Ort ist es, der aufgrund der Gegenwart eines Gottes heilig ist. Vielmehr ist die Gottesdienst feiernde Gemeinde der Ort der Gegenwart Gottes. Die Heiligkeit des Ortes gründet in der Heiligkeit der Gottesdienst feiernden Versammlung, nicht umgekehrt.«²⁸ Trotz dieser Skepsis und gegen die Mahnungen von Hieronymus u. a. wächst unter den Christen im 4. Jahrhundert die Sehnsucht nach einer Pilgerfahrt zu den »heiligen Stätten«. Bei dieser historischen Rückbesinnung auf das Land Israel ging es nicht um das Land als Grundlage der Bundesexistenz des Volkes Israel, sondern es »gewinnt vielmehr Bedeutung als Land, das durch das Leben des Messias und durch die Offenbarung Gottes geheiligt wurde.«²⁹ Aus dem Land Israel wurde das »Heilige Land«, zu dem nicht mehr eine Diaspora (Galut) als komplementärer Bezugsort gehört.

Diese Tendenz zur Resakralisierung verstärkte sich im Frühmittelalter und führte zur umgekehrten Auffassung, wonach der Kultort ein heiliger Ort ist und sich diese Heiligkeit auf die dort Versammelten überträgt.³⁰ Ein weiterer Ausdruck dieser Tendenz sowie der Sehnsucht nach Pilgerfahrt sind die Kreuzzüge, weil die Kreuzfahrer nicht primär den christlichen Glauben verbreiten wollten, sondern »sich als bewaffnete Pilger [verstanden], die ausgezogen waren, die heiligen Stätten im Heiligen Land zu be-

26 *Gregor von Nyssa*, Briefe (Stuttgart 1997), 42–43.

27 *Ballhorn*, Land, 266.

28 *Ansoerge*, Konzept, 146.

29 *Rutishauser*, Land, 312.

30 Vgl. *Donner*, Pilgerfahrt, 17 und allgemeiner *A. Angenendt*, Geschichte der Religiosität im Mittelalter (Darmstadt 1997), bes. 355–419.

freien«³¹. Auch nach dem Verlust Akkos 1291 gab es weiterhin christliche Pilger, wenngleich das Heilige Land an Bedeutung für das Christentum verlor. Es kommt – im Zusammenhang mit der reformatorischen Kritik an der Heiligen- und Reliquienverehrung sowie der Aufklärung – zu einer erneuten Metaphorisierung des »Heiligen Landes«. Ein größeres Interesse am Heiligen Land und Jerusalem bestand erst wieder im 19. Jahrhundert, in dem es 1841 zur Gründung eines anglikanischen Bistums in Jerusalem sowie 1847 zur Neuerrichtung des Lateinischen Patriarchates von Jerusalem kam. Dabei spielte auch das allgemein starke historische bzw. archäologische Interesse eine große Rolle.

3. Systematisch: Kann ein Land heilig sein?

Die systematische Frage nach der Heiligkeit des »Heiligen Landes« spitzt sich insofern zu, als meist der Artikel »das« mitgemeint ist und somit die Einzigkeit und Einzigartigkeit des Landes beinhaltet. »Es gibt nur *ein* Land, das heilig ist.«³² Wenn von der Heiligkeit eines Ortes, Menschen o. ä. die Rede ist, bezeichnet dies in der Regel eine besondere Qualität der entsprechenden Entität, die mit besonderen Erfahrungen der Begegnenden verbunden ist. Diese sind nach Otto durch die nur vordergründig widersprüchliche Erfahrung des Schreckens und der Faszination gekennzeichnet.³³ Während solche Erfahrungen gut an lokal begrenzten Orten vorstellbar sind, dürfte es schwerer fallen, ein ganzes Land in dieser Hinsicht als »heilig« zu bezeichnen. Dennoch wird dies getan und mit der inkarnatorischen Dimension des biblischen Glaubens begründet. Die konkrete Verortung der biblischen Botschaft in Raum und Zeit markiert einen wichtigen Unterschied zu Mythen, indem die Bibel weniger allgemeine menschliche Erfahrungen thematisiert, sondern ernst damit macht, »daß es konkrete, lebendige Menschen waren, die Gott erfahren haben, die ihr Leben und ihr Ringen um den Glauben von dieser Gottesbegegnung her gestalteten«³⁴. Die Ortsangaben der Bibel ermöglichen den Späteren und zeitlich vom Glaubenszeugnis der Schrift Getrennten, durch die Orte räumlich in eine besondere Nähe zu gelangen. Der Wunsch nach dieser räumlichen Nähe zu den Heilstaten Gottes war immer wieder eine Antriebsfeder für Pilgerfahrten.³⁵ Wenngleich sich Juden und Christen in der Konkretheit der Heilsgeschichte einig sind, unterscheiden sie sich darin, dass für Juden das

31 *Ansorge*, Konzept, 149.

32 *Ballhorn*, Land, 264.

33 *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (München 1997), 42.

34 *Dohmen*, Land, 139.

35 Vgl. auch *Donner*, Pilgerfahrt, 17.

Heilige Land das verheißene Land ist, während Christen dieses Land als Heiliges Land ansehen, »weil es *das* Land auf der Erde ist, das in bezug auf ihren Glauben die größte Dichte heiliger Stätten aufweist«³⁶. Eine Ursache für diese Entwicklung sieht Dohmen in der christlichen Betonung des Universalismus.

Die Konkretion der Heilsgeschichte zeigt sich in verschiedenen Stellen des Alten Testaments, in denen Orte wie Bet-El wegen der an ihnen lokalisierten Theophanien als »heilig« bezeichnet und diese dort kommemoriert werden. Davon zu unterscheiden ist die Heiligkeit des Tempels, die sich »nicht nur aus der Erinnerung an eine einmalige Theophanie [ergibt], sondern aus der fortdauernden Präsenz Gottes in ihm«³⁷, und überdies auf Jerusalem (und nach Sach 2,16 auf das ganze »heilige Land« Juda) ausstrahlt. Darüber darf die Tendenz besonders in der Weisheitsliteratur und im Neuen Testament nicht vergessen werden, wonach die universale Heiligkeit Gottes die besondere Heiligkeit eines bestimmten Ortes relativiert. Schon in diesen biblischen Erzählungen wird das Bedingungsverhältnis der Heiligkeit deutlich, das der bekannten Definition Ottos entgegensteht: »Nicht weil die Orte besondere Qualität haben, ist an ihnen Besonderes geschehen, sondern sie zeichnen sich dadurch aus, daß an ihnen Außergewöhnliches, Bemerkenswertes geschah oder geschieht.«³⁸ Dabei handelt es sich zum einen um Widerfahrnisse, in denen Gott in der Welt begegnet und wirkt und dieses Wirken wird an einem Ort erinnert. Zum anderen um Handlungen der Menschen, um sich (besser) zu Gott hinzuwenden. In beiden Fällen werden Orte von anderen unterschieden, wodurch sie eine orientierende Funktion erhalten, für die Sprache, die Erzählung des Geschehens notwendig ist. Dadurch können Traditionen ihren Ort verändern, aber sie bedürfen aus erkenntnistheoretischen, religionssoziologischen und theologischen Argumenten eines Ortes.³⁹ Religiös bedeutend ist ein Ort erst durch die sprachliche Verbindung mit einem religiös bedeutsamen Geschehen, entweder dem erinnerten Widerfahrnis oder dem gegenwärtig gefeierten Kult. Da diese aufhören können, ist auch die religiöse Bedeutsamkeit eines Ortes nicht für alle Zukunft gesichert – trotz aller Beispiele der Übernahme von Kulttraditionen und -stätten. Bongardt schlägt vor, diese Orte nicht als »heilig« zu bezeichnen, sondern als »sakral«, um dem Umstand Rechnung zu tragen, dass nach biblischer Tradition Gott allein heilig ist und irgendwelche anderen Wirklichkeiten nur, wenn sie

36 Dohmen, Land, 141; vgl. Ansoerge, Konzept, 141; Ballhorn, Land, 264–265; E. J. Fisher, Zum 60. Jahrestag des Staates Israel - Glückwunsch und Gedanken eines Katholiken: Kul 23 (2008), 16–29, 25; Hossfeld, Metaphorisierung, 22.

37 Ansoerge, Konzept, 142.

38 M. Bongardt, »Zum Berg des Herrn wollen wir pilgern« (Ps 122,1). Theologische Anmerkungen zur Problematik heiliger Orte: Schnabel, Lactare, 337–354, hier 341.

39 Vgl. ebd. 346–348.

von Gott geheiligt wurden. »Alle von Menschen in religiöser Absicht vorgenommenen ›Absonderungen‹, auch die von ihnen abgegrenzten Räume, sind zunächst einmal als ›sakral‹ zu bezeichnen. Von ihrer Heiligkeit aber kann nur im Modus der Hoffnung gesprochen werden«⁴⁰. In Bezug auf das »Heilige Land« ist auf die Wallfahrtspraxis hinzuweisen, die die (fußläufige) Erreichbarkeit des Landes hervorhebt: »Der Begriff der Heiligkeit rückt das Land in weite Fernen, die praktisch gegebene ›Bereisbarkeit‹ holt es in das je eigene Leben hinein.«⁴¹ Bei den Heiligen Stätten allerdings wird die Absonderung oft sehr konkret erfahrbar. Grundet die Würde des Landes in der dort erfolgten Offenbarung Gottes, ist seine Heiligkeit »bleibend an die Gottesfrage gebunden, nicht an die Materialität des Landes«⁴² – diesbezüglich ist an die anthropologische Bedeutung der Landverheißung zu erinnern. Gott aber hat sich an konkrete Menschen, ein konkretes Volk gebunden und verheißt ihnen das Leben in Fülle.

Die Entzogenheit des Heiligen wird auch von Wohlmuth herausgestellt, der mit Blick auf Jerusalem und dessen Bedeutung für Judentum, Christentum und Islam darauf hinweist, dass gerade an den Orten, die von den Religionen als heilig erachtet werden, »nur die *Spuren* dessen verehrt werden, was ihnen heilig ist: hier ein leerer Thron im Allerheiligsten des einstigen Tempels, dort ein leeres Grab, ein Felsspalt oder eine Fußspur in Stein u. ä.«⁴³ Das Heilige ist nicht greifbar, hinterlässt aber Spuren, durch die das Nicht-Fassbare sinnlich gegenwärtig gehalten wird. Dem heiligen Ort eignet eine Tendenz zur Grenzüberschreitung. Wohlmuth lässt dies auf die Möglichkeit größerer Toleranz hoffen, denn wenn eine Theologie heiliger Orte zeigte, die Transzendenz habe am heiligen »Topos« nur die sinnliche Spur ihres Vorübergangs hinterlassen, aber nicht selbst ihren Ort gefunden, »kann man einerseits verstehen, warum die utopischen Orte ihre Faszination nicht verlieren, andererseits aber auch hoffen, daß die drei Religionen an ihre heiligen Orte keine zu hochgespannten Absolutheitsansprüche erheben«⁴⁴. Hierfür kommt auch den heiligen Texten eine große Bedeutung zu, insofern diese die grenzüberschreitende »Utopie« bezeugen und die heiligen Orte entgrenzen.

40 Vgl. ebd.352. Bei dieser begrifflichen Unterscheidung bietet sich ein Rekurs auf das Verständnis von Sakralität in der hohes Erklärungspotential für die Analyse sozialer und politischer Zusammenhänge bietenden mimetischen Theorie Girards (und ihrer Rezeption durch Schwager) an, wo das »Sakrale« mit der Ausgrenzung durch den Sündenbockmechanismus verbunden ist. Vgl. z. B. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften (München ²1986).

41 Ballhorn, Land, 264.

42 Ebd. 267–268.

43 J. Wohlmuth, Jerusalem. Eine archäologisch-hermeneutische Meditation: Hahn, Zion, 335–343, hier 340. Dieses negativ-theologische Argument teilt auch Bongardt, Anmerkungen, 349.

44 Wohlmuth, Jerusalem, 341.

Die sakralen Orte können wegen der Entzogenheit des Heiligen die Begegnung mit diesem nicht garantieren, stellen aber einen Möglichkeitsraum für Gottes Gegenwart dar, die dessen Initiative überlassen bleibt und nicht magisch-dinghaft beschwört werden kann. »Können Christen in diesem Sinne das ›Heilige Land‹ als einen *Möglichkeitsraum* deuten, in dem sich Gottes Gegenwart ereignen kann?«⁴⁵ Der Unterschied zu anderen Räumen bestünde in seiner Symbolgestalt, nämlich die grundsätzliche Offenheit alles Geschaffenen auf Gott hin geschichtlich und lokal zu konkretisieren. Die Gegenwart Gottes offenbare sich im Land besonders intensiv und symbolisch dicht, weshalb auch die Präsenz von Juden im Land diese Geschichte symbolisch verdichtet fortschreibe. Werde die inkarnatorische Dimension der Offenbarung im Judentum und Christentum betont, könnte man sogar sagen: »Jerusalem und das Land Israel (*erez Israel*) sind in gewisser Weise ›Sakrament‹; denn in ihnen wird die Gegenwart Gottes in symbolischer Dichte greifbar. Die Stadt Jerusalem und das Land Israel, so ließe sich in Anlehnung an eine Wendung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Kirche womöglich sagen, sind ›Zeichen und Werkzeug‹ der Gegenwart Gottes in der Welt und für den Zusammenhalt des jüdischen Volkes weltweit.«⁴⁶ Ein solcher sakramentaler Charakter bewahrt auch davor, die Errichtung eines jüdischen Staates im Land Israel als Vollendung des göttlichen Heilsplans anzusehen – ohne ihn jeglicher theologischer Bedeutung berauben zu müssen.

Die Quasi-Sakramentalität Israels wird auch von Rutishauser eingebracht, der das zweifache Bundesvolk Israel und Kirche als das Gott auf der Erde vertretende Subjekt der Heilsgeschichte ansieht und aus der Perspektive der Heilsökonomie die Rückkehr der Juden ins Land Israel als (sakramentales) Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk deutet. Analog zum Verständnis der Kirche als Fortsetzung des Ursakraments Christi in der Zeit, verkörpere das Judentum Gottes verborgene Gegenwart in der Diaspora und seinem Land. »Die quasi-sakramentale Bedeutung des Volkes Israel wird jedoch durch den Bund Gottes am Sinai begründet. Sie liegt historischen Ereignissen voraus, auch der modernen Staatsgründung, ist jedoch auch darauf zu beziehen.«⁴⁷ Israels Zeichenhaftigkeit anzunehmen, fordere nicht stärker heraus, als an die Sakramentalität der katholischen Kirche mit ihrer monarchischen Verfassung und unheiligen Geschichte zu glauben. Ekklesiologisches Denken erlaube einerseits ein theologisches Verständnis des Volkes Israel und andererseits eine kritische Herausforderung seiner (staatlichen) Vertreter.

45 *Ansorge*, Konzept, 151.

46 *Ebd.* 153.

47 *Rutishauser*, Land, 323. *Lux*, Land, 18 spricht von einer Sakramentalität des Landes aufgrund der Präsenz Christi.

Solchen Positionen, die aufgrund einer sakramentalen Deutung des Landes zu einer auch theologischen Begründung des Staates Israel gelangen (ohne damit die Identität des Staates mit dem biblisch verheißenen Land behaupten zu wollen), gegenüber stehen andere, die vor allem die spirituelle Bedeutung des Landes betonen, ohne damit die realen Orte als bedeutungslos ansehen zu wollen. So betont der frühere lateinische Patriarch von Jerusalem, Sabbah, das Heilige Land bleibe der Ursprungsort des christlichen Glaubens und die Bedeutung der Heiligen Stätten bestehe darin, dass sie Orte sind, »an denen Gläubige, Pilger und Einheimische dem Geheimnis und der Gnade Gottes begegnen können.«⁴⁸ Ähnlich bestimmt die Orientierungshilfe der EKD die Heiligkeit des Landes, da Gott sich an jedem Ort vergegenwärtigen könne, aber die in den biblischen Erzählungen erwähnten Orte Orientierungspunkte des Glaubens seien und daher eine besondere Bedeutung für den Glauben hätten. »Es sind das Gespräch und die Begegnung Gottes mit Menschen, die dem Land eine Besonderheit verleihen und es auszeichnen.«⁴⁹ Demnach ist Heiligkeit keine dem Land als solchem zukommende Eigenschaft, sondern liegt in seiner Deutung und wird allein durch die Glaubensbeziehung begründet.

Die von Gott abgeleitete Heiligkeit des Landes als Möglichkeitsraum für die Gegenwart Gottes wird auch in diesen Positionen hervorgehoben, jedoch ohne daraus eine theologische Argumentation hinsichtlich des Staates Israel abzuleiten. Dazu dient eher die Einsicht in die Bundestreue Gottes.

4. Ausblick: Land und Staat

4.1 Theologische Deutungen von Landverlust und Rückkehr ins Land

Tatsächlich wurde im Zuge der Entwicklung einer Substitutionstheologie bzw. der Überzeugung einer christlichen Dominanz gegenüber den Juden auch die Landfrage thematisiert, da die Zerstreuung der Juden über die ganze Welt oft als Ausdruck der Verworfenheit durch Gott galt.⁵⁰ So

48 M. Sabbah, Heiliges Land, alltägliches Land: WUB 4/97, 51–52, hier 51. Ausführlicher *Ders.*, Remarks on the theology of the Holy Land today: www.lpj.org/Nonviolence/Patriarch/Landtheology.htm (6. 8. 15).

49 Gelobtes Land? Land und Staat Israel in der Diskussion. Eine Orientierungshilfe, Herausgegeben im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Union evangelischer Kirchen in der EKD und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Gütersloh 2012), hier 104.

50 Winkler macht darauf aufmerksam, dieses Argument sei nach der Staatsgründung nicht als Gottesurteil zugunsten der Juden und gegen die Erwählung der Christen verstanden worden. U. Winkler, Theologische Haltung gegenüber dem Staat Israel. Ein Beispiel einer Religions- theologie nach Auschwitz in einem postsäkularen Europa: *KuI* 27 (2012), 154–166, 159.

nehmen Tertullian, Johannes Chrysostomus oder Augustinus die Untreue der Juden gegenüber dem Glauben ihrer Väter und besonders die Zurückweisung der »Wahrheit« Jesu als Gründe für die Strafe des Landverlustes und übersehen dabei die komplexe Ursachenlage der schon Jahrhunderte vorher beginnenden Zerstreuung der Juden ebenso wie die Tatsache, dass diese kein rein negatives Phänomen war.⁵¹ Während sich manche Schärfe ihrer Formulierungen durch die relativ friedliche Koexistenz und die damit verbundene Konkurrenzsituation zwischen Juden und Christen erklären mag, waren ihre Positionen im Laufe der Geschichte sehr wirkmächtig und haben zu katastrophalen Konsequenzen geführt.

Das vorgebrachte Argument, der Verlust des Landes folge aus der Zurückweisung des Bundes in Jesus Christus, wird erst im Zuge der Einsicht in die Angewiesenheit der Kirche auf das Judentum und die bleibende Gültigkeit des Bundes Gottes mit Israel als unzulässig zurückgewiesen. Dies ermöglicht affirmative Aussagen zu einer theologischen Bedeutung des Staates Israels, der dabei nicht zwangsläufig mit dem biblisch verheißenen Land identifiziert wird (wogegen schon alleine dessen in den verschiedenen Texten unterschiedlich gezogenen Grenzen sprechen). Diese sind grundsätzlich von christlich-zionistischen Vorstellungen zu unterscheiden, die die Staatsgründung als Erfüllung biblischer Verheißungen ansehen bzw. als notwendige Vorbedingungen für die Wiederkunft Christi und daher teilweise sehr massiv die Siedlungsbewegung unterstützen. Solche Vorstellungen wurden in der »Jerusalem-Erklärung zum Christlichen Zionismus« vom August 2006 als falsche Lehre, die die biblische Botschaft der Liebe, Gerechtigkeit und Versöhnung korrumpiere, abgelehnt.⁵²

Auf der anderen Seite ist christlicherseits die innerjüdische Bandbreite im Blick auf die Deutung des Staates Israel zu berücksichtigen, die von säkularen Interpretationen bis hin zu theologischen als Erfüllung biblischer Verheißungen reicht. Während die großteils sozialistisch-säkular geprägte Gründergeneration religiöse Motive für die Staatsgründung zurückwies oder ultraorthodoxe Juden der Ansicht sind, nur der Messias könne einen jüdischen Staat wiedererrichten, war u. a. der erste Großrabbiner in Palästina, Abraham Isaak Kook, der Meinung, mit der Staatsgründung erfüllten sich die göttlichen Verheißungen und daher sei sie Werk göttlicher Vorsehung.⁵³ Gleichwohl dürfte sich die Mehrheit einer Deutung der

51 Vgl. ausführlicher zu den genannten Autoren *Marchadour – Neuhaus*, Land, 131–141 sowie *P. W. I. Walker*, Holy City, Holy Places? Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century (Oxford 1990). »Galut und Eretz Israel sind zwei komplementäre Begriffe der jüdischen Geschichte, auch wenn sie sich angesichts des eschatologischen Schwergewichts auf das Land hin auflösen.« *Rutishauser*, Land, 307.

52 Vgl. <http://imeu.net/news/article003122.shtml> sowie *EKD*, Gelobtes Land? 83–85.

53 Vgl. *W. Kickel*, Das gelobte Land. Die religiöse Bedeutung des Staates Israel in jüdischer und christlicher Sicht (München 1984), 67–106 und aktuell *Ansorge*, Konzept, 154–156, sowie *EKD*, Gelobtes Land? 31–49.

Staatsgründung als sichtbares Zeichen der Treue Gottes zu seinen Verheißungen anschließen, einschließlich der Erinnerung an die damit verbundene Aufgabe der Gerechtigkeit für alle, die dort leben.

4.2 Kirchliche Stellungnahmen

So verwundert es nicht, wenn nicht nur von christlichen Theologen und Theologinnen sehr unterschiedliche Positionen eingenommen werden, sondern auch die meisten offiziellen kirchlichen Stellungnahmen eher zurückhaltend gegenüber einer theologischen Deutung des Staates Israel sind. Gerade mit Blick auf das Schicksal der palästinensischen Flüchtlinge sind viele evangelische Stellungnahmen um Ausgewogenheit bemüht. So warnt die dritte EKD-Studie *Christen und Juden* sowohl vor einer religiösen Überhöhung des Staates Israels als auch davor, geschichtliche Ereignisse, die das jüdische Volk betrafen, als für den christlichen Glauben irrelevant anzusehen.⁵⁴ Die jüngste Orientierungshilfe der EKD betont die Bedeutung des verheißenen Landes für die Identität des Volkes Israels, wobei das Versprechen Gottes, sein Volk zu bewahren, im Zentrum stehe. Wenngleich weder Existenz noch Grenzen des Staates Israels mit den biblischen Texten begründet oder legitimiert werden könnten und die Staatsgründung für Christen kein unmittelbar religiöses Ereignis sei, sei sie Grund zur Mitfreude am Überleben des jüdischen Volkes und der Dankbarkeit über die Treue Gottes und könne daher »als ein ›Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk‹ gedeutet werden«⁵⁵ – verbunden mit der Verpflichtung zur verantwortungsvollen Kritik an seiner Politik. Darüber hinaus geht der *Rheinische Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* von 1980 mit der »Einsicht, daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind«⁵⁶. Wenngleich damit nicht eine direkte und endgültige Erfüllung der Landverheißung behauptet wird, vertritt der Beschluss eine fragwürdige Geschichtstheologie, nach der zum einen das Schicksal der palästinensischen Flüchtlinge eine Folge dieses Zeichens der Treue Gottes wäre und zum anderen die Konsequenz gezogen werden müsse, »dass die neue Geschichte nämlich die Erwählung der

54 Text in: H. H. Henrix – W Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000 (Gütersloh 2001), 862–932.

55 EKD, *Gelobtes Land?* 108.

56 Synodalbeschluss zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden: R. Rendtorff – H. H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Dokumente von 1945–1985 (Paderborn 1988), 593–596, 594. Ähnliche Deutungen finden sich bei J. Oesterreicher, *Der Baum und die Wurzel. Israels Erbe – Anspruch an die Christen* (Freiburg 1968), 58, Karl Barth (zitiert nach Kickel, *Land*, 186) oder F.-W. Marquardt, *Die Juden und ihr Land* (Hamburg 1975) und Ders., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie*. Bd. 2 (Gütersloh 1994), 187–285.

Kirche und ihren Heilsweg Lügen strafen müsste«⁵⁷. Dieses Problem lässt sich möglicherweise mit Verweis auf den quasi-sakramentalen Charakter des Volkes Israel oder auf die anthropologische Bedeutung der Landverheißung lösen, insofern nicht einem konkreten historischen Ereignis wie der Staatsgründung Zeichenhaftigkeit zugesprochen wird, sondern dieses vielmehr von der Zeichenhaftigkeit Israels her gedeutet wird, mit der – wie bei der Sakramentalität Kirche – auch verlangt ist, der verkündeten Erlösung Sichtbarkeit und Wirksamkeit zu verleihen.

Katholischerseits markiert das II. Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung *Nostra aetate* den Wendepunkt, enthält aber keine ausdrückliche Anerkennung des jüdischen Anspruches auf das Land Israel. Eine solche erfolgt in der Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom April 1973, in der die aufeinander prallenden Forderungen der Gerechtigkeit – des Rechtes auf Leben und die Existenzmöglichkeiten des jüdischen Volkes wie derer, die unter den Konflikten in Folge der Staatsgründung leiden – hervorgehoben werden.⁵⁸ Eine nähere theologische Deutung findet sich dort allerdings genauso wenig wie im 1993 geschlossenen Grundlagenvertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Staat Israel. Ähnlich verhält es sich mit den Überlegungen von Papst Johannes Paul II. in seinem Brief aus Anlass der Pilgerfahrt 2000, da er von einer Kennzeichnung des Raumes durch die Heilstaten Gottes ausgeht, ohne die Anwesenheit Gottes auf der ganzen Erde einzuschränken. Diese Hervorhebung bestimmter Orte entspricht dem christlichen Konzept heiliger Stätten, das sich auch in der Begründung der Bedeutung Jerusalems für Judentum, Christentum und Islam in *Redemptionis Anno* sowie in der dortigen Forderung nach einer gerechten Lösung für alle niederschlägt.⁵⁹ Damit einhergehend bestreiten nicht nur der Vatikan, sondern verschiedene Kirchen im Heiligen Land einen ausschließlichen Anspruch Israels auf das Heilige Land bzw. Jerusalem und fordern wiederholt aufgrund der globalen und religionsübergreifenden Bedeutung Jerusalems einen international garantierten Sonderstatus für diese Stadt.⁶⁰ In den diver-

57 Winkler, *Haltung*, 166 Anm. 46.

58 FrRu 93–96 (1973), 15–18.

59 Vgl. Brief von Johannes Paul II. über die Pilgerfahrt zu den Stätten, die mit der Heilsgeschichte verbunden sind. 29. Juni 1999. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_30061999_pilgrimage.html (Abgerufen am 6. 8. 2015); *Ders.*, *Redemptionis Anno: Marchadour – Neuhaus*, Land, 243–247.

60 Vgl. zur Position des Vatikans gegenüber Jerusalems M. Kopp, »Jerusalem, Geistiges Erbe aller Glaubenden« (Papst Johannes Paul II.) *Der Zion, der Heilige Stuhl und Jerusalem als »Gegenstand lebendiger Liebe«*: Schnabel, Lactare, 538–565; vgl. ferner das Memorandum der Oberhäupter der christlichen Kirchen in Jerusalem *Die Bedeutung Jerusalems für die Christen* (November 1994): <http://www.al-bushra.org/hedchreh/memorandum.htm> (6. 8. 15) sowie das Schreiben der christlichen Patriarchen von Jerusalem vom September 2006 mit der Formel »Offene Stadt Jerusalem für zwei Völker und drei Religionen«: <http://www.lpj.org/newsite2006/news/2006/10/status-jerusalem-en.html> (6. 8. 15).

sen Schreiben wird von einer allgemeinen Heiligkeit der Stadt gesprochen, ohne auf die jeweiligen theologischen Spezifika – als Ort des Todes und der Auferstehung Christi bzw. der Himmelsreise Muhammads bzw. als Inbegriff des Wohnens im Land – einzugehen. Diese jedoch »müssen sauber ausgearbeitet sein, damit sie in der Diskussion neben sozialen, historischen und politischen Argumenten bestehen können«⁶¹.

4.3 Land für das Volk Israel, jüdischer Staat und der universale Heilswille Gottes

Darüber hinaus ist zwischen der Verheißung eines Landes, in dem das Volk Israel wohnen soll, und der Errichtung eines jüdischen Staates zu unterscheiden, da politische Macht zwar eine Sozialordnung und Gerechtigkeit gemäß der Thora sichern kann, aber diese keine halachische Theokratie fordert, sondern in Beziehung zu einem modernen Rechtsstaat gesetzt werden kann. »Im Hinblick auf Nicht-Juden, die immer auch in diesem Land leben, und angesichts der modernen Ausdifferenzierung von Religion und Politik ist dies von zentraler Bedeutung.«⁶² Die universale Perspektive der anthropologischen Deutung der Landverheißung als Zusage eines Ortes, an dem alle Menschen in Fülle leben können, kann als kritische Größe fungieren, die sich gegen nationalstaatliche Begrenzungen richtet und eher eine offene Bürgergesellschaft als angemessene Konkretion vertritt. Es zeigt zudem, wie Glaubensüberzeugungen zwar nicht dazu dienen sollten, einen Staat theologisch zu legitimieren, wohl aber jene Elemente einfordern oder stärken können, die dem Leben aller dienen.⁶³

Indes sprechen insbesondere politische Gründe dafür, dass die jüdische Präsenz im Land nur durch staatliche Souveränität sichergestellt werden kann, wobei die konkrete Staatsform nicht festgelegt ist. Während Christen primär freien Zugang zu den Heiligen Stätten benötigen und daher das Land Mittel zum Ziel ist, ist es für Juden sowohl Mittel zu einem geistlichen Ziel als auch ein konkretes Ziel. »Man könnte sagen, dass Christen eine Gegenwart im Land brauchen, Juden aber haben, um Juden zu sein, es nötig, *als Volk* dauerhaft im Land präsent zu sein, wie Gott es ihnen versprochen hat. ... Um im vollsten Sinne das Volk Israel zu sein, muss das jüdische Volk im Land und Souverän des Landes sein, das Gott ihm gegeben hat.«⁶⁴ Eine solche Position stellt den Staat Israel durch den Bezug auf das Verständnis des Landes als gottgegeben und seinen jüdischen Charakter in enge Verbindung zum biblischen Land Israel und

61 *Rutishauser*, Land, 315.

62 *Ebd.* 309.

63 Katholischerseits kann zur Begründung auf die Argumentation in »*Dignitatis humanae*« verwiesen werden.

64 *Fisher*, Jahrestag, 25. Vgl. *Zenger*, Überlegungen, 161.

markiert damit einen deutlichen Unterschied zu anderen völkerrechtlich anerkannten demokratischen Staaten. Eine Konsequenz dieser Position wäre, einen Anspruch an die Politik zu erheben, nicht nur grundsätzliche völker- und menschenrechtliche Konventionen einzuhalten, sondern aufgrund der engen Verbindung von Landverheißung und Berufung zur Heiligkeit als Maßstab die Ermöglichung und Förderung toragemäßen Lebens (inklusive der Verpflichtungen gegenüber dem Nachbarn und dem Fremden) als Vorbild der Wiedergewinnung der ganzen Schöpfung, sowie die prophetische Kritik und ihr Eintreten für Arme, Fremde und Schwache zu nehmen.⁶⁵

Die in der Bibel angelegte Universalisierung der biblischen Landverheißungen dient im nicht unumstrittenen Aufruf *Kairos Palästina* vom 11. Dezember 2009 als Argument dafür, das Heilige Land sei nicht Eigentum eines einzelnen Volkes oder nationaler Interessen, sondern besitze einen universalen Auftrag. »In dieser Universalität erweitert sich die Bedeutung der Verheißungen, des Landes, der Erwählung und des Volkes Gottes und schließt die ganze Menschheit ein – angefangen bei allen Völkern, die in diesem Land wohnen. Im Lichte der Lehren der Heiligen Schrift war die Verheißung des Landes zu keiner Zeit ein politisches Programm, sondern vielmehr der Auftakt zur vollständigen universellen Erlösung.«⁶⁶ Dieser Aufruf begründet die Heiligkeit des Landes mit der Gegenwart Gottes, aus der die besondere sittliche Pflicht folge, Gottes Willen zu befolgen, weshalb es ein »Land der Versöhnung, des Friedens und der Liebe sein« (2.31) muss. Die Bibel dürfe nicht dazu benutzt werden, Unterdrückung und Besatzung zu legitimieren (vgl. 2.4). In dieser Utopie palästinensischer Christen wird die biblische Verheißung einer Gesellschaft in Wohlfahrt und Gerechtigkeit für alle Bewohner des Landes und letztlich die gesamte Menschheit aufgegriffen und jeglicher partikulare Anspruch tritt hinter diese universale Perspektive zurück. »Wie das ›Himmliche Jerusalem‹ für die Christen wird das ›Heilige Land‹ zur *U-Topie*, zu einem Ort, der ›Nicht-Ort‹ ist, der aber gerade so überall sein kann. *Reale* Utopie kann das Land aber nur deshalb sein, weil es mit einem konkreten Land verknüpft ist, mit konkreten Menschen und ihren sozialen und politischen

65 Darauf weisen nicht nur Martin Buber oder Schalom Ben-Chorin hin, sondern auch die Unabhängigkeitserklärung, in der explizit auf die Visionen der Propheten Israels verwiesen wird (vgl. *Kickel*, Land, 222). Umgekehrt bedeutet dies, dass, wer diese Maßstäbe von außen an den Staat Israel anlegen wollte, zugleich diese religiöse Deutung übernehmen muss.

66 Die Stunde der Wahrheit: Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen 2.3: <http://www.kairos-palastine.ps/sites/default/files/German.pdf> (abgerufen am 6. 8. 2015) Vgl. kritisch zum Dokument insgesamt u. a. *S. Meißner*, Das sogenannte »Kairos-Dokument« der Christen in Palästina. Versuch einer differenzierten Würdigung: ÖR 59 (2010), 275–282; *K. Wengst*, Land Israel und universales Heil im Neuen Testament. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem »Kairos-Palästina-Dokument«: KuI 26 (2011), 78–91.

Institutionen, kurz: mit einem Staat.«⁶⁷ Ein solcher Staat stehe unter gewaltigen Erwartungen, denen er aber nicht zwangsläufig erliegen müsse, sondern möglicherweise bestehe der letzte Sinn biblischer Erwählung darin, ein Volk in und mit einem Staat zu sein, der ein sichtbares Zeichen für die Völker sein könne. Die von Judentum und Christentum geteilte Vorstellung der geschichtlichen Konkretion der Heilsgeschichte sowie die Bundestreue Gottes dienen Ansorge als Argumente, um den Staat Israel auch als theologische Größe anerkennen zu können, nämlich als eine spezifische Weise, »in der Juden das Wort Gottes vernehmen«⁶⁸. Eine solche Anerkennung entbinde nicht davon, die Politik dieses Staates gegebenenfalls auch entsprechend der Kriterien aus den biblischen Texten zu kritisieren. Mit Rutishauser kann eine Offenheit des Landes für alle Glaubenden gefordert und die Anwesenheit von Nicht-Juden im Land als göttliche Fügung gedeutet werden, weil aufgrund des göttlichen Auftrags, Gerechtigkeit für alle zu schaffen, kein jüdischer Staat auf Kosten der Nicht-Juden unterstützt werden könne. »Auf jeden Fall muss die katholische Theologie daran festhalten, dass Nicht-Juden wie muslimische und christliche Palästinenser auch ihre kollektive Identität im Land leben können. Es ist den Gerechten zugesprochen, den Juden und allen, die durch Christus gerecht gemacht worden sind.«⁶⁹ Einen konkreten Ausdruck dieser Gerechtigkeit sieht Wohlmuth in der Nächstenliebe als unverzichtbares »Reisegepäck« beim Verlassen des Heiligen Landes. Er versteht sie im Anschluss an Levinas von der Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir und betont mit Rekurs auf Ps 82 ihre universale Bedeutung. »Wenn Emmanuel Levinas aus der Erfahrung des 20. Jahrhunderts die Priorität des Anderen als die große Einladung der Tora für die Menschheit durchdenkt, zeigt er zugleich, wo die tragfähige Basis für eine gelebte Humanität und eine Rationalität des Friedens liegt, die dem Christentum kein geringeres Anliegen sein kann als dem Judentum und vielleicht allen Menschen guten Willens.«⁷⁰

Hier laufen die verschiedenen Argumentationen zusammen: Die biblisch betonte mit der Landgabe verbundene Aufgabe, exemplarisch vorzuleben, dass die gesamte Erde Ort des geheiligten und gerechten Lebens sein soll, die Landverheißung als Ausdruck für den Willen Gottes, alle Menschen mögen in Fülle leben, die abgeleitete Heiligkeit des Landes als Möglichkeitsraum für die Gottesbegegnung, die am Sinai begründete Quasi-Sakramentalität des Volkes Israel als Zeichen und Werkzeug für die

67 *Ansorge*, Konzept, 168. Ähnlich Fisher, der den Staat Israel nicht über-theologisieren will, in ihm aber ein »großes Hoffnungszeichen für die Menschheit« zu sehen bereit ist, insofern die Fähigkeit des jüdischen Volkes, diesen Staat zu errichten, von einem Lebenswillen und Gottvertrauen zeuge, die Hoffnung machen können. *Fisher*, Jahrestag, 26.

68 *Ansorge*, Konzept, 168.

69 *Rutishauser*, Land, 325.

70 *J. Wohlmuth*, *Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch* (Paderborn 2008), 287.

Gegenwart Gottes oder die Nächstenliebe als »Reisegepäck«. Immer geht es um die Konkretheit des Heiles, um die Sichtbarmachung des universalen Heilswillens Gottes in der Partikularität des Landes. Das Heilige Land ist ein heiliges Land, wenn es ein Land der Heiligen ist.

Summary

This article deals with one of the more difficult questions in Jewish-Christian dialogue, namely the relationship of the Jewish people to the land of Israel, its divergent interpretations in Christianity and the different understandings of the »Holy Land«. While the centrality of the land as a gift by God cannot be underestimated throughout the bible, there are also beginnings for the spiritualization of the relationship to the land which is expressed more and more clearly throughout history. On this basis and on the basis of the conviction of the exceptional relationship of Judaism and Christianity, it is possible to ask more systematically if and in what way it is possible for a land to be holy and to point out some consequences for an interpretation of the promises of the land including their political dimension.