

## Die Verheißung des Landes\*

Bibelinterpretation und gegenwärtige Situation im Nahen Osten

VON HANS-RUEDI WEBER

Kann uns die Bibel helfen, die heute explosiv gewordene Lage im Nahen Osten zu verstehen und zu entschärfen? Diese Frage weist bereits auf zwei Schwierigkeiten hin. Jeder regelmäßige Leser von Tageszeitungen weiß um die schwierige Lage im Nahen Osten, wo Ölinteressen und von außen kommender politischer Druck, der Zusammenstoß von Kulturen und Ideologien mit tiefsitzenden religiösen Überzeugungen (wie z. B. der sich auf Bibeltexte gründenden, die besagt, Gott habe das Land Kanaan dem Volk Israel verheißen) miteinander verquickt sind. Das Thema dieses Vortrags weist jedoch noch auf eine zweite Schwierigkeit hin, nämlich die der Bibelinterpretation<sup>1</sup>. Die Auslegung von Bibeltexten ist niemals leicht; sie wird jedoch besonders riskant, wenn die Texte, die von der Verheißung des Landes sprechen, auf die gegenwärtige Situation im Nahen Osten bezogen interpretiert werden. Dabei kann die Bibel auf grobe Weise mißverstanden und mißbraucht werden<sup>2</sup>. Es kann deshalb nicht verwundern, daß Kirchen und Christenräte die Notwendigkeit einer klareren Sicht in dieser Angelegenheit empfinden<sup>3</sup>.

Dieser Vortrag unternimmt den Versuch, die Ergebnisse der exegetischen Studien, die über einige, keineswegs jedoch alle für das Thema der Landverheißung relevanten Bibelstellen angestellt wurden, zusammenzufassen<sup>4</sup>. Auf dieser Grundlage legen wir zwei Reihen von Thesen zur Diskussion vor: eine Reihe zur Bibelinterpretation (A 1—4) und eine, die Anhaltspunkte für das Verständnis und Vorschläge zum Handeln in der gegenwärtigen Lage im Nahen Osten, die sich aus der Bibelinterpretation ergeben können (B 1—4), enthält.

---

\* Dieser Vortrag über die Interpretation der Bibel im Licht der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten wurde im September 1971 anlässlich der alle zwei Jahre stattfindenden Vollversammlung des Ausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen für die Kirche und das Jüdische Volk in Zürich, Schweiz, gehalten. Sein Verfasser ist Direktor für Biblische Studien beim Ökumenischen Rat der Kirchen.

## I. Die Landnahme

Die bei Josua berichtete Geschichte über die Einwanderung der Israeliten nach Kanaan ist eher eine Interpretation als eine Beschreibung tatsächlicher Vorgänge. In der Frage, wie genau die „Besetzung“ Kanaans durch die israelitischen Stämme vor sich gegangen sei<sup>6</sup>, besteht unter den Experten immer noch Uneinigkeit; folgende Vermutung mag jedoch nicht weit von den historischen Tatsachen entfernt sein: einzelne „israelitische“ Stämme und Stammesverbände von Halbnomaden, die im Grenzgebiet zwischen der Wüste und dem bebauten Land Ziegen und Schafe züchteten, trafen mit den kanaanitischen Besitzern ein Übereinkommen bezüglich der Nutzung der Sommerweiden auf den abgeernteten Feldern und in den Wäldern. Diese „Herdenwanderung“ wurde bald zu einer „Menschenwanderung“ in die dünn besiedelten, bewaldeten Gebiete des Hochlandes, die außerhalb des direkten Herrschaftsbereichs der kanaanitischen Stadtstaaten und der ägyptischen Oberhoheit lagen. Viele Exegeten sind der Ansicht, daß es sich bei den Gruppen, die an dieser allmählichen, friedlichen Besiedelung beteiligt waren, um die späteren sechs Stämme Leas und den Silpa-Stamm Gad handelte. Später kam es zu einer weiteren Einwanderungswelle von „Israeliten“, die für gewöhnlich mit der Befreiung der Stämme Rahels von Ägyptens Knechtschaft in Verbindung gebracht wird. Es handelte sich dabei wahrscheinlich nicht um eine halbnomadische Gruppe von Hirten, sondern um eine sesshafte Gruppe, die nach ihrer Wanderung von Ägypten nach Kanaan um neuen Lebensraum kämpfte. Zahlreiche Exegeten sind der Meinung, daß sie sowohl den Jahwe-Kult als auch den Begriff des „Jahwe-Krieges“ mit sich brachten. Dann begann die dritte und entscheidendste Phase der Landnahme, nämlich die der „territorialen Expansion“: die halbnomadischen „Stämme Leas“, die in das kanaanitische Hochland gezogen waren, wurden allmählich sesshaft und standen somit vor der Notwendigkeit, bebaubares Land zu finden. Der militärische Einfall der Stämme Rahels mag dabei den Anstoß zur territorialen Expansion gegeben haben. Durch friedliche Besiedelung, Ankauf von Land und Kriege drangen die israelitischen Stämme langsam in die fruchtbaren Ebenen und Täler Kanaans ein, festigten später ihre durch die Besetzung dieses Landes gewonnene Position und rundeten die so gewonnenen Ländereien ab. In den biblischen Berichten nehmen die zweite und die dritte Phase dieser Landnahme einen breiteren Raum ein als die erste. Die Autoren des Alten Testaments waren jedoch nicht in erster Linie an einer chronologischen Aufzeichnung der Ereignisse interessiert, sondern an der theologischen Interpretation ihrer Ursachen.

Bei diesem komplizierten Vorgang der Landnahme und ihrer theologischen Deutung spielte die den Erzv Vätern und Mose gegebene Verheißung des Landes

Kanaan eine wichtige Rolle<sup>6</sup>. In ihrer ältesten, möglicherweise prä-jahwistischen Form aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. erscheint diese Verheißung noch ohne großes theologisches Gewicht: „Da erschien der Herr dem Abraham und sprach: Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben“ (1. Mose 12, 7). In 1. Mose 15, 1—17 wird die Verheißung des Landes mit Jahwes *berith* (der hier nicht als „Bund“, sondern als „Eid“ zu übersetzen ist) in Verbindung gebracht. In der Frage, ob diese Verknüpfung von Verheißung und *berith* eine sehr alte, möglicherweise prä-jahwistische oder eine viel jüngere, prä-deuteronomische Idee des beginnenden 7. vorchristlichen Jahrhunderts ist, besteht unter den Exegeten keine Einigkeit.

Die Auffassung vom Land Kanaan als Jahwes Erbe (*nahala*), das er dem Volk Israel als Leihgabe zur Verfügung gestellt habe, ist mit Sicherheit eine alte Überlieferung<sup>7</sup>. Überall im damaligen Nahen Osten waren bestimmte Gebiete bestimmten Göttern zugeordnet. Assur ist z. B. sowohl der Name eines Gottes als auch dessen Landes; und es wurden ugaritische Texte gefunden, die vom „Berg des Erbteils“ eines bestimmten Gottes sprechen. So besingt auch der alte Text im Lied Mose (2. Mose 15) Jahwe: „Du brachtest sie (d. h. sein Volk) hinein und pflanztest sie ein auf dem Berge deines Erbteils, den du, Herr, dir zur Wohnung gemacht hast, zu deinem Heiligtum, Herr, das deine Hand bereitet hat.“ (Dieser Vers 17 bezieht sich ursprünglich nicht auf Zion und seinen Tempel, sondern auf die Berge Kanaans.) Gott gab seinem Volk sein eigenes Erbe zur Heimat (5. Mose 32, 8—9), wo sie als „Fremde und Beisassen bei mir“ (3. Mose 25, 23) leben konnten. Diese Auffassung von Kanaan als Jahwes Erbe zog Folgen nach sich, die den Lebensstil, den Gottesdienst und die Gesetzgebung des Volkes Israel zutiefst beeinflussten. Es wurde z. B. als unmöglich erachtet, außerhalb des Landes Jahwe anzubeten (vgl. I. Sam. 26, 19 und II. Kön. 5, 17). Anders als andere Länder, die, weil sie falsche Götter verehrten, als unrein angesehen wurden (Hos. 9, 3—4; Amos 7, 17), war Jahwes Land das Heilige Land, das durch seinen Haushalter Israel heilig gehalten werden sollte. Dies führte zu den Heiligkeitsgesetzen und zu der Gesetzgebung über die Erstlinge, das Sabbathjahr, usw. Die Ausformulierung vieler dieser Gesetze stammt aus der Zeit des Exils und danach, der Begriff des heiligen Landes und seine Auswirkungen gehen jedoch vielleicht bis auf die Zeit Davids oder noch früher zurück und haben die Weissagungen der Propheten des 8. vorchristlichen Jahrhunderts, Hosea, Amos, Jesaja und Micha, stark beeinflusst.

Eine umfassende Theologie des Landes wurde erst ausgearbeitet, als die Besetzung des Landes durch Israel problematisch wurde. Im Jahre 721 v. Chr. wurde Samaria von Salmanassars Armee eingenommen und die nördlichen Stämme nach Assyrien deportiert, während Nicht-Israeliten im früheren Königreich Israel angesiedelt wurden. Im südlichen Königreich Juda entstand eine

Erneuerungsbewegung, die 622 unter König Josia zu Reformen führte. Das wichtigste Dokument, das über dieses *aggiornamento* Aufschluß gibt, war das im Tempel gefundene Gesetzbuch, dessen Inhalt wahrscheinlich im wesentlichen in 5. Mose 5—26 (oder — 28) enthalten ist. Darüber schreibt Gerhard von Rad: „Die Vorstellung von dem in Besitz zu nehmenden Land beherrscht das Deuteronomium vom Anfang bis zum Ende. Sie ist ebenso das Thema der paränetischen Rede wie der Gesetze . . . Die deuteronomischen Gebote wollen zunächst nichts anderes, als den neuen Modus des Kultus und des Lebens umreißen für die von Grund auf veränderten Lebensverhältnisse nach der Landnahme<sup>8</sup>.“

Die Hauptaussagen dieser deuteronomischen Theologie des Landes sind folgende:

a) Das Land wird im Zusammenhang mit Gottes Erwählung und seinem Bund mit dem erwählten Volk gesehen. Im ganzen Deuteronomium wird das Land deshalb als Gabe betrachtet, als das höchste Geschenk Jahwes an sein Volk. Früher gehörte das Land anderen Völkern (5. Mose 7, 1; 9, 1; 11, 23). Wegen des „gottlosen Treibens dieser Völker“ (9, 5), vor allem aber wegen der von Jahwe den Vätern gegebenen Verheißung und seiner unerklärlichen Liebe zu seinem erwählten Volk wurde dieses Land jedoch Israel anvertraut (7, 6—9).

b) Es ist ein gutes Land, in dem „Milch und Honig“ fließen, und die meisten deuteronomischen Beschreibungen des Segens Gottes — z. B. 5. Mose 8, 7—10 — sind auf das Land bezogen. Nur in ihm sind gutes Leben, wahrer Gottesdienst und „Ruhe“ möglich, und die größte Strafe für das Volk Israel wäre es, wenn Jahwe „den Himmel schließen würde, so daß kein Regen kommt, und die Erde ihr Gewächs nicht gäbe und ihr bald ausgetilget würdet aus dem guten Land, das der Herr euch gegeben hat“ (11, 17).

c) Diese Gabe des guten Landes verpflichtet Israel in erster Linie dazu, von diesem Land Besitz zu ergreifen. Das erwählte Volk ist zu aktiver Teilnahme gerufen; mit den Augen des Deuteronomiums gesehen ist die Landnahme deshalb ein Akt des Glaubens und des Gehorsams.

d) Die Gabe des Landes verpflichtet das Volk Israel außerdem zu einer bestimmten Lebensweise, die in der deuteronomischen Gesetzgebung vorgeschrieben ist (12, 1). Diese Gesetzgebung legt Israels früher erwähnte Haushalterschaft — d. h. die Erstlinge, den Zehnten, usw. — für die gesellschaftliche und religiöse Situation des 7. vorchristlichen Jahrhunderts neu aus. Das Land ist der Ort, an dem der Gehorsam sichtbar werden kann und muß.

e) Eine der wesentlichsten Voraussetzungen für das Wohlergehen Israels in dem Land ist die Konzentration des Gottesdienstes an „der Stätte, die der

Herr, euer Gott, erwählen wird aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen daselbst wohnen läßt“ (12, 5), d. h. Zion<sup>9</sup>.

f) Die deuteronomische Erneuerung hatte im wesentlichen dem Volk Israel gezeigt, daß es ohne Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber nicht nur seines Wohlergehens, sondern auch des Landes verlustig gehen würde. Dem Deuteronomium zufolge ist ein selbstgenügsamer und selbstherrlicher Besitz des Landes nicht möglich. „Was recht ist, dem sollst du nachjagen, damit du leben und das Land einnehmen kannst, das dir der Herr, dein Gott, geben wird“ (16, 20).

### A 1 *Ereignis und Interpretation*

Die Bibel ist keine Chronik, die bloß nackte Tatsachen und Ereignisse berichtet; sie legt diese Geschehnisse auch aus. Die theologische Bedeutung eines Bibeltextes liegt deshalb nicht nur in dem berichteten Ereignis (z. B. in der Besetzung des Landes Kanaan durch israelitische Stämme oder in der Kreuzigung Jesu von Nazareth), sondern vor allem in der von diesem Geschehen gegebenen Interpretation.

Andererseits ist die Bibel kein Buch, das zeitlose Begriffe und Ideen enthält (z. B. die Idee der Erwählung oder den Begriff des stellvertretenden Leidens), sondern eines, das interpretierte Geschichte bringt: die Interpretation bezieht sich auf vergangene, gegenwärtige oder künftige Ereignisse in der Geschichte und schafft ihrerseits neue Geschehnisse.

Die „Vollmacht“ eines Bibeltextes liegt in dieser untrennbaren Einheit von interpretiertem Ereignis oder inkarnierter Interpretation.

### B 1 *Mehr als „nackte Tatsachen“ in der heutigen Nahostsituation*

Die oben erwähnten biblischen Angaben über die Landnahme enthalten keine in die Einzelheiten gehenden Vorschriften für den modernen Staat Israel, d. h. für seine „legitimen“ Grenzen oder die genaue Form, die die Anwesenheit der Juden in Palästina annehmen sollte (d. h., ob als Staat oder einfach als eine jüdische Siedlung). Jede direkte Anwendung biblischer Texte auf die heutige Situation im Nahen Osten würde auf krasseste Weise sowohl die dazwischenliegende, fast dreitausendjährige Geschichte als auch die große Verschiedenartigkeit der in der Bibel mit der Besetzung des Landes in Zusammenhang stehenden Ereignisse und Interpretationen ignorieren.

Ein wichtiger Hinweis für das Verständnis der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten ist jedoch in der oben erwähnten Beziehung zwischen Ereignis und Interpretation zu finden. Diejenigen, die nur „nackte Tatsachen“ (wie z. B. die Balfour-Erklärung, das Leiden der arabischen Flüchtlinge, den militärischen Erfolg Israels im Sechs-Tage-Krieg, die Waffenlieferungen der Groß-

mächte an Araber und Israelis, usw.) gelten lassen wollen, übersehen einige der mächtigsten und wirksamsten Faktoren, nämlich die Interpretation vergangener und gegenwärtiger Ereignisse, die die gegenwärtige und künftige Geschichte des Nahen Ostens bestimmen und gestalten. Die „Theologie des Landes“, wie sie vor allem im Deuteronomium, dem jüdischsten Buch des Alten Testaments, zum Ausdruck kommt, ist einer der machtvollsten unter ihnen.

Für Araber und Pro-Araber bedeutet dies, daß sie, wollen sie realistisch sein, versuchen müssen, auf diese jüdische Theologie des Landes aufmerksam zu werden und zu verstehen, selbst wenn sie damit ganz und gar nicht einverstanden sind. Diese Theologie oder „Mystik“ des Landes war keine Erfindung moderner Zionisten, sondern hat im Laufe von mehr als drei Jahrtausenden dem Gebet und Tun eines Großteils der Juden zugrunde gelegen, wie in unserer heutigen Zeit auch dem Sehnen und Handeln vieler säkularisierter Juden.

Für Israelis und Pro-Israelis bedeutet dies, daß sie, wollen sie realistisch sein, mit der Macht anderer interpretierter Ereignisse als der ihren rechnen müssen, die in der heutigen Situation im Nahen Osten eine Rolle spielen, wie z. B. mit den Tatsachen, daß Jerusalem nicht nur für Juden, sondern auch für Mohammedaner und viele Christen die „heilige Stadt“ ist, und daß Palästina für viele Araber die Heimat ist (mit all den diesen Wort anhaftenden gefühlsmäßigen Bindungen).

## II. Der Verlust des Landes

Die deuteronomische Reform konnte ihr Ziel nicht erreichen, und was die Propheten vorausgesagt hatten, ereignete sich 597 v. Chr., als König Jojachin von Juda und viele Juden mit ihm nach Babylon deportiert wurden und als 587 v. Chr. der Tempel niedergebrannt und Jerusalem zerstört wurde. Seit dieser Zeit lebte die Mehrheit der Juden in der Diaspora außerhalb Palästinas.

War hiermit das Ende der Erwählung gekommen, ein Fiasko des Bundes, den Jahwe mit seinem Volk geschlossen hatte? Konnte das Volk nach diesem Verlust des Landes weiterleben? Jüdische Denker sind seit 587 v. Chr. immer wieder dieser Frage nachgegangen und zu verschiedenen Antworten gelangt<sup>10</sup>. Eine erste maßgebliche Antwort wurde bereits während der babylonischen Gefangenschaft von den deuteronomistischen Geschichtsschreibern gegeben, die so genannt wurden, weil sie das Buch des Deuteronomiums an den Beginn ihrer Aufzeichnung der Geschichte des Volkes Israel in der Zeit, in der es das gute Land besetzt und verloren hatte, stellten. Das Werk beginnt mit dem Deuteronomium (unter Hinzufügung eines Vorwortes in 5. Mose 1—4 und einem Nachwort in 5. Mose 27 oder 29—30) und umfaßt die Bücher Josua, Richter, I. und II. Samuel und I. und II. Könige. Diese deuteronomistische Geschichts-

interpretation half den Juden in der babylonischen Gefangenschaft und später im Verlauf des langen Exils zwischen dem Jahre 70 unserer Zeitrechnung bis 1948, ohne Verlust ihrer Identität in der Diaspora weiterleben zu können. Welche wesentlichen Aussagen macht dieses Werk? Die jüngsten Forschungen über die deuteronomistische Geschichtsschreibung<sup>11</sup> können folgendermaßen zusammengefaßt werden.

1. Der deuteronomistische Geschichtsschreiber hat mehr im Sinn, als nur über eine vergangene Geschichte zu berichten. Er bewertet diese Geschichte und verwendet sie als Illustration für die Predigt, die Aufmunterung und den Trost der in der babylonischen Gefangenschaft Lebenden. „Der Deuteronomist strebt danach, seiner Gemeinschaft dazu zu verhelfen, im gegenwärtigen Exil an ihrem Glauben festzuhalten und sich in voller Verantwortung für eine Zukunft zu entscheiden, die durch den Bund mit Jahwe gekennzeichnet ist<sup>12</sup>.“

2. In der „Predigt“ des deuteronomistischen Geschichtsschreibers spielt das Land eine zentrale Rolle. Für ihn begann Israels Geschichte mit der Landnahme (5. Mose 1—3), und er hebt die Ereignisse dieser ersten Zeit nach der Besetzung des Landes hervor (Josua und Richter). „Es handelt sich hier in der Tat um eine Theologie über die anspruchsvolle, vielschichtige Beziehung zwischen Volk und Land<sup>13</sup>.“ Es verwundert deshalb nicht, daß er das Buch des Deuteronomiums in sein Werk miteinarbeitete und aus ihm Anhaltspunkte zur Bewertung der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Geschichte bezog. Das Land ist *par excellence* „gut“ (vgl. 5. Mose 8, 7—10; der Absatz beginnt und endet mit dem Ausdruck „gutes Land“).

3. In Übereinstimmung mit der Theologie des Landes im Deuteronomium erklärt der deuteronomistische Geschichtsschreiber, daß Israel das Land verlor, weil es die Bedingungen des Bundes nicht beachtete. Vor der Landnahme galt es, eine Entscheidung zu treffen, und Josua warnte feierlich: „Wenn ihr den Herrn verlaßt und fremden Göttern dient, so wird er sich abwenden und euch plagen und euch ausrotten, nachdem er euch Gutes getan hatte“ (Josua 24, 20). Daß dies keine leeren Worte waren, sieht man klar im allgemeinen Aufriß des Buches der Richter: wenn die Israeliten sich von Jahwe abwenden, beginnen sie Land zu verlieren, wenn sie sich ihm wieder zuwenden, erlangen sie das Land wieder zurück, allerdings nicht durch ihre eigene Kraft (vgl. Richter 7). Die gesamte deuteronomische Geschichtsschreibung ist ein einziger großer Aufruf zur Buße.

4. Dieser Aufruf zur Buße gründet sich nicht auf die Verheißung der Rückkehr in das Land, sondern auf das „Gute“, das auch nach dem Verlust des Landes weiterbesteht, nämlich Jahwes Wort. Es ist bedeutsam, daß außer im Buch des Deuteronomiums mit seinem deuteronomistischen Vor- und Nachwort das Land nur an zwei anderen Stellen gut genannt wird. Bei Josua 23, 13—16,

wo das „gute Land“ sozusagen unter das gute *dabar* (d. h. Jahwes Wort-Ereignis) subsumiert wird, und wo dem Volk vorgehalten wird, daß das gute Wort Jahwes, aus dem die Gabe des guten Landes kommt, auch zu einem „bösen Wort“ Jahwes werden könnte, das sie „vertilgen würde aus diesem guten Land“. Im zweiten Text, 1. Kön. 14, 15, wird ein solches böses *dabar* gesprochen, und die verwendeten Verben („schlagen“, „ausreißen“, „zerstreuen“) sind dem Bundesfluch entnommene Ausdrücke. Die Gabe des „guten Landes“ wird jetzt zurückgenommen. Jahwes gutes *dabar* besteht jedoch weiter. Das ist die „frohe Botschaft“ des deuteronomistischen Geschichtsschreibers. Deshalb konnte König Salomon sich in seinen Gebeten zur Einweihung des Tempels (1. Kön. 8, 56 ff.) auf dieses gute Wort beziehen, wobei er nicht nur auf die Geschichte zurückblickte, sondern sich auch für die Zukunft an Gottes *dabar* klammerte. Dies gilt, wie der deuteronomistische Geschichtsschreiber *implicite* bemerkt, sogar dann, wenn das gute Land verloren ging.

5. Um die Botschaft des Deuteronomisten nicht allzu rasch zu spiritualisieren, ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß nach seinen Aussagen David und sein Geschlecht die Träger des Guten sind. Jahwes gutes Wort nimmt in politischen Persönlichkeiten wie David und Salomon Gestalt an. Während Saul Böses tat, ist David der Träger des Guten (1. Sam. 24, 17 ff.). Dies war für den Deuteronomisten nicht nur eine historische Beobachtung, sondern fast schon ein Glaubensbekenntnis. Jahwes gutes Wort erscheint auch in der Prophezeiung des Nathan über Davids Königreich: „Aber dein Haus und dein Königtum sollen beständig sein in Ewigkeit vor mir, und dein Thron soll ewiglich bestehen“ (II. Sam. 7, 16).

Abschließend läßt sich sagen, daß die an die in der Gefangenschaft Lebenden gerichtete Botschaft der deuteronomistischen Geschichte nicht nur ein Aufruf zur Buße, sondern auch ein Wort der Hoffnung ist. Obwohl das Volk Israel jetzt seine Strafe erleidet, dauert Jahwes Verheißung fort. David kann in Ungehorsam fallen und bestraft werden, die Liebe Jahwes wird sich deshalb nicht von ihm oder seinem erwählten Volk abwenden (II. Sam. 7, 13 ff.: Es ist zu beachten, daß in den Versen 13—16 und 24—29 das Wort „ewiglich“ nicht weniger als achtmal im Zusammenhang mit der Verheißung Jahwes, mit Israel und dem Haus Davids vorkommt). In Anbetracht des Gesagten bekräftigt die letzte Szene der deuteronomistischen Geschichte, die Befreiung König Jojachins (II. Kön. 25, 27—30), die Botschaft des gesamten Werkes. Der Deuteronomist erkannte dieses Ereignis als ein Zeichen seiner Zeit.

## A 2 Ständige Neu-Interpretation ad hoc

Die Bibel begnügt sich nicht damit, die einzelnen Traditionen des jüdischen und des christlichen Glaubens von Generation zu Generation weiterzugeben,

sondern interpretiert ihrerseits diesen Glauben in je neuen Situationen neu. So wurde in der Mitte des 6. vorchristlichen Jahrhunderts die Botschaft des Deuteronomiums vom deuteronomistischen Geschichtsschreiber für die in der babylonischen Gefangenschaft Lebenden neu interpretiert. Auf ähnliche Weise wurde in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung das Evangelium von Jesus Christus von Markus, Matthäus, Lukas und Johannes neu ausgelegt.

Diese Neu-Interpretationen sind nicht einfach eine Übertragung der alten Botschaft in eine neue Zeit; zeitgenössische Ereignisse sowie die Fragen, Ängste und Hoffnungen der neuen Leserschaft spielen bei diesem Prozeß der Interpretation ebenfalls eine wichtige Rolle. Dieser Prozeß verläuft in zwei Richtungen: der Interpret sieht nicht nur seine eigene Zeit im Spiegel der Botschaft, die er weitergibt, sondern versteht auch die alte Botschaft im Lichte seiner eigenen Situation neu. So wurde das Ereignis der Befreiung König Jojachins, das zu der Zeit stattfand, als der deuteronomistische Geschichtsschreiber sein Werk verfaßte, Teil seiner Botschaft. Ebenso hat die Zerstörung des Tempels von Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. das heilsgeschichtliche Verständnis des Matthäus, der kurz darauf sein Evangelium verfaßte, und damit seine Botschaft geprägt.

## *B 2 Auf der Suche nach einer theologischen Interpretation des heutigen Nahostgeschehens*

Wer die Herrschaft Gottes über die Geschichte bekennt, hat nicht nur das Recht, sondern auch die Verpflichtung, zeitgenössische Ereignisse theologisch zu interpretieren. Juden, Christen und Mohammedaner müssen deshalb Ereignisse unserer Zeit, wie z. B. die Vernichtung der Juden in Auschwitz und im Zusammenhang damit die Schaffung des Staates Israel, gleichzeitig aber auch das Leiden der arabischen Flüchtlinge, das zum großen Teil durch eben diese Schaffung des Staates ausgelöst wurde, theologisch durchdenken.

Heute stehen einander jedoch mindestens zwei solcher theologischer Interpretationen gegenüber: einerseits sehen viele Juden inner- und außerhalb Israels wie auch zahlreiche Christen in der massiven Rückkehr der Juden nach Palästina und in der Schaffung des Staates Israel ein Zeichen der Verlässlichkeit der Verheißung Gottes, ein Zeichen der Treue Gottes. Sie interpretieren die heutigen Ereignisse im Nahen Osten aus dem Blickwinkel der biblischen Verheißung des Landes und umgekehrt. Andererseits wissen sich Christen und Juden durch die Lektüre des Alten (und des Neuen) Testaments zu einer tiefen Solidarität mit den Armen, den Opfern der Ungerechtigkeit, denen, die von der Machtpolitik mißbraucht werden und ohne Hoffnung dastehen, aufgerufen. Zahlreiche Christen und einige Juden interpretieren deshalb die heutigen Ereignisse im Nahen Osten z. B. aus der Sicht der prophetischen Bot-

schaft des Amos und der alttestamentlichen Theologie der Armen (der *anawim* Jahwes). Konsequenterweise stehen sie auf der Seite der arabischen Flüchtlinge und der palästinensischen Befreiungsbewegungen.

In diesem Engpaß, in dem einander widersprechende theologische Interpretationen in Konflikt geraten, ist es außerordentlich wichtig, zu einer Begegnung zwischen den Verfechtern der „Theologie des Landes“ und denen der „Theologie der Armen“ aufzurufen. Stehen wir hier vor einem Konflikt zwischen echten und falschen Propheten? Wer ist, im Bejahungsfalle, der echte Prophet? Oder ergänzen einander diese beiden theologischen Interpretationen (wie z. B. die verschiedenartigen theologischen Interpretationen des Willens Gottes für Juda im 7. Jahrhundert v. Chr., die von den deuteronomischen Reformern einerseits und dem Propheten Zephanja andererseits gegeben wurden, oder auch wie die verschiedenen Neu-Interpretationen des Evangeliums durch Matthäus und Lukas)? Könnte diese zwischen verschiedenen theologischen Interpretationen bestehende Spannung vielleicht für beide Teile korrektiv und bereichernd wirken?

### III. Die Propheten und die Verheißung des Landes

Es wäre falsch, die alttestamentlichen Propheten gegen die Geschichtsschreiber und Gesetzgeber des Alten Testaments auszuspielen. Es besteht nämlich ein sehr enger Zusammenhang zwischen beiden. Der Protest der Propheten, das in ihm enthaltene Gericht und seine Verheißung, sein Aufruf zur Buße und seine tröstenden Worte haben oft eine Neuinterpretation der Geschichte und eine neue Gesetzgebung nach sich gezogen. Die deuteronomische Reform dürfte z. B. sehr stark von Amos und Jesaja beeinflusst worden sein. Der deuteronomistische Geschichtsschreiber befand sich vielleicht unter denen, die in der babylonischen Gefangenschaft den berühmten Brief des Jeremia (Jer. 29) erhielten, und während er seine Geschichtsinterpretation verfaßte, verkündeten der große Tröster Deuterjesaja und der andere Exilprophet, Hesekiel, ihre Visionen und Jahwes Worte denjenigen, die das Land verloren hatten.

In der prophetischen Predigt sind jedoch gewisse neue Akzente und Aussagen über die Verheißung des Landes vorhanden<sup>14</sup>. Auch ihnen muß man Gehör schenken, wenn man den biblischen Aussagen zu diesem Thema gerecht werden will.

Ein typisches Beispiel sind die Aussagen des wenig bekannten Propheten Zephanja<sup>15</sup>. Er dürfte kurz vor der deuteronomischen Reform unter König Josia im Jahre 622 v. Chr. geweissagt haben. Vor derselben Situation wie die deuteronomischen Reformen stehend, predigte er kein *aggiornamento* des

mosaischen Gesetzes, sondern verkündigte das Gericht: Gericht über alle („Ich will alles vom Erdboden weggraben . . . Ich will Mensch und Vieh weggraben . . .“ Zeph. 1, 2 ff.), über Jerusalem und Juda (1, 4—6) und über die Völker (2, 1—15). Der „Tag Jahwes“, d. h. der Tag des Gerichts steht unmittelbar bevor (1, 7 u. 14—18). Weder dem Gold noch den Führern des Volkes — Beamten, Richtern, Propheten und Priestern — kann man mehr trauen (1, 18 und 3, 3—4). In diesem Gericht und über dieses hinaus jedoch besteht Hoffnung. Sie liegt nicht in einer Reform oder einer neuen Gesetzgebung, sondern in einer neuen Initiative Jahwes: „Dann aber will ich den Völkern reine Lippen geben, daß sie alle des Herrn Namen anrufen sollen und ihm einträchtig dienen . . . Ich will in dir übrig lassen ein armes und geringes Volk, und diese Übriggebliebenen in Israel werden auf den Namen des Herrn trauen“ (3, 9 und 12—13). Zephanja griff bereits vor ihm von Amos, Hosea und Jesaja zum Ausdruck gebrachte Gedanken auf; er war jedoch der erste, der die *anawim*, die Armen und Demütigen, den „Rest Israels“ nannte. Nach ihm entwickelte sich eine ganze Spiritualität der „Armen Jahwes“ (vgl. Jeremia, Deuterjesaja, zahlreiche Psalmen und das Buch Hiob), die sowohl in der Qumran-Gemeinschaft als auch im Neuen Testament ihren Niederschlag fand. Die deuteronomische Reform sicherte die Rechte der Armen; in Zephanjas Prophezeiungen wurden die Armen jedoch Beauftragte Gottes. Ihr Hort ist Jahwes Name, ihre Hoffnung das Vertrauen auf Gott. Um aber dies nicht allzu spiritualisiert aufzufassen, muß man sich daran erinnern, daß auch die Propheten, Zephanja mit eingeschlossen, an der Verheißung des Landes festhielten und sie immer wieder neu verkündigten. Das Gericht kommt, weil das Land Juda und die Stadt Jerusalem durch Götzendienst, Hochmut und Ungerechtigkeit entehrt werden, wohingegen der Besitz neuen Landes die Belohnung für Demut und Vertrauen auf Jahwe ist. (Und das Land am Meer soll den Übriggebliebenen vom Hause Juda zuteil werden . . . Zeph. 2, 7.) Das kommende Heil wird nicht in jenseitigen und abstrakten Begriffen beschrieben, sondern in einem Lobpsalm, der die Herrschaft Jahwes über sein Volk in seinem Land besingt: „Zur selben Zeit will ich euch heimbringen und euch zur selben Zeit sammeln; denn ich will euch Lob und Ehren bringen unter allen Völkern auf Erden, wenn ich eure Gefangenschaft wenden werde vor euren Augen, spricht der Herr“ (3, 20).

Zephanjas Stimme war nur eine von vielen prophetischen Stimmen. In Zusammenfassung seiner eigenen und der verwirrend reichhaltigen und vielfältigen Aussagen anderer Propheten können folgende Bemerkungen über die Landverheißung gemacht werden:

1. Die Propheten unterstrichen stärker als andere alttestamentliche Autoren, daß das Land eine souveräne Gabe Gottes ist. Diese Gabe schließt jedoch keine

ewigen Besitzerrechte des Volkes Israel auf das Land Kanaan ein. Jahwe ist frei zu geben und zu nehmen. Seine Erwählung findet in der Geschichte statt und ist niemals statisch. Sie wird auch nicht zu einer unveräußerlichen Eigenschaft des erwählten Volkes. Abgesehen von seiner Bundesbeziehung zu Jahwe hat dieses Volk nichts Besonderes an sich, und Jahwes Beziehung zu Israel schließt keineswegs seine Beziehung zu anderen Völkern aus. „Seid ihr Kinder Israels mir nicht gleich wie die Mohren?“ fragt der Herr. „Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführt und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?“ (Amos 9, 7). Es gab keinen exklusiven Exodus eines einzigen Volkes, der zu einem exklusiven *eisodos* in das Land Kanaan geführt hätte. Es gab deren viele, und alle geschahen unter der souveränen Herrschaft Jahwes.

2. So wie die souveräne Gabe des Landes wird auch das Gericht, das durch den Verlust des Landes über sie hereinbrach, von den Propheten stark hervorgehoben. Wo das Land durch Götzendienst und Ungerechtigkeit entehrt wird, wendet sich Jahwe sowohl gegen sein Volk als auch gegen sein Land (Jer. 12, 7 ff.). Hesekiel hatte eine Vision, in der er sogar sah, wie die „Herrlichkeit Gottes“ den Tempel in Jerusalem verließ und unterwegs alle diejenigen „strafte“, die ihr Vertrauen nicht auf Jahwe gesetzt hatten (Hes. 9—11). Gottes Verheißung des Landes bleibt bestehen. In der Geschichte des Volkes Israel und in den Bündnissen Jahwes mit seinem Volk besteht allerdings keine ungebrochene Kontinuität. Im Gegenteil, die Bundesgeschichte macht immer wieder verheerendes Gericht und von Jahwe allein in die Wege geleiteten Neubeginn durch.

3. Mitten im ärgsten Gericht verkünden die Propheten Hilfe und Heil für das Volk Israel, meistens aber nur für den „Rest“ Israels. Dies äußert sich oft in der Form der verheißenen Rückkehr in das Land. Ein typisches Beispiel dafür findet man am Ende der oben erwähnten Gerichtsvision Hesekiels: „So spricht der Herr: ‚Ja, ich habe sie fern weg unter die Heiden vertrieben und in die Länder zerstreut und bin ihnen nur wenig zum Heiligtum geworden in den Ländern, in die sie gekommen sind! Darum sage: So spricht der Herr: ich will euch zusammenbringen aus den Völkern und will euch sammeln aus den Ländern, in die ihr zerstreut seid, und will euch das Land Israels geben‘“ (Hes. 11, 16—17). Dieses Zitat ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Unter Gericht wird der Verlust des Landes und die Zerstreung des Volkes Israel unter die Völker verstanden. In dieser Diaspora bleibt Gott bei seinem Volk — das war der Trost für alle jene, die sich im Exil befanden und unter denen Hesekiel zuerst über seine Vision sprach —, aber die Diaspora bleibt die Ausnahme, ein abnormaler Zustand für das Volk Israel, der durch seinen Ungehorsam verursacht wurde. In der Diaspora wendet Hesekiel seine Aufmerksamkeit nicht rückwärts, auf das verlorene Gut des Landes hin, sondern vorwärts auf

das neue Handeln Gottes zu; und diese neuerliche Initiative wird sich wieder auf das Land beziehen, d. h. auf Israels Rückkehr in dieses Land.

4. Diese Rückkehr wird nicht nur durch eine einfache Reform oder Restauration möglich gemacht, sondern durch eine Neuschöpfung. Hesekiels Bericht über seine Vision endet mit den Worten: „Und ich will ihnen ein anderes Herz geben und einen neuen Geist in sie geben und will das steinerne Herz wegnehmen aus ihrem Leibe und ihnen ein fleischernes Herz geben, damit sie in meinen Geboten wandeln und meine Ordnungen halten und danach tun. Und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein“ (Hes. 11, 19—20). Der Bund war gebrochen worden, und mit menschlichen Augen gesehen gab es keine Hoffnung mehr für das Volk Israel. In einem Akt der Neuschöpfung schuf Gott jedoch selbst die Bedingungen für einen neuen Bund. Hier besteht Kontinuität, nämlich Gottes Initiative, sein Wille (d. h. die Thora) und die alte Bundesformel. Sie darf jedoch nicht den Bruch und den Neuanfang in der Beziehung zwischen dem Volk Israel und dem gelobten Land verschleiern. Jeremia beschrieb den Neuanfang als einen neuen Bund (Jer. 31, 31—34; 32, 36—41); und Deuterosejasa sah in der Rückkehr in das Land einen neuerlichen, einen zweiten Exodus mit einem doppelten *eisodos*: Jahwe kommt nach Zion zurück und die im Exil Lebenden nach Jerusalem (Jes. 52, 1—12).

5. Die neue Beziehung des erwählten Volkes zu Jahwe und seinem Land hängt gemäß dem Zeugnis mehrerer Propheten von einem neuen Herzen und einem neuen Geist ab. Die Beziehung wird vertieft, wird innerlicher und geistlicher (dieser Begriff ist nicht neuplatonisch zu verstehen, sondern im Sinn des alttestamentlichen Begriffs *ruah*). Bereits Hosea betrachtete den Bund zwischen Jahwe und dem Volk Israel als eine Liebesbeziehung. Es wäre verfehlt sagen zu wollen, daß, während Mose Gehorsam der Thora gegenüber forderte, die Propheten Liebe zu Gott verlangten. Es stimmt jedoch, daß die Propheten klarer als Mose erkannten, daß der Gehorsam der Thora gegenüber in der Liebesbeziehung zu Jahwe, und besonders in der Liebe Jahwes zu seinem Volk verankert sein müsse. In seiner Liebe gewährt Jahwe Vergebung und legt sein Gesetz in das Herz seines Volkes, damit „sie mich alle erkennen, beide, klein und groß“ (Jer. 31, 34). Diese Bedingung, die von Jahwe selbst erfüllt wird, ermöglicht den neuen Bund und die Rückkehr ins Land (es ist zu beachten, daß das Trostbuch, in dem der berühmte Text von Jeremia 31, 31—34 steht, ausschließlich von der Rückkehr in das Land und dem neuen Leben dort spricht (Jer. 30—31).)

6. In den Augen verschiedener Propheten hat die neue Bundesbeziehung eine universale Dimension. Die Völker sind nicht nur der dunkle Hintergrund für die helle Geschichte des Volkes Israel; Jahwe hat seinen Knecht „zum Bund für das Volk und zum Licht der Heiden“ gegeben (Jes. 42, 6). Diese univer-

sale Berufung des Volkes Israel wurde vielleicht schon in dem alten Text im 1. Buch Mose 12, 3 angekündigt (sofern dieser Text wirklich sagen wollte, daß in Abraham „alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden“ sollen, und nicht nur „durch dich werden sich alle Geschlechter auf Erden selbst segnen“). Später drückten die Propheten die universale Berufung Israels klarer aus und verbanden sie sofort mit dem Land und Israels Rückkehr in das Land. Jesaja weissagt, daß alle Völker nach Zion kommen werden (Jes. 2, 1—4), aber auch bei Sacharja steht ein — weniger bekanntes — Wort: „So werden viele Völker, Heiden in Scharen, kommen, den Herrn Zebaoth in Jerusalem zu suchen und den Herrn anzuflehen. So spricht der Herr Zebaoth: zu der Zeit werden zehn Männer aus allen Sprachen der Heiden einen jüdischen Mann beim Zipfel seines Gewandes ergreifen und sagen: ‚Wir wollen mit euch gehen, denn wir hören, daß Gott mit euch ist‘“ (Sach. 8, 22 ff.).

7. Die Propheten sprechen oft ganz spezifisch von einer Rückkehr nach Zion und nicht nur allgemein von einer Rückkehr nach Kanaan. In seiner Vision des neuen Tempels sah auch Hesekiel das Land, in das man zurückkehren würde, in der Form des Tempels und seiner Umgebung (Hes. 45, 1—6; 48, 8—21). Gegen Ende des 6. Jh. v. Chr. sah Sacharja in seiner Vision Jerusalem nicht nur als das Zentrum der aus der Verbannung in das Land heimgekehrten Juden, sondern als die Hauptstadt der Völker. „Freue dich und sei fröhlich, du Tochter Zion! Denn siehe, ich komme und will bei dir wohnen, spricht der Herr. Und es sollen zu der Zeit viele Völker sich zum Herrn wenden und sollen mein Volk sein“ (Sach. 2, 14 ff.).

8. Einige dieser Prophezeiungen beziehen sich auch auf den kommenden Messias. Für den nach-biblichen jüdischen Glauben war der erwartete Messias derjenige, der das zerstreute Volk sammeln, den Tempel wieder aufbauen und die Völker im Lobpreis des Namens Gottes einen würde. Im Alten Testament selbst jedoch gibt es keine Texte, die einen solchen Glauben beinhalten würden, oder jedenfalls nur solche, die sehr unklar darauf anspielen. Die Erwartung des Messias — der für gewöhnlich als der neue davidische König, wie er in Nathans Verheißung in II. Sam. 7, 8—16 angekündigt ist, betrachtet wird — spielte eine weitaus geringere Rolle, als die Christen gemeinhin annehmen. Nicht der Messias, sondern Jahwe war es, der das Volk zerstreute und der es auch wieder sammeln wird (z. B. Jer. 31, 10 und zahlreiche andere Texte). Die Rückkehr in das Land wird deshalb eher als die Vorbedingung für das Kommen des Messias denn als sein Werk betrachtet. Erst wenn Jahwe den Rest seiner Herde aus allen Ländern versammelt hat, wird er „dem David einen gerechten Sproß erwecken; der soll ein König sein, der wohl regieren und Recht und Gerechtigkeit im Lande üben wird“ (Jer. 23, 1—8; siehe auch Hes. 34 und 37). Nur Deuterijosaja sagte einmal, daß der Gesalbte des Herrn (= Messias)

seine Stadt bauen und die Verbannten befreien würde; dieser Messias war jedoch kein anderer als der Perserkönig Cyrus (Jes. 44, 28; 45, 1 und 13). Ähnliche Aussagen machte er auch über den *ebed Jahveh* (Jes. 49, 5 ff.); dieser geheimnisvolle Gottesknecht wurde jedoch erst später als der Messias interpretiert.

### A 3 *Die prophetische Ausrichtung der Bibel*

Die Propheten kündigen an, daß Jahwe der Herr über die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Geschichte ist. Weissagung ist nur ein Teil, und nicht der bedeutendste ihrer Botschaft. Ihnen liegt vor allem die Gegenwart am Herzen. Im Licht der Herrschaft Jahwes verkünden sie das Gericht, rufen zur Buße und sprechen von einem Neuanfang. So befreit ihre Botschaft diejenigen, die an einer schuldhaften Vergangenheit oder einer hoffnungslosen Gegenwart leiden, und macht es ihnen möglich, bereits jetzt die Zukunft vorwegzunehmen, in der durch Jahwes neuerliche Initiative neues Leben möglich sein wird. So konnte Jeremia mitten im größten Chaos, als das ganze Land verloren war, in der Nähe Jerusalems ein Stück Land erwerben (Jer. 32). Hesekiel konnte seinen Plan für die neuerliche Landnahme unter den Verbannten in Babylon, die jegliche Hoffnung verloren hatten, entwerfen (Hes. 40—48). Und die Urchristen konnten im Gottesdienst und in einem Leben für andere das Kommen des Reiches, das Jesus angekündigt hatte, vorwegnehmen.

Diese prophetische Ausrichtung ist für die gesamte Bibel, für das Alte wie für das Neue Testament, kennzeichnend. Die prophetische Botschaft auszulegen bedeutet nicht in erster Linie zu untersuchen, ob und auf welche Weise frühere prophetische Aussagen in den Ereignissen unserer heutigen Zeit erfüllt werden. Es bedeutet vielmehr zu untersuchen, wie die Propheten ihre eigene Situation unter das Gericht und die Vergebung Gottes stellten und damit ihre Situation auf die Zukunft Gottes hin öffneten. Es bedeutet auch, daß wir unsere heutige Situation an den prophetischen Worten und dem prophetischen Handeln, die in der Bibel aufgezeichnet sind, messen sollen: das heutige Geschehnis muß dem Gericht Gottes unterworfen werden; die Vergebung darf verkündet werden und ein Aufruf zur Buße muß ergehen, damit der *Status quo* aufgebrochen wird und ein neuer Anfang gemacht werden kann.

### B 3 *Prophetisches Handeln im Nahen Osten heute*

Ein großer Teil der Diskussionen über die heutige Nahostkrise dreht sich um vergangene Vergehen, die diese Krise ausgelöst haben. Sie sind deshalb voll von Anklagen, Selbstrechtfertigung und Verteidigung. In dieser Situation prophetisch zu reden und zu handeln bedeutet nicht, die Vergehen der Vergangenheit zu ignorieren, sondern das durch diese Vergehen heraufbeschworene Ge-

richt anzunehmen. Es bedeutet jedoch noch mehr: ein zweiter Schritt besteht in dem Angebot und der Annahme der Vergebung und damit in der Befreiung aller Beteiligten zu neuen Möglichkeiten.

Die Diskussionen über den Nahen Osten sind auch durch eine resignierende Haltung gekennzeichnet, da es keinen Ausweg aus dem komplizierten *Status quo* und geringe Hoffnung für eine friedliche Entwicklung zu geben scheint. In einer solchen Situation kämpft prophetisches Reden und Handeln gegen jegliche Resignation an. Mitten in einer noch so hoffnungslosen Situation bleibt die Prophezeiung erwartungsvoll und nimmt auf der Grundlage der biblischen Verheißungen eine neue Zukunft vorweg, so hoffnungslos unrealistisch dies auch gegenwärtig scheinen mag.

Es wurde mit Recht gesagt, daß „im geschichtlichen Bewußtsein der Juden die Bande, die sie mit ihrem Land verknüpfen, konsequent im Hinblick auf die Zukunft definiert wurden. Das ‚Land Israel‘ ist weder ein ‚Vaterland‘ noch ein ‚Mutterland‘; es ist das Land, von dem Gott gesagt hatte, er würde es Abraham zeigen und seiner Nachkommenschaft zum immerwährenden Erbe geben. In einer weniger biblischen Sprache könnte man sagen, daß der Mythos, der Land und Leute zusammenkettet, in der Zukunft und nicht in der Vergangenheit verankert ist<sup>16</sup>.“ Diese Feststellung ist wohl in ihrer Ausrichtung, nicht jedoch ihrem Inhalt nach prophetisch. Sie weist mit Recht darauf hin, daß die biblische Verheißung des Landes auf die Zukunft ausgerichtet ist, unterläßt es jedoch zu erwähnen, daß nach Ansicht der Propheten diese künftige Beziehung zwischen dem Volk Israel und Palästina den Völkern dienen muß.

Prophetisches Handeln in der gegenwärtigen Situation im Nahen Osten sind die Versuche, Juden, Mohammedaner und Christen einander in einem Dialog gegenüberzustellen, Gottes Zukunft vorwegzunehmen durch die intensivierte Schaffung von Gemeinschaften, in denen Araber und Juden zusammenarbeiten und von der gemeinsamen Entwicklung der Möglichkeiten des Landes profitieren. Prophetisches Reden bedeutet auch eine eindeutige Verurteilung sowohl des Waffenhandels mit jeder der beteiligten Parteien als auch der Ausbeutung der Situation der palästinensischen Flüchtlinge durch die israelische Machtpolitik oder die politische Strategie der Araber. Prophetische Haltung im Nahen Osten hofft und zielt deshalb nicht ausschließlich auf die Aufrechterhaltung eines jüdischen Staates, die Wiedereinsetzung der arabischen Souveränität über Palästina oder auf die Aufrechterhaltung des gegenwärtigen prekären *Status quo*. Prophetischer Glaube wagt es zu hoffen, daß die Anwesenheit der Juden im Nahen Osten zu einem Segen für alle Völker werden wird, nicht nur für die Sephardim und die Askenasim unter den Juden selbst, sondern auch für Araber und Armenier, arme und reiche Völker, die Machtblöcke des Ostens und des Westens.

#### IV. Das Neue Testament und die Verheißung des Landes

Die oben angeführten Aussagen über die Verheißung des Landes und die hermeneutischen und politischen Schlußfolgerungen, die daraus gezogen wurden, gründen sich auf das Alte Testament. Sie haben deshalb ihre Wichtigkeit für Juden und Christen, die beide das Alte Testament als ein Dokument der Offenbarung Gottes anerkennen. In einem geringeren Maße sind sie sogar für Mohammedaner wichtig, die sich ja auch als Nachkommen Abrahams verstehen. Wie aber sind diese alttestamentlichen Aussagen zu interpretieren? Was bedeuten sie, wenn sie im Licht des Talmuds und späterer jüdischer Traditionen, wenn sie im Licht des Neuen Testaments und späterer christlicher Traditionen, oder im Licht des Korans und späterer islamischer Traditionen gesehen werden? Die Antwort auf diese Fragen könnte nur in drei weiteren Vorträgen gegeben werden; in diesem 4. Kapitel können wir nur ein paar kurze Bemerkungen über das Neue Testament und die Verheißung des Landes machen.

In der Frage, ob für Christen das Alte Testament an sich oder nur unter Bezugnahme auf das Neue Testament Offenbarungscharakter hat, besteht kein Konsensus. In einer vor kurzem unternommenen ökumenischen Studie über die „Die Autorität der Bibel“ wurde diese Frage in verschiedenen regionalen Studiengruppen debattiert. Der Schlußbericht stellte fest:

„Die Berichte der Gruppen lassen einen wichtigen Unterschied in der Beurteilung des Alten Testaments erkennen. Er ist von der holländisch-deutschen Gruppe am prägnantesten formuliert worden: ‚Einige von uns sind der Ansicht, daß das Alte Testament eine gleichwertige Autorität wie das Neue Testament habe, soweit es um seine Beziehungsmittel geht; daher sprechen sie von zwei Schwerpunkten von Autorität, die sich gegenseitig interpretieren und ergänzen. Andere sind der Meinung, das Alte Testament erhalte seine Autorität für uns nur durch die Beziehungsmittel des Neuen Testaments; daher sei die wechselseitige Interpretation des Alten und des Neuen Testaments nur über das Zeugnis des Neuen Testaments zugänglich‘.

Es ist offenkundig, daß das Alte Testament je nach der vertretenen Sicht verschieden gelesen wird. Wichtige Unterschiede der Interpretation haben darin ihren Grund<sup>17</sup>.“

Für alle diejenigen, die glauben, daß das Alte Testament an sich, unabhängig davon, ob seine Aussagen durch das Neue Testament bekräftigt werden oder nicht, Offenbarungsmächtigkeit besitzt, sind die in den Kapiteln I—III gemachten Aussagen und Schlußfolgerungen bindend (außer es ist zu beweisen, daß sie die Aussagen des Alten Testaments falsch interpretieren oder irriige Schlußfolgerungen daraus ziehen). Diejenigen hingegen, für die das Alte Testament nur in seiner Neuinterpretation durch das Neue Testament Offenbarungscharakter hat, werden die obigen Aussagen und Schlußfolgerungen nur als vor-

läufig betrachten können. Die entscheidende Frage wird für sie sein, ob und wie Jesus Christus — wie er im Neuen Testament bezeugt wird — die alttestamentliche Landverheißung verwarf oder bestätigte. Leider kann zum gegenwärtigen Stand der Diskussion keine klare Antwort auf diese Frage gegeben werden. Wesentliche Meinungsunterschiede brechen hier auf:

1. Es gibt jene, die sagen, daß die alttestamentlichen Aussagen im Neuen Testament spiritualisiert werden. In ihren Augen werfen das Volk Israel, das Land Kanaan und die Stadt Jerusalem die Schatten himmlischer Realitäten voraus, die Jesus Christus klarer offenbarte und die im Reich Gottes voll und ganz offenbar sein werden. Die Verheißung des Landes wird somit als Urform der Verheißung des Gottesreiches angesehen. Typisch für diese Auffassung sind die folgenden Zeilen von Bischof Georges Khodre. Nachdem er auf den kosmischen Bund mit Noah und die Weise, auf die Christus in ihm angedeutet wird, eingegangen ist, fährt er fort:

„Mit der Berufung Abrahams wird die Erwählung der Völker der Erde klarer. In ihm sind sie bereits Gegenstand dieser Erwählung. Abraham führt den ersten Exodus durch, indem er aus seinem eigenen Land zieht. Den zweiten Exodus unternahm das Volk Israel, als es durch die Wüste nach Kanaan zog bis hin zu dem Tag, an dem Jesus wie ein Außenseiter, ein Fremder ans Kreuz geschlagen wird. Bei diesem zweiten Exodus erlebt Israel symbolisch das Mysterium der *oikonomia*. Israel, das auf seinem Weg in das gelobte Land von den Wassern errettet wird, steht stellvertretend für die gerettete Menschheit. Als solches ist es das Bild der Kirche, der Christus das Heil gebracht hat. Die Erwählung ist etwas Besonderes, aber von ihr ausgehend wird die Ökonomie des Mysteriums auf die gesamte Menschheit ausgedehnt. Israel wird als der Prototyp und Vertreter der ganzen Menschheit gerettet. Im Alten Testament ist es außerdem klar, daß die Heilsereignisse Antitypen des Heilsereignisses, das der Exodus darstellt, sind. Die Hebräer sahen hier nicht so sehr eine lineare Folge von Heilsereignissen, sondern eher ein prototypenhaftes Geschehen, das in anderen Geschehnissen nachgeahmt wird, wobei die einzige Kontinuität darin lag, daß Gott sich selbst gegenüber treu blieb. Israel, als der Ort der Offenbarung und als ein, durch den Gehorsam dem Wort gegenüber konstituiertes Volk, ist mit allen anderen Völkern, die ‚zu mancherlei Zeit und auf mancherlei Weise‘ von Gott heimgesucht worden sind und zu deren Vätern und Propheten, die von den Kirchenvätern als die Heiligen und Gerechten der heidnischen Völker betrachtet werden, Gott gesprochen hat, auf unlösliche Weise verbunden. Das Wichtige hier ist, daß die Geschichten von Abraham, Mose und David reich waren an göttlicher Gegenwart. Der Ablauf der Ereignisse ist von geringer Bedeutung. Für die alttestamentlichen Autoren waren, ebenso wie für Matthäus in seiner Genealogie nur geistlich bedeutsame Tatsachen wichtig, Tatsachen, die für die messianische Hoffnung oder die messianische Realität relevant waren<sup>18</sup>.“

2. Es gibt jene, die glauben, daß das Neue Testament — und besonders der Hebräerbrief und der 1. Petrusbrief — das Exodusmotiv, den an Abraham

ergangenen Ruf, sein Land zu verlassen, stärker hervorhebt als die deuteronomische Theologie des Landes. P. D. Miller schreibt dazu:

„Das Neue Testament hat sich vor allem auf das erste, das abrahamische Bild konzentriert. Gewiß spielten hierbei geschichtliche und gesellschaftliche Umstände eine bedeutende Rolle. Das gelobte Land hat seinen geographischen Charakter verloren, und das Volk Gottes ist zu Pilgern und Fremdlingen auf Erden geworden. Die Heilsgabe Gottes im Neuen Testament ist etwas anderes als ein Leben in einer bestimmten physischen Umwelt. Wir werden mit Recht vor einer allzu großen Bindung an die Dinge dieser Welt gewarnt und erhalten das Angebot eines ewigen und transzendenten Lebens. Das Christusereignis, das einerseits aus den Verheißungen des Landes und des Volkes erwächst, andererseits aber über sie hinausgeht, erläutert Gottes Verheißungen auf neue Weise und erfüllt sie. Diejenigen, die im Glauben an Jesus Christus leben, die in ihm Sinn und Hoffnung gefunden haben, können deshalb das Heil und den Gehorsam nicht einfach vom Standpunkt des physischen Lebens in dieser Welt sehen<sup>19</sup>.“

P. D. Miller fügt jedoch hinzu, daß die Kirche die deuteronomische Theologie des Landes nicht vergessen darf und aus ihr etwas für die rechte Nutzung jeden Landes lernen muß.

3. Es gibt jene, die sagen, daß die Verheißung des Landes im Neuen Testament in Jesus personalisiert wurde: die Person tritt an die Stelle des geographischen Ortes, Jesus Christus an die Stelle des Landes; die Erwählten werden sich nicht in Palästina sammeln, sondern um den Messias Jesus. Christus ist der *topos*, der Ort, an dem die Gemeinde lebt. Deshalb kann sich die Mission nun von Zion abwenden und zu einer Bewegung auf die Völker hin werden. Diese These wurde auf äußerst überzeugende Weise von J. J. Stamm vorgetragen, der abschließend bemerkt: „Die alttestamentliche Landverheißung hat im Neuen Testament keinen Platz mehr, wie denn überhaupt durch Jesus die Innerweltlichkeit der alttestamentlichen Heilsgüter aufgehoben wurde... Das heißt aber nicht, daß die alte Landverheißung einfach dahingefallen wäre; vielmehr ist sie aufgenommen in Jesu Person und in die ihn umgebende Gemeinde. Die am Ende in der Unmittelbarkeit zu Gott und zu Jesus stehende Gemeinde ist das Ziel, und nicht mehr Jerusalem und der Zion<sup>20</sup>.“

4. Es gibt jene, die die These, daß die Landverheißung im Neuen Testament in Christus personalisiert ist, annehmen, die sie jedoch mit den räumlichen Begriffen des Alten Testaments verbinden: die Person Jesu schafft den Raum, den Nährboden für das Leben. In ihren Augen hat Jesus die alte Landverheißung auf eine neue Weise bestätigt. K. Lüthi brachte diese These folgendermaßen zum Ausdruck:

„Angesichts der neutestamentlichen Personalisierung der Landvorstellung wird alles darauf ankommen zu zeigen, daß sich sofort wieder, gleichsam von

hinten her, alttestamentlich-räumliche Strukturen melden und nicht etwa von vorn her griechisch-spiritualistische. Man wird die Aussage wagen dürfen, daß wir die neutestamentlichen Personalisierungen und Christologisierungen am besten verstehen, wenn wir immer wieder daran denken, daß alte Strukturen der Landvorstellung in sie eingebracht sind. Also: Person ist hier sofort wieder Ort, Raum! Das zeigt z. B. die Formel ‚en Christo‘, die ein ganz konkretes, lokales ‚In-Sein‘ meint. Der Gläubige ist in Christus, und das heißt auch: er ist nicht nur spiritualistisch und gleichsam privat mit Christus verbunden, sondern die Verbindung hat einen Ort: die Gemeinde, die Versammlung mit den Brüdern; das natürlich wiederum nicht in ausgedehnten Räumen, sondern das in Öffnung auf Diakonie, auf Welt hin<sup>21</sup>.“

5. Es gibt jene, die meinen, daß die alttestamentliche Landverheißung im Neuen Testament voll und ganz aufrechterhalten bleibt. Sie geben zu, daß dies nirgends direkt ausgesagt wird. Texte wie die dritte Seligpreisung („Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen“, Matth. 5, 5) sind zu allgemein, um in dieser Frage einen schlüssigen Beweis darzustellen, und der einzige direkte Hinweis auf die Landverheißung (Apg. 7, 22 ff.) spricht über die Zeit Abrahams. Die Tatsache, daß im Neuen Testament über die Verheißung des Landes nichts ausgesagt wird, wird jedoch als Beweis gewertet, daß die Verheißung immer noch gilt. In seiner Meditation über das Schicksal Israels im Römerbrief, Kapitel 9—11, spricht Paulus in der Tat davon, daß Gott sein Volk nicht verworfen hat. Diese Argumentation findet man z. B. in dem umstrittenen holländischen Bericht über: *Israel: Volk, Land und Staat*:

„Wenn die Erwählung des Volkes und die mit ihr verbundenen Verheißungen gültig bleiben, folgt daraus, daß durch die Gnade Gottes auch das Band zwischen Volk und Land bestehen bleibt. Denn nach den Aussagen des Alten Testaments gehören das erwählte Volk und das Land wesentlich zusammen. Dies wird im Neuen Testament nicht *explicite* ausgesagt. Andererseits kann man in ihm auch nichts finden, was dies verneinen würde. Jesus sprach von der Zerstörung Jerusalems und der Vertreibung aus dem Land als einem Urteil über das jüdische Volk, was allerdings ganz in Einklang steht mit dem, was die Propheten über das Gericht verkündet haben. Dieses Gericht ist kein endgültiges Wort; es findet innerhalb der fortdauernden Verbindung zwischen Volk und Land statt . . . Das Neue Testament spricht *explicite* nur von dem, was sich durch das Kommen Christi und seither verändert hat. Dazu gehören die messianische Herrschaft, der Ort und die Funktion des Tempels wie auch der Kult, und aus diesem Grund werden sie erwähnt. Weil jedoch Christus keinen Bruch in der Beziehung zwischen dem Volk und dem Land vollzogen hatte, wurde darauf nicht hingewiesen<sup>22</sup>.“

6. Es gibt jene, die die theologische Bedeutung geographischer Angaben im Neuen Testament zu untersuchen beginnen. Dies ist eine relativ neuartige Forschung<sup>23</sup>. Das Element der Zeit ist bisher so sehr hervorgehoben worden, daß die Bedeutung des Raumes übersehen wurde<sup>24</sup>. Diese Studien weisen die her-

kömmliche Meinung, das Neue Testament sage wenig oder gar nichts über die Landverheißung und die theologische Bedeutung des Landes, zurück, oder qualifizieren sie zumindest. Galiläa spielt z. B. eine bedeutende Rolle in der Theologie des Markus und des Matthäus<sup>25</sup>, während Jerusalem im Mittelpunkt der Heilsgeschichte des Lukas stand<sup>26</sup>. H. W. Bartsch schließt aus solchen, über geographische Hinweise durchgeführten Studien:

„Für den christlichen Theologen der Gegenwart bleibt von daher das Land Israel und die Stadt Jerusalem theologisch bedeutsam. Im Festhalten der Bindung an die heilige Stadt wird sichtbar, daß auch die christliche Theologie ihre Eschatologie als die Hoffnung auf konkretes Geschehen versteht<sup>27</sup>.“

#### A 4 Die Landverheißung als Beziehungsmitte für die Bibelinterpretation

Die Interpretation der Bibel geht immer bewußt oder unbewußt von einem zentralen Punkt in der Bibel aus. Einige Exegeten sprechen daher von einem „Kanon im Kanon“ oder der Sachmitte. Die gegenwärtige Diskussion über die Frage, ob und wie das Neue Testament die alttestamentliche Landverheißung bestätigt, zeigt klar, daß die verschiedenen Meinungen von verschiedenen Ansatzpunkten herrühren.

In der vor kurzem veröffentlichten ökumenischen Studie über „Die Autorität der Bibel“ wurde im Hinblick auf diese Problematik ein interessanter Vorschlag gemacht. Der Bericht stellt fest:

„Mehrere Gruppen lehnten es ausdrücklich ab, von einem ‚Kanon im Kanon‘ oder von einer ‚Sachmitte‘ des Neuen Testaments oder gar der Bibel zu sprechen. So sehr gilt, daß nicht alle Interpretationen der Bibel auf derselben Ebene liegen, lassen doch solche Begriffe den Eindruck entstehen, daß die Unterscheidung ein für allemal vollzogen werden könne. Sowohl ‚Kanon im Kanon‘ als auch ‚Sachmitte‘ können leicht als zu statische Begriffe mißverstanden werden. Es kann nicht darum gehen, einem inneren Kreis von biblischen Schriften oder bestimmten biblischen Aussagen permanente Autorität zuzuschreiben und den Rest in Funktion dieses Kreises auszulegen. Aber die biblischen Aussagen stehen in bestimmten inneren Zusammenhängen, von denen manche sich unmittelbar auf zentrale Heilsrealitäten beziehen, während andere von diesen primären Aussagen als deren Konsequenz oder nähere Auslegung abgeleitet sind. Verschiedene Ausagereihen, Schriften und Gruppen von Schriften haben je einen anderen Mittelpunkt. Vor allem die deutsch-holländische Gruppe hat sich mit diesem inneren Zusammenhang biblischer Aussagen beschäftigt. Sie hat zur Bezeichnung zentraler Mittelpunkte das Wort ‚Beziehungsmitte‘ geprägt. Die Liebe Gottes oder die Auferstehung Christi wurden als Beziehungsmitte verstanden, aus der sich die Aussagen über das ‚ewige Leben‘ folgerichtig ergeben. Die Gruppe sprach von Jesus, dem Christus, vom Reich Gottes, von Tod und Auferstehung Jesu Christi als Beziehungsmitten des ganzen Neuen Testaments, aber sie verstand keine dieser Formulierungen als exklusiv<sup>28</sup>.“

Der Autor dieses Artikels ist der Ansicht, daß die Landverheißung für die Auslegung alttestamentlicher Texte legitim als eine von verschiedenen Beziehungsmitteln verwendet werden kann. Für die Interpretation des Neuen Testaments kann sie jedoch nicht als Beziehungsmittel dienen.

#### B 4 Offene Fragen

In Anbetracht des oben erwähnten fehlenden Konsensus über die Autorität des Alten Testaments muß dieser Vortrag auf einen richtigen Schluß oder Schlußfolgerungen verzichten. Der Autor glaubt, daß das Alte Testament seine Vollmacht nicht nur vom Neuen Testament her bezieht und daß deshalb alttestamentliche Aussagen unabhängig davon, ob sie im Neuen Testament explizit bestätigt werden oder nicht, für unsere Zeit von Bedeutung sein können. Dieser — zugegebenermaßen umstrittenen — Meinung zufolge bleiben deshalb die unter B 1—3 angeführten Schlußfolgerungen gültig, selbst wenn erwiesen werden könnte, daß sie im Neuen Testament keine Bestätigung finden.

Da die Landverheißung keine annehmbare Beziehungsmittel für die Interpretation des Neuen Testaments ist, sind neutestamentliche Studien über die theologische Bedeutung des verheißenen Landes und die fortdauernde Beziehung der Juden zu ihm widersprüchlich und unsicher. Deshalb gestatten sie es uns nicht, für die gegenwärtige Situation im Nahen Osten Schlußfolgerungen zu ziehen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung“ in: *Beibest 7/8 zur Ökumenischen Rundschau* (Stuttgart 1967), S. 46—58, und den Bericht über „Die Autorität der Bibel“ in *Beibest 18/19 zur Ökumenischen Rundschau* (Stuttgart 1971), S. 8—21.

<sup>2</sup> Diese Anklage wird z. B. in dem Vortrag von William Holladay „Is The Old Testament Zionist?“ (University Christian Forum, Beirut 1968) vorgebracht. Diesem Vortrag wurde seinerseits seither eine unzulässige Verwendung der Bibel vorgeworfen. W. Holladays Meinung entgegengesetzte Ansichten sind u. a. zu finden bei Friedrich-Wilhelm Marquardt „Christentum und Zionismus“ in: W. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr (Hrsg.), *Jüdisches Volk — gelobtes Land* (München 1970), S. 241—274, und F. W. Marquardt „Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen“ in: W. Strolz (Hrsg.), *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube* (Freiburg/Barcelona/London 1971), S. 80—133, besonders S. 130.

<sup>3</sup> Der Zentralauschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen regte bei seiner Tagung im August 1969 in Canterbury an, „die Frage der Schriftauslegung zu untersuchen, um zu verhindern, daß die Bibel zur Verfechtung parteiischer politischer Standpunkte mißbraucht wird, und um die Bedeutung des Glaubens für heikle politische Probleme

zu klären“ (Protokoll dieser Tagung, S. 115). Die Nederlands Hervormde Kerk in Holland hat Richtlinien zum Thema Israel veröffentlicht: *Israel: volk, land en staat* (s'Gravenhage 1970), die zu eingehenden Diskussionen Anlaß waren. Vgl. z. B. auch Th. C. Vriezans Kommentar zu dem Entwurf dieser Richtlinien (veröffentlicht in Hervormd Weekblad, 1970), und die „Stellungnahme einer Studiengruppe ‚Kirche und Israel‘ der Ruhr-Universität Bochum“ (Hektographiertes Dokument, das beim Sekretariat des ÖRK für die Kirche und das Jüdische Volk in Genf bezogen werden kann).

<sup>4</sup> Die wichtigste und am häufigsten zitierte Studie zu dieser Frage ist Gerhard von Rad „Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch“ (1943) in: G. von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1958), S. 87—100. Andere wichtige Beiträge zu diesem Thema aus christlicher Sicht sind: Wilhelm Vischer, „Der neue Staat ‚Israel‘ und der Wille Gottes“ in: *Theologische Zeitschrift* 1953/1. — H. Wildberger, „Israel und sein Land“, in: *Evangelische Theologie* 16 (1956), S. 402—422. — Edward H. Flannery, „Theological Aspects of the State of Israel“ in: *The Bridge: A Yearbook of Judaean-Christian Studies* (New York 1958), S. 301—324. — J. J. Stamm, *Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel* (Zürich 1961, 2. Auflage). — F. W. Marquardt, *Die Bedeutung der biblischen Landverheißungen für die Christen* (München 1964). — Claude Duvernoy, „Y a-t-il une théologie du Sionisme?“ in: *Foi et Vie* (1964), S. 248—270. — Kurt Lüthi, „Die biblische Botschaft vom heiligen Land in ihrer aktuellen Bedeutung für die Christenheit“ in: Clemens Thoma (Hrsg.), *Auf den Trümmern des Tempels* (Wien/Freiburg/Basel 1968), S. 15—31. — W. Molinsky (Hrsg.), *Unwiderrufliche Verheißung: Die religiöse Bedeutung des Staates Israel* (Recklinghausen 1968). — Rolf Rendtorff „Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte“, in: *Jüdisches Volk — gelobtes Land* (vgl. Punkt 2), S. 153—168. — George Wesley Buchanan, *The Consequences of the Covenant* (Leiden 1970). — M. Despina „La signification religieuse de la Terre Sainte pour les Juifs“ in: *Rencontre: Chrétiens et Juifs*, Nr. 19 (1970), S. 262 ff. — F. W. Marquardt „Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen“ in: *Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube* (vgl. Nr. 2). — K. Hruby, „The People of God and the State of Israel“ in: *Encounter Today* (1970), S. 87—92. — K. Hruby, „Israel and the Nations from an Old Testament View-point“ in: *Sidic* IV/1 (1971), S. 5—8. — Georges Passelecq „Les chrétiens et l'Etat d'Israël“ in: *Rencontre: Chrétiens et Juifs*, Nr. 21 (1971), S. 80—90.

Der bedeutendste jüdische Beitrag wurde von Martin Buber geschrieben, *Israel und Palästina — Zur Geschichte einer Idee* (Zürich 1950). Weiter André Neher, „Israël, Terre Mystique de l'Absolu“ in: *Foi et Vie* (1967), S. 224—235. — R.-J. Zwi Werblowsky, „Israël et Eretz Israël“ in: *Les Temps Modernes*, Nr. 253 (1967), S. 371—393. (Die wesentlichen Aussagen dieses Artikels scheinen auch in R.-J. Zwi Werblowskys Vortrag über „Prophecy, the Land and the People“, vielfältigstes Dokument, 1971, auf). — A. J. Heschel, *Israel: An Echo of Eternity* (New York 1967). — Uriel Tal, „Jewish Self-Understanding and the Land and State of Israel“, mit Antworten von J. J. Petuchowski, R. L. Rubenstein und A. Hertzberg. Ausgewählte Bibliographie in: *Union Seminary Quarterly Review* XXVI/4 (1971), S. 351—381. Ich kenne keine ähnlichen Studien von mohammedanischen Gelehrten außer A. L. Tibawi, *Jerusalem: Its Place in Islam and Arab History* (Beirut 1969). Abgesehen von kurzen Erklärungen wurden meines Wissens leider keine exegetischen Studien von arabischen Christen veröffentlicht. Sollten solche Studien bekannt werden, würden sie vielleicht die Schlußfolgerungen dieses Artikels beeinflussen.

<sup>5</sup> Es ist dies im wesentlichen eine Debatte zwischen Albrecht Alt/Martin Noth und William F. Albright. Zu der in diesem Artikel angeführten Hypothese vgl. Siegfried Schwertner, *Das Verheißene Land: Bedeutung und Verständnis des Landes nach den früheren Zeugnissen des Alten Testaments* (unveröffentlichte Dissertation, Heidelberg 1967), Zusammenfassung in: *Theologische Literaturzeitung*, 93. Jg. (1968), S. 787 ff., und Manfred Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestina* (London 1971).

<sup>6</sup> G. von Rad, *op. cit.* — Norbert Lohfink, *Die Landverheißung als Eid: Eine Studie zu Genesis 15* (Stuttgart 1967). — Lothar Perlit, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchen 1969), S. 55—77. — H. L. Ellison, „The Promise of the Land to Abraham: Its Theological Importance“ in: *The Hebrew Christian* XLIV/2 (Sommer 1971), S. 57—60.

<sup>7</sup> G. von Rad, *op. cit.* — E. Lipinski, „La Terre promise, Héritage de Dieu“, in: E. Lipinski, *Essais sur la Révélation et la Bible* (Paris 1970), S. 115—132.

<sup>8</sup> G. von Rad, *op. cit.*, S. 97 f. — Patrick D. Miller „The Gift of God: The Deuteronomic Theology of the Land“ in: *Interpretation*, XXIII/4 (1969), S. 451—465.

<sup>9</sup> Im Deuteronomium scheint der Name dieses „erwählten Ortes“, nämlich Zion von Jerusalem, niemals auf. In den Kapiteln 5—26 des 5. Buches Moses tritt das hebräische Verbum *babar* (= erwählen) nicht weniger als 21mal im Zusammenhang mit dem „erwählten Ort“ auf, während es nur viermal im Zusammenhang mit dem „erwählten Volk“, nur einmal in bezug auf die „erwählten Priester“ und einmal auf den „erwählten König“ erwähnt wird.

<sup>10</sup> Nur ein geringer Teil jüdischen Denkens in diesem Bereich wurde in diesem Artikel berücksichtigt. Die Weisheitsliteratur und die Anfänge der jüdischen Apokalyptik im Alten Testament sowie das jüdische Denken zwischen Talmud und unserer heutigen Zeit werden nicht diskutiert.

<sup>11</sup> G. von Rad, „Das 5. Buch Mose: Deuteronomium“ (Göttingen 1968, 2. durchgesehene Auflage) in: *Das Alte Testament Deutsch*, Teilband 8, Kap. 7. — H. W. Wolff, „Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerkes“ in: H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1964), S. 308—324. — Walter Brueggemann, „The Kerygma of the Deuteronomistic Historian: Gospel for Exiles“ in: *Interpretation* LXXIX/4 (1968), S. 387—402.

<sup>12</sup> W. Brueggemann, *op. cit.*, S. 388.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 394.

<sup>14</sup> Es ist mir keine exegetische Studie größeren Umfangs über die Propheten und die Landverheißung bekannt. Was folgt, gründet sich auf die oben angegebene Literatur. Vgl. auch Herbert Schmid, „Messiaserwartung und Rückkehr in das Land Israel nach dem Alten Testament“, in: *Jüdisches Volk — gelobtes Land*, S. 188—196. In diesem Zusammenhang wäre es lohnend, die Rolle Jerusalems in bezug auf die Bekräftigung der Landverheißung durch die Propheten zu untersuchen; dies würde jedoch den Rahmen dieses Artikels sprengen.

<sup>15</sup> Die Prophezeiungen des Zephanja wurden wahrscheinlich erst während des Exils zusammenggetragen. Es ist deshalb schwierig, zwischen den ursprünglichen Teilen und den später durch den Verfasser hinzugefügten Teilen zu unterscheiden. Der Schlußpsalm (3, 14—20) ist gewiß ein später hinzugefügtes, jedoch passendes Postskriptum.

<sup>16</sup> R.-J. Zwi Werblowsky, „Prophecy, the Land and the People“ (vgl. Nr. 4). In seinem Artikel „Israël et Eretz Israël“ spricht Z. Werblowsky über die Beziehung Israels zu und seinen Dienst an den Völkern.

<sup>17</sup> „Die Autorität der Bibel“, Bericht (vgl. Nr. 1), Absatz 11.

<sup>18</sup> Georges Khodre, „Christianity in a Pluralistic World — The Economy of the Holy Spirit“ in: *The Ecumenical Review* XXIII/2 (1971), S. 124; deutsch in: *Beiheft 17 zur Ökumenischen Rundschau* (Stuttgart 1971), S. 40.

<sup>19</sup> Patrick D. Miller, *op. cit.*, S. 462. Vgl. auch H. Wildberger, *op. cit.*, S. 419 ff.

<sup>20</sup> J. J. Stamm, *op. cit.*, S. 46 (vgl. auch S. 38—44 und die Artikel von K. Lüthi und E. Lipinski).

<sup>21</sup> K. Lüthi, *op. cit.*, S. 20.

<sup>22</sup> *Israel: volk, land en staat*. S. 18 (vgl. Nr. 3). Vgl. auch Wolfgang Wirth, „Die ‚Verwerfung‘ Israels als polemische Aussage“ in: *Auf den Trümmern des Tempels*, S. 33—52. — W. P. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr, *Antijudaismus im Neuen Testament?* (München 1967).

<sup>23</sup> Kittels berühmtes *Theologisches Wörterbuch* enthält keine Artikel über „Galiläa“. Nur ein Absatz ist „Judäa“ gewidmet (Band III, S. 384 ff.). Es enthält hingegen einen längeren Artikel über „Zion-Jerusalem“ von G. Fohrer und E. Lohse (Band VII, S. 291—338).

<sup>24</sup> Vgl. Marc Spindler, *Pour une théologie de l'espace* (Neuchâtel 1968 — Cahiers Théologiques 59). Der Hauptakzent dieser Studie liegt auf der Mission der Kirche und nicht auf der Landverheißung.

<sup>25</sup> Vgl. E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, 1936. — W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen 1959), S. 33 bis 61. — F. W. Marquardt, „Gottes Bundestreue . . .“ (Nr. 2), S. 111 ff.

<sup>26</sup> Hans Werner Bartsch, „Geographische Bezeichnung für Israel im Neuen Testament“ in: *Jüdisches Volk — gelobtes Land*, S. 290—304.

<sup>27</sup> *Ibid.*, S. 303.

<sup>28</sup> „Die Autorität der Bibel“, Absatz 7.