

Biblische Landverheißung und Politik



Micha Brumlik¹

1. Vorbemerkung

Im bis zum Junikrieg 1967 zum Staat Jordanien gehörigen Westjordanland siedeln inzwischen etwa 500.000 mehrheitlich israelische Juden. Nach überwiegender völkerrechtlicher Lehre widerspricht dies internationalem Recht, politisch wird dadurch nach Auffassung vieler Beobachter die Chance für eine sogenannten „Zweistaatenlösung“ immer unwahrscheinlicher. Die in sich durchaus differenzierte Siedlerbewegung, mit ihrem Kern aus der nationalreligiösen Partei „Gusch Emunim“ hervorgegangen, beruft sich zur Legitimierung dieses Tuns keineswegs ausschließlich oder auch nur vor allem auf sicherheitspolitische Erwägungen, sondern vor allem auf die biblischen Landverheißungen. Diesen Argumenten haben sich auch christliche Theologen, keineswegs nur evangelikal fundamentalistischer Provenienz, angeschlossen – am deutlichsten der linksbarthianische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt.²

Nun hat ein amerikanisch-jüdischer, eindeutig propalästinensischer Friedensaktivist, der Psychotherapeut Mark Braverman in einem eindrucksvollen, soeben auch auf Deutsch erschienenen Band den Versuch unternommen, aus einer – wie er meint – jüdischen Sicht heraus christliche Sympathisanten des jüdischen Staates davon zu überzeugen, ihre Soli-

¹ Micha Brumlik ist Professor für Soziologie und Religionswissenschaften an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität Frankfurt am Main.

² *Friedrich-Wilhelm Marquardt*: Die Juden und ihr Land, Gütersloh 1978; *Dieter Vetter*: Die Bedeutung des Landes in der jüdischen Überlieferung, in: Kirche und Israel, 2/92, 107–118.

darität zumindest mit der Siedlerbewegung aufzukündigen und ihre Solidarität den palästinensischen Christen zuzuwenden – eine Praxis, für die Braverman selbst beispielhaft steht. Unter Berufung auf den Alttestamentler Walter Brueggemann³ geht es Braverman darum, Christen davon zu überzeugen, ihr christliches Bekenntnis eben nicht so zu lesen, als sei es Teil des Evangeliums, nein:

„Die Torah ist kein Evangelium. Auserwählung ist nicht das Gleiche wie Gnade. Der alttestamentliche Bund ist nicht das neutestamentliche Heilsgeschenk. Die Verheißung im Judentum handelt nicht von der Vergebung der Sünde. Vielmehr geht es hier um Segnung in dem Sinn, wie die antike Welt diesen Begriff verstand: um Volkstum, Nachkommenschaft, Wohlstand und – im Fall des Judentums – Land.“⁴

Nun ist Bravermans politischer Kritik an der völkerrechtswidrigen und intransigenten Besatzungs- und Siedlungspolitik Israels im Westjordanland durchaus zuzustimmen; freilich fragt sich, mit welchen Argumenten Braverman, der ja bewusst als Jude und nicht einfach nur als vernünftiges politisches Subjekt argumentiert, seinen Protest untermauern will. Eine seiner Gewährsleute ist der jüdische „Befreiungstheologe“ Marc Ellis, der die jüdische Öffentlichkeit in einer durchaus witzigen Wendung davor warnte, einem gleichsam „konstantinischen“, d. h. staatsgebundenem Judentum seine Unterstützung zu gewähren. Braverman freilich, der sich auf Ellis beruft, verfügt nicht über die theologischen Mittel, sein Programm „jüdisch“ zu begründen und zwar deshalb nicht, weil er – hier durchaus typisch für politisch-theologisches Rasonnieren in den USA – sich ausschließlich auf die Bibel bezieht und noch nicht einmal willens und in der Lage ist, die universalistischen Gehalte prophetischer Verkündigung für seine Solidarität mit den Palästinensern aufzubieten, ganz zu schweigen von jener Tradition, die die jüdische Religion – im Unterschied zur altorientalistisch israelitischen Überlieferung wesentlich prägt: die Schriften des rabbinischen Judentums.

Im Folgenden soll daher gefragt werden, ob und wie sich die rabbinische Tradition, die ja zur selben Zeit, nämlich der späten Antike ihrer Vollendung entgegensah wie das konstantinische Christentum, zur biblischen Landverheißung und ihren politischen Konsequenzen verhielt.

³ *Walter Brueggemann: The Land, Minneapolis 2002.*

⁴ *Mark Braverman: Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen. Mit einem Geleitwort von Mitri Raheb, Gütersloh 2011. (S. auch Rezension von Volker Haarmann i. d. H., 237 f.)*

⁵ Zu dieser These kritisch: *Erhard Blum: Volk oder Kultgemeinde. Zum Bild des nachexilischen Judentums in der alttestamentlichen Wissenschaft*, in: *Kirche und Israel* 1/95, 24–42.

Die Juden, also die Anhänger der von Esra und Nehemia nach der Rückführung der jüdischen Oberschicht ins Land Israel gegründeten Religion⁵ leben und lebten bis ins einundzwanzigste Jahrhundert hinein in ihrer überwiegenden Mehrheit nicht im Land Israel, sondern diasporisch in anderen Ländern. Das war in der Antike nicht anders als heute. So schreibt der Historiker Joseph Klausner, nach der Gründung des Staates Israel Kandidat der rechtsgerichteten Cheruth Partei Menachem Begin für das Amt des Staatspräsidenten in seinem erstmals 1950 auf Englisch, 1980 auf Deutsch erschienenen Buch „Von Jesus zu Paulus“ nachdem er die Grundzüge der jüdischen Diaspora im augustäischen Zeitalter skizziert hatte:

„Zu dieser Diaspora kam es nicht nur deshalb, weil die Könige von Assyrien und Babylonien einen gewissen Teil der Einwohner Israels und Judäas ihrem Mutterland entzogen hatten, sondern auch als Folge einer freiwilligen Zerstreuung, die mit ihren Handelsgeschäften zusammenhing. So wie sich die Phönizier schon in früher Zeit fast über die ganze Welt verbreitet hatten, zerstreuten sich auch Bewohner Israels und Judäas über verschiedene Länder.“⁶

Besonders anschaulich wird dieser Umstand in einem von Philo überlieferten Brief Agrippas I. an den römischen Kaiser Caligula geschildert:

„Jerusalem ist die Mutterstadt nicht nur Judäas, sondern auch der meisten Länder wegen der Kolonien, die es zu geeigneter Zeit in die Nachbarländer aussandte: nach Ägypten, Phönizien, Syrien, Coele Syrien und in die noch entfernteren Länder: Paphlagonien, Kilikien, in viele Teile Asiens bis Bithynien und in die entlegensten Winkel des Pontus; ebenso nach Europa: nach Thessalien, Böotien, Makedonien, Aetolien, Attika, Argos, Korinth, in viele der besten Landstriche des Peloponnes. Und nicht nur sind diese Hauptländer voll jüdischer Kolonien, sondern auch die höchst geschätzten Inseln Euböa, Kypros und Kreta. Ich spreche nicht über die Länder jenseits des Euphrat, da es in Babylon und anderen Satrapien von einem kleinen Teil abgesehen überall jüdische Einwohner in einem höchst fruchtbaren Landstrich gibt.“⁷

Jerusalem und sein Tempel freilich blieben das Kultzentrum dieser Religion, ein zentraler Wallfahrtsort,⁸ wie es deren in der Antike, etwa in Ephesus,⁹ durchaus mehrere gab. Die Theologie der Landverheißung und Landnahme aber, wie sie in unterschiedlichen Schriften der Hebräischen

⁶ Joseph Klausner: Von Jesus zu Paulus, Königstein 1980, 26.

⁷ Philo: Legatio ad Cajum, § 281–282; The Embassy to Gaius, Harvard 1962, 143, eigene Übersetzung.

⁸ Shmuel Safrai: Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981.

⁹ Theodora Jenny-Kappers: Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesos, Einsiedeln 1986.

Bibel, besonders deutlich im Buch Josua entfaltet wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach im babylonischen Exil entstanden – historisch/archäologisch jedenfalls gibt es nicht den mindesten Beweis für eine gewaltsame Landnahme.¹⁰

Das geographisch-demographische Missverhältnis zwischen dem Land Israel und der Diaspora im Hinblick auf jüdische Präsenz änderte sich sowohl nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 als auch vor allem nach der Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes im Jahre 135. Zwar kann inzwischen die Behauptung, dass die Juden in der Folge dieser militärischen Niederlage aus der zunächst noch „Judäa“ genannten Provinz planvoll deportiert worden sind, als widerlegt gelten.¹¹ Gleichwohl bleibt festzustellen, dass hunderttausende jüdischer Bewohner des Landes im Verlauf des Krieges umgekommen sind und so viele jüdische Kriegsgefangene gemacht wurden, dass die Preise für jüdische Sklaven dramatisch gesunken sind.¹² Jüdisches Leben im Land Israel entfaltete sich jetzt und für die nächsten drei-, vierhundert Jahre nun im Rahmen des römischen Imperiums, in der jetzt „Palästina“ genannten Provinz und zwar vor allem in Galiläa, nicht mehr in der für Juden verbotenen Stadt Jerusalem, die Kaiser Hadrian in „Aelia Capitolina“ umbenennen ließ. Unter diesen Bedingungen entstand die politische Theologie der Rabbinen,¹³ sowohl im Lande Israel – Galiläa¹⁴ – als auch vor allem in Babylon.¹⁵

Die politische Verfassung der Juden in Galiläa schon nach der Zerstörung des Tempels kann als ein spannungsreiches Nebeneinander einer von den Römern geduldeten, quasi monarchischen Herrschaft, dem Haus des Patriarchen auf der einen Seite sowie einer gleichsam regierenden Gelehrtenaristokratie, den Rabbinen betrachtet werden.¹⁶ Welchen Blick hatten nun vor allem die Rabbinen auf die (theologische) Bedeutung des Landes Israel?

¹⁰ *Israel Finkelstein/Neil Asher Silberman: The Bible Unearthed*, N. Y./London 2001, bes. 27–122; vgl. *Herbert Donner: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Göttingen 1984, 117–145, anders *Manfred Clauss: Geschichte Israels. Von der Frühzeit bis zur Zerstörung Jerusalems*, München 1986, 31–39.

¹¹ *Shlomo Sand: The Invention of the Jewish People*, London 2009, 129 f.

¹² *Peter Schäfer: Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart/Neukirchen 1983, 174.

¹³ *Jacob Neusner: Rabbinic Political Theory. Religion and Politics in the Mishnah*, Chicago 1991.

¹⁴ *Lee I. Levine (ed.): The Galilee in Late Antiquity*, Harvard 1992; *Martin Goodman: The Roman State and the Jewish Patriarch in the Third Century*, in: a. a. O., 127–139; *Shaye J. D. Cohen: The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century*, in: a. a. O., 157–173; *Gedaliah Alon: The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Harvard 1989.

¹⁵ *Jacob Neusner: Israel and Iran in Talmudic Times. A political history*, Lanham 1986, 114 f.

¹⁶ *Michal Avi-Yonah: Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962; *Gedaliah Alon*, a. a. O., 308–322; 461–514.

Als grundlegend darf der Traktat „Kelim“ der wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert redigierten Mischna gelten, in dem die Heiligkeitsgrade von Orten genannt werden: endend mit dem Allerheiligsten des damals schon nicht mehr bestehenden Tempels und beginnend mit dem Land Israel im Vergleich zu allen anderen Ländern der Welt: „Zehn Heiligkeitsgrade gibt es: das Land Israel ist heiliger als alle anderen Länder. Worin besteht seine Heiligkeit? Darin, dass man von ihm das Omer Opfer, die Erstlinge und die zwei Brote darbringt, was man in allen anderen Ländern nicht tun kann.“¹⁷

Diese Passage gilt als eine „utopische Vision..., Idealvorstellung der verlorenen Tempel-Epoche und Projektion in eine messianische Zukunft gleichermaßen“.¹⁸

In dieser rabbinischen Sicht galt die materiale Erde selbst als im theologischen Sinne besonders rein, weshalb Juden, die im Lande Israel begraben liegen, als entsühnt¹⁹ bzw. als unter dem Altar des Allerheiligsten begraben liegende²⁰ gelten, während manche Rabbanim meinten, dass die Toten außerhalb des Landes nicht auferstehen werden.²¹

In einem Midrasch, also einer bild- und lehrhaften Auslegung, die in der späten Antike verfasst wurde, gilt das Land Israel in kosmischer Perspektive geradezu als Nabel der Welt:

„So wie sich der Nabel in der Mitte des Menschen befindet, so befindet sich das Land Israel in der Mitte der Welt, wie es heißt (Ez 38,12): *Das wohnt auf dem Nabel der Erde*. Von ihm geht die Gründung der Welt aus, wie es heißt (Ps 50,1.2.): *Ein Psalm Asaphs: Der Gott der Götter, der Herr hat geredet, und er rief die Erde vom Aufgang der Sonne und bis zu ihrem Untergang – woher? – vom Zion her, der vollendetsten Schönheit ist Gott erschienen*. Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt, Jerusalem liegt in der Mitte des Landes Israel, der Tempel liegt in der Mitte Jerusalems, das Allerheiligste liegt in der Mitte des Tempels, die Bundeslade steht in der Mitte des Allerheiligsten, und der Grundstein befindet sich in der Bundeslade, und aus ihm ist die Welt gegründet worden.“²² In

¹⁷ mKell, 6–9.

¹⁸ Gabrielle Oberhänsli-Widmer: Bindung ans Land Israel – Lösung von der Eigenstaatlichkeit. Der Umgang der Rabbinen mit einer virtuellen Heimat, in: Martin Ebner u. a. (Hg.): Heiliges Land, Neukirchen-Vluyn 2009, 157.

¹⁹ Berachot Rabba 96,5.

²⁰ bKet 111a.

²¹ bKetubot 111a.

²² Tan, Qodaschim, zitiert nach Oberhänsli-Widmer, a. a. O., 166.

diesem Sinne auch waren die Rabbanim davon überzeugt, dass das Land Israel zuerst, vor allen anderen Ländern der Welt erschaffen wurde. Im Lande Israel zu leben – und keineswegs, dort nur begraben zu sein – hat damit schon ewige Seligkeit erreicht. Nach Aussage von Rabbi Jochanan im Traktat Ketuboth gilt: „Jeder, der vier Schritte im Lande Israel macht, der ist sich seines Platzes in der kommenden Welt sicher.“²³

Auffällig ist, dass die Bedeutung des Landes Israel im rabbinischen Schrifttum der späten Antike vor allem dort betont wird, wo es um familienrechtliche Fragen, zumal um – wie man das in juristischer Fachsprache nennen würde – das Aufenthaltsbestimmungsrecht geht. Die Mischna unterscheidet für das Eherecht zwischen drei Regionen – Judäa, Transjordanien und Galiläa sowie zwischen Groß- und Mittelstädten und erörtert penibel, wozu ein Ehemann seine Frau zwingen darf, wohin sie also ggf. mit ihm zu ziehen hat, wenn er eine Ortsveränderung wünscht.²⁴ Insbesondere befasst sich die Mischna in diesem Kontext mit den Ansprüchen von Familien-, von Hausvätern, Angehörige ihres Haushalts, auch Sklaven, zum Umzug zu zwingen:

„Man kann jeden zwingen, mit ihm nach dem Israellande zu ziehen, niemand aber fortzuziehen; man kann jeden zwingen, mit ihm nach Jerusalem zu ziehen, niemand aber fortzuziehen, einerlei ob Männer oder Frauen. Wer eine Frau im Israellande geheiratet hat und sich von ihr im Israellande scheiden lässt, zahle sie in israeländischem Geld aus: Wer eine Frau im Israellande geheiratet hat und sich von ihr in Kappadokien scheiden lässt, zahle sie in israeländischem Gelde aus; R. Simon b. Gamliel sagt, er zahle sie in kappadokischem Gelde aus; wer eine Frau in Kappadokien geheiratet hat und sich von ihr in Kappadokien scheiden lässt, zahle sie in kappadokischem Geld aus.“²⁵

In weiteren Ergänzungen dieses Trakats in Mischna und Tosefta wird festgelegt, dass Ehepartner, gleichgültig ob Mann oder Frau, bei widerstrebenden Aufenthaltswünschen in jedem Fall gezwungen werden sollen, entweder mit dem Ehepartner ins Land Israel zu ziehen oder es nicht zu verlassen.²⁶

Diese zivilrechtlichen Klauseln werden in der Gemara, ihrer erbaulichen und oft narrativen Kommentierung durch die Rabbinen theologisch vereindeutigt, etwa wenn den Rabbinen insgesamt eine grundsätzliche Option zugunsten der Heiligkeit des Landes Israel zugeschrieben wird, eine Option, die auf der Materialität des heiligen Bodens beharrt, aber gerade das, was der nationalreligiöse Zionismus oder gar der Siedlerfundamentalismus etwa siebzehnhundert Jahre später anstrebten, nicht zur Folge hat:

²³ bKet 111a.

²⁴ bKet 110a.

²⁵ bKet 110 b.

²⁶ Vgl. *Oberhänsli-Widmer*, 170.

„Die Rabbanan lehrten: Man wohne stets im Israellande, selbst in einer Stadt, die in der Mehrzahl aus Nichtjuden besteht, und wohne nicht außerhalb des Landes, selbst in einer Stadt, die in der Mehrzahl aus Israeliten besteht. Wer nämlich im Israel-lande wohnt, dem ist es so, als habe er einen Gott, und wer außerhalb des Landes wohnt, dem ist es so, als habe er keinen Gott.“²⁷

Freilich bildeten sich auch und gerade in rabbinischer Zeit andere Vorstellungen aus, Vorstellungen, die in gewisser Weise auf Stellungnahmen in der Zeit des babylonischen Exils zurückreichen, etwa die des Propheten Jeremia, der aus Jerusalem an die Verbannten schrieb und Gottes Worte so wiedergab: „Und strebt nach dem Wohl der Stadt, dahin ich euch fortgeführt habe und betet für sie zu dem Ewigen, denn mit ihrem Wohl wird auch euch wohl sein.“²⁸ In dieser Tradition stehen eine Reihe babylonisch-rabbinischer Äußerungen, so etwa, wenn Rav Jehuda gesagt haben soll „wer aus Babylonien nach dem Israellande hinaufzieht, übertrete ein Gebot, denn es heißt: *nach Babel sollen sie gebracht werden und daselbst bleiben, bis zum Tage, da ich ihrer gedenke, spricht der Herr*“.²⁹

Derselbe Rav Jehuda postulierte nicht nur, dass es verboten sei, aus dem Land Israel nach Babylonien zu ziehen, sondern auch, dass es verboten sei, aus Babylonien in andere Länder zu ziehen.³⁰ Mehr noch: Rabbi Jehuda sagte auch: „Wenn jemand aus Babylonien wohnt, so ist es ebenso, als würde er im Israellande wohnen, denn es heißt: *O Zion, rette dich, Tochter Babylonien's*.“ (Zach 2,11), während ein anderer Rabbi behauptete, dass Babylonien von den leidvollen Wehen des Messias verschont bleiben werde.³¹ Es war wiederum Rabbi Jehuda, der für die messianische Zeit vor allem eine Zerstörung Galiläas prognostizierte.³² Im Jerusalemer Talmud wird gar das Verbot Rabbi Jehudas für seinen Schüler Rav Seiri tradiert, ins Land Israel zu ziehen: „Jeder, der aus Babylonien nach dem Land Israel zieht, vergeht sich an einem positiven Gebot, da geschrieben steht: *Sie sollen nach Babel geführt werden und dort bleiben*.“ (Jer 27,22) Tatsächlich sind rabbinische Stimmen überliefert, die eine besondere Reinheit der Judenheit Babyloniens sogar im Vergleich zur Judenheit Palästinas behaupteten, während abwägende Rabbinen eine realistische Sicht auf das Verhältnis von Land Israel und babylonischer Diaspora befürworteten. So wird im Jerusalemer Talmud R. Nahman im Namen von R. Manna zitiert:

²⁷ bKet 110b.

²⁸ Jer 29,7.

²⁹ bKet 111a.

³⁰ bKet 111a.

³¹ A. a. O.

³² bSyn 97a.

„Die Welt kann nicht bestehen, wenn in ihr nicht mindestens dreißig Gerechte leben. Manchmal lebt die Mehrzahl davon in Babylonien und eine Minderzahl im Lande Israels; manchmal die Mehrzahl im Lande Israels und die Minderheit in Babylonien. Es ist ein gutes Zeichen für die Welt, wenn die Mehrzahl im Lande Israels wohnt.“³³

Deutet man die entsprechenden Texte der Mischna sowie die in der Gemara überlieferten Aussagen zur Bedeutung des Landes im Blick auf die reale Lebenssituation der im dritten Jahrhundert in Galiläa bzw. persischen Babylonien lebenden Juden politisch, so wird vor allem eine Theologie der Selbstbehauptung der jeweiligen Gemeinschaften deutlich: für beide Zentren galt es vor allem, Abwanderung zu verhindern und evtl. sogar Zuwanderung zu ermöglichen. Für die Autoren und Tradenten dieser Auffassung aber galt eines mit Gewissheit nicht, dass sie die Sicherung ihres jeweiligen Aufenthalts von der Übernahme der Gewalt im Staate abhängig machten – nach den Erfahrungen des zelotischen Aufstandes, der zur Zerstörung des Tempels führte, nach dem Scheitern des sog. von Traian blutig niedergeschlagenen Quietus Aufstandes in Anrainern und Inseln des östlichen Mittelmeers,³⁴ war den Rabbinen sowohl in Galiläa als auch in Babylon klar, dass das messianische Streben nach Eigenstaatlichkeit nur ins Verderben führen kann. Umso ironischer wirkt es, dass ausgerechnet Hadrian, der Bar Kochba besiegte, den Juden den Zugang nach Jerusalem verbot und die Provinz Judäa in „Palästina“ umbenannte, in einigen rabbinischen Quellen ausgesprochen wohlwollend dargestellt wird. Ob sich dahinter eine inverse Eschatologie verbirgt, wie Peter Schäfer meint³⁵ oder nicht doch die Genugtuung darüber, dass die zelotischen Abenteuer aller Art beendet wurden, wäre noch näher zu erforschen.

4. Politische Theologie

Die erörterten Passagen rabbinischer Literatur zur Heiligkeit des Landes Israel entstanden in der späten Antike, im Zeitalter der Kirchenväter im Rahmen einer religiösen Gemeinschaft, die im Rahmen großer Imperien ihre Fortdauer zu garantieren hatte und die Erfahrung blutigst gescheiterter Eigenstaatlichkeit hinter sich hatte. So war eine politische Antwort auf die Frage zu finden, welchem Normensystem die grundsätzliche Loyalität auch der Juden, die alle Mal den Weisungen der Tora zu willfahren hat-

³² Zitiert nach Avi-Yonah, vgl. FN 14, 124.

³⁴ Vgl. Peter Schäfer, a. a. O., 155 f.

³⁵ Peter Schäfer: Der Bar Kochba-Aufstand, Tübingen 1981, 237–244, bes. 244.

ten, gelten sollte, auch und gerade dann, wenn es zu möglichen Kollisionen zwischen den Ansprüchen des imperialen römischen oder persischen Staates und den Weisungen der Tora kommen sollte.

Während das politisch siegreiche Christentum spätestens seit Augustinus eine politische Theologie schon alleine deshalb entwickelt hat und auch entwickeln musste, da es – jedenfalls im römischen Westen und, bis 1453 auch im byzantinischen Osten – in gewisser Weise immer mit an der Macht gewesen ist, waren solche Überlegungen im diasporischen Judentum – wie oben gezeigt – in aller Regel, wenn überhaupt, hypothetischer Art. Das konnte und musste sich erst ändern, als das Judentum im späten 19. Jahrhundert mit der in sich vielfältigen zionistischen Bewegung ebenfalls in das nationalstaatliche Zeitalter eintrat. Damit stellten sich nun die üblichen, mit Nationalstaatsgründungen verbundenen Fragen: nach Ort und Grenzen des Territoriums, der ethnischen Identität der vorgesehenen Nationalstaatsbevölkerung, ihrer Sprache und nicht zuletzt ihrer Herrschafts- und Regierungsform. Nachdem Ende des 19. Jahrhunderts die zionistische Bewegung mehrheitlich Theodor Herzls eher flexible, auf beliebige Territorien setzende Konzeption zurückgewiesen und sich auf ein Territorium am ungefähren Ort der in der Hebräischen Bibel benannten Königreiche Israel und Juda festgelegt hatte, war eine auch biblisch/rabbinisch/theologische Rückbesinnung auf die Bedeutung von „Eretz Israel“ unabweisbar geworden. Jedoch gilt für die erneuerte politische Theologie des Landes ebenso wie für die unterschiedlichen, zum Teil kontroversen politischen Theologien im Bereich des Christentums, dass sie stets Ausdruck ihrer Zeit sind, grob gesagt der ganz unterschiedlichen Verhältnisse in imperialer Antike, feudalem Mittelalter und kapitalistisch-nationalstaatlicher Neuzeit – vor und nach der Französischen Revolution.

Derzeit jedenfalls ist im Zuge der Globalisierung mit all ihren rechtlichen, ökologischen und ökonomischen Aspekten und Problemen ein deutliches Veralten des nationalstaatlichen Paradigmas zu beobachten, was nicht bedeuten muss, dass es nicht noch auf weitere, nicht genau absehbare Zeit einzelne klassische Nationalstaaten geben wird, auch wenn deren Prinzip weltgeschichtlich abgelaufen sein dürfte. In dieser Situation könnte eine politische Theologie des Judentums, die im Gegensatz zum klassisch nationalstaatlich-religiösen Zionismus zwar die Heiligkeit des Landes bejaht, sie aber nicht mehr mit dem Gedanken einer souveränen Herrschaft verbindet und eine politische Theologie der Diaspora, wie sie in griechisch-römischer Antike bzw. persischer Spätantike entwickelt wurde, neue Anregungspotentiale für ein Selbstverständnis jüdischer Gemeinschaften in der globalisierten Welt liefern.