

# Israelis und Christen als Zeitgenossen



Barbara U. Meyer<sup>1</sup>

Gibt es einen Zusammenhang zwischen der christlichen Wahrnehmung Israels und einer israelischen Wahrnehmung des Christentums? Zunächst handelt es sich um zwei grundverschiedene Phänomene. Die christliche Wahrnehmung der israelischen Zivilgesellschaft und des israelischen Staates stellt einen besonderen Aspekt des christlich-jüdischen Verhältnisses dar. Dabei gibt es in der christlichen Haltung gegenüber dem modernen Israel große Unterschiede zwischen europäischen und amerikanischen Christen, vor allem aber zwischen biblizistisch-fundamentalistisch geprägten Gläubigen und Mitgliedern der traditionellen Kirchen. Synoden, Kirchenleitungen und der Vatikan haben sich in den letzten Jahrzehnten nicht nur zur Lage und Politik, sondern auch zur Bedeutung der Existenz des israelischen Staates zu Wort gemeldet. Die israelische Wahrnehmung des Christentums ist hingegen selten explizit und daher nicht ohne weiteres festzustellen, auch schwer messbar. Eine Einschätzung ist auf Beobachtungen des öffentlichen Lebens in Israel, und damit auf die schwierige Interpretation von Nicht-Wahrnehmung angewiesen. Nur die Curricula israelischer Schulen und Lehrangebote der Universitäten geben nähere Auskunft über das Interesse, Wissen über diese Religion zu vermitteln.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Dr. Barbara U. Meyer lehrt an der Universität in Tel Aviv. Davor war sie Dozentin an der Privatuniversität IDC Herzliya, am Hebrew Union College und an der Hebräischen Universität Jerusalem.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu *Barbara U. Meyer*: Die Lehre des Christentums im jüdischen Staat, in: Begnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum (2009/2), 2–9 (Online: [www.compass-infodienst.de](http://www.compass-infodienst.de); Text 101).

An einem Punkt jedoch überschneiden sich die christliche Wahrnehmung Israels und die israelische Wahrnehmung des Christentums: In beiden Fällen stellt die aktuelle Gegenwart des Anderen die größte Herausforderung dar. Israelis haben kritische und auch innovative Zugänge zur Vergangenheit des Christentums entwickelt, und für Christen ist das Volk Israel Teil ihrer eigenen Geschichte. Doch welchen Platz kann der jeweils Andere in der Gegenwart einnehmen?

Seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts versuchen zahlreiche Theologen und Theologinnen die christliche Wahrnehmung des Judentums zu verändern. Die Schwerpunktsetzungen dieser Theologien, die sich einer Heilung<sup>3</sup> der jüdisch-christlichen Beziehung verpflichtet wissen, sind allerdings sehr unterschiedlich. Wie kann christlicher Antijudaismus nachhaltig vermieden werden? Und wie konstituiert sich ein Christentum, das sich nicht als Fortsetzung und Korrektur des Judentums versteht?

Besonders in Deutschland wurden jahrzehntelang die Gemeinsamkeiten von Judentum und Christentum betont: der eine Gott, die gemeinsame Schrift, geteilte Erinnerungen und Hoffnungen.<sup>4</sup> In den USA wurde vor allem die Substitutionstheologie („supersessionism“) für den Antijudaismus verantwortlich gemacht.<sup>5</sup> Weltweit wurde und wird das Judesein Jesu als Brücke zwischen Christentum und Judentum betont.<sup>6</sup> Erst seit den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts haben christliche Theologen unter dem Einfluss des Philosophen Emmanuel Levinas begonnen, die Andersheit des Anderen als spirituellen Wert zu erkennen.<sup>7</sup> Die christliche Formulierung eines affirmativen Verhältnisses zum Judentum steht seither vor einer weiteren Herausforderung.

<sup>3</sup> Oft wird hier der ursprünglich kabbalistische Begriff des Tikkun gebraucht.

<sup>4</sup> Ein zentrales Beispiel dafür ist der Synodalbeschluss von 1980 der Evangelischen Kirche im Rheinland. (Vgl. V. Haarmann, i. d. H., 196 ff.)

<sup>5</sup> Die Diskussion wird dort unter dem kritischen Begriff des „supersessionism“ geführt. Vgl. bes. *Christopher Leighton*: Christian Theology After the Shoah, in: *Tikva Frymer-Kensky/David Novak/David Fox Sandmel/Michael A. Signer* (Hgg.): *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colorado: Westview Press 2000, 36–48.

<sup>6</sup> Die eigentliche Begründung dafür, dass das Bekenntnis zum jüdischen Jesus tatsächlich den Antijudaismus verhindert, wird allerdings nur selten formuliert. Vgl. dazu *Barbara U. Meyer*: The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, in: *Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary C. Boys, Hans Hermann Henrix and Jesper Svartvik* (Hgg.): *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships*, Grand Rapids, Michigan 2011, 144–156.

<sup>7</sup> Vgl. besonders *Philipp Cunningham*: Judaism as the Sacrament of Otherness, website JC relations, [www.jcrelations.net/Judaism\\_as\\_\\_Sacrament\\_of\\_Otherness.2816.0.html](http://www.jcrelations.net/Judaism_as__Sacrament_of_Otherness.2816.0.html?)? page=4.

In diesem Essay werde ich zeigen, dass das christliche Zeitverständnis eine Schlüsselfunktion in der Entwicklung einer affirmativen christlichen Haltung zum Judentum einnimmt: Antijudaismus, Enterbung und Substitutionstheologie sind in ihrem Kern von der Vorstellung geprägt, das Judentum sei obsolet. Diesen Gedanken eines aktuellen Christentums, das ein überkommenes Judentum ablöst, hat die amerikanische Theologin Rosemary Radford Ruether bereits 1974, noch vor der Hauptphase christlicher Post-Shoah Theologien, als genozidal analysiert.<sup>8</sup> Das Christentum kann den Antijudaismus nur überwinden, wenn es dem Judentum Gegenwart gibt – diese Auffassung findet heute, zumindest in ihrer theoretischen Form, in katholischer und evangelischer (nicht-fundamentalistischer) Theologie weite Zustimmung.

### *Historisch-kritisch und gegenwartsbewusst*

In den verschiedenen akademischen Disziplinen, die von der grundlegenden Veränderung der christlichen Haltung zum Judentum betroffen sind, wird diese Grundeinsicht auch in der Forschung bestätigt. Sowohl die historische Jesusforschung als auch die christologische Reflexion ihrer Ergebnisse, die historisch-kritische Exegese der paulinischen Briefe und die Hermeneutik des Alten Testaments stehen im Zentrum dieser Neupositionierung.

In der kritischen Revision all dieser Disziplinen ist die Wahrnehmung der Zeit und der verschiedenen zeitlichen Perspektiven entscheidend. David Flusser konnte zeigen, dass sich Jesus innerhalb des halachischen Diskurses seiner Zeit bewegte.<sup>9</sup> Die Tendenz, ihn in Spannung zum jüdischen Gesetz z. B. zur Shabbatgesetzgebung darzustellen, kennzeichnet eine spätere Tendenz der Evangelienredaktion. Bei der Idee eines gesetzesfeindlichen Jesus handelt es sich um einen Anachronismus. Auch die antinomistische Exegese der paulinischen Briefe wird in der neutestamentlichen Forschung zunehmend als antijudaistische Projektion angesehen.<sup>10</sup> Der Rö-

<sup>8</sup> Rosemary Radford Ruether: *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974, 258.

<sup>9</sup> Vgl. David Flusser: *Jesus*, The Hebrew University Magnes Press: Jerusalem 32001.

<sup>10</sup> Vgl. Lloyd Gaston: *Legicide and the Problem of the Christian Old Testament*, siehe: [www.jcrelations.net/Legicide.2192.0.html?L=3](http://www.jcrelations.net/Legicide.2192.0.html?L=3).

merbrief ist die Quelle und zugleich die beste theologische Belegstelle für eine Anerkennung der Gegenwärtigkeit der Erwählung: Sie *sind* Israeliten (Römer 9, 4).

Auch die Einsicht, dass vor allem die Christologie einer Zeitenwende bedarf, ist Rosemary Radford Ruether zu verdanken. Sie identifizierte das Phänomen einer Zeitverschiebung in der christlichen Tradition als potentiell antijüdisch und bezeichnete die Problematik als Historisierung des Eschatologischen. Damit kritisierte sie die sekundäre christliche Tradition, in der Glaubensinhalte der Endzeit, wie die Erlösung, als bereits geschehene Fakten dargestellt werden.<sup>11</sup>

Vierzig Jahre nach dem Erscheinen von Ruether's einschlägiger Analyse findet die Kritik der Substitutionstheologie Zustimmung nicht nur unter Theologen und Theologinnen, deren Referenzrahmen der jüdisch-christliche Dialog ist.

Demgegenüber wird die Frage, *wie* dem Anderen Raum zu geben ist und wie die Anerkennung des Judentums in der christlichen Theologie Ausdruck finden soll, weiterhin hoch kontrovers diskutiert. Auch bei den auf diese Thematik spezialisierten Theologinnen und Theologen ist eher ein fortgesetzter Diskurs als eine bereits festgelegte Position zu beobachten.<sup>12</sup>

Dass für eine tragfähige Anerkennung des Judentums die Wahrnehmung jüdischen Lebens in der Gegenwart essentiell ist, lässt sich als Konsens dieser so unterschiedlich formulierten christlichen Theologien festhalten.

Dennoch haben nur wenige nicht-fundamentalistische Theologen den Versuch unternommen, die theologische Bedeutung jüdischer Existenz in der heutigen israelischen Gesellschaft zu thematisieren. Für diese theologische Lücke gibt es mannigfache Gründe wie vor allem die berechtigte Sorge, sich einer religiösen Rechtfertigung eines Staates anzunähern. Letztlich haben jedoch die kritisch denkenden Theologen und Theologinnen mit ihrer Scheu, diese zentrale Existenzform jüdischen Lebens seit 1948 christlich-theologisch zu reflektieren, dieses Feld den Gegnern des jüdischen Staates und den christlichen Fundamentalisten überlassen.

<sup>11</sup> Vgl. Rosemary Radford Ruether: Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974.

<sup>12</sup> Aus der Fülle der Literatur sei hier exemplarisch eine aktuelle Aufsatzsammlung zur Christologie genannt: Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary C. Boys, Hans Hermann Henrix and Jesper Svartvik (Hgg.): Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships, Grand Rapids, Michigan 2011.

Ein seltenes und herausragendes Beispiel für die theologische Reflexion jüdischen Lebens im Staat Israel gibt der amerikanische Theologe Paul van Buren. Weder das Land noch der Staat stehen im Mittelpunkt seiner Überlegungen, obschon er beide in seine Theologie einbezieht. Vielmehr reflektiert van Buren die vielfache Gestalt jüdischen Lebens heute, zu denen sowohl die Option der Diaspora als auch der israelischen Staatsbürgerschaft gehören. Dementsprechend geht es ihm weniger um die Frage einer theologischen Bedeutung des Staates oder des Landes, noch versucht er, die Gültigkeit der biblischen Landverheißungen zu beurteilen. Ihn interessiert vielmehr die besondere Verantwortung, die die neu-alte Situation jüdischer Souveränität mit sich bringt.

Van Buren führt diese Diskussionen vor allem im zweiten Band seiner Trilogie, die den programmatischen Titel „Theologie der jüdisch-christlichen Wirklichkeit“<sup>13</sup> trägt (*A Christian Theology of the People Israel*).

Ein Beispiel für dieses Interesse an der neugewonnenen Verantwortung ist seine Rede vom „landed life“, ein ungewöhnlicher Ausdruck für eben diese Situation politischer Autonomie und Macht. Jenseits der Alternativen einer Idealisierung oder Verharmlosung der politischen Probleme, steht der Ausdruck „landed life“ für die Ambivalenz, die eine nationale Heimstätte in Palästina mit sich bringt.

Anstatt die politische Tragfähigkeit biblischer Aussagen für das zionistische Projekt christlich zu werten, nimmt van Buren Anteil an der jüdischen Selbstreflexion, die ein breites Spektrum jüdischer Denker in Israel und den USA verbindet. Für diese Rabbiner und Philosophen stellt die jüdische Souveränität sowohl eine politische als auch eine halachische, ethische und theologische Herausforderung dar.<sup>14</sup> Christliche Theologie, die hier vor allem ihr eigenes Urteil hinsichtlich des Landes und des Staates fällt, steht in der Gefahr, den spannungsvollen innerjüdischen Diskurs nicht wahrzunehmen. Wie auch in anderen Bereichen jüdischer Denktradition, ist es aber gerade die Diskussion selbst, die eine weltliche Frage zu einer jüdischen Thematik macht.

<sup>13</sup> Paul van Buren: *A Theology of the Jewish Christian Reality*, Vol II: *A Theology of the People Israel*, New York 1983.

<sup>14</sup> Vgl. Michael Walzer, Menachem Lorbeerbaum et. al: *The Jewish Political Tradition*, Yale University 2001.

Van Buren sieht es als seine christlich-theologische Aufgabe an, dieser Diskussion zuzuhören. Vor allem aber befähigt ihn das Interesse an jüdischer Souveränität, ein tieferes Verständnis für die amerikanisch-jüdische Post-Shoah Philosophie zu gewinnen.

### *Staatsgründung und Bundesgeschichte*

Für Emil Fackenheim, den Begründer der ursprünglich so genannten „Holocaust-Theologie“<sup>15</sup>, aber auch für den weniger bekannten modernen orthodoxen Rabbiner Irving Greenberg, ist diese Souveränität auch Gegenstand philosophischer Reflexion. Die beiden sehr unterschiedlichen Philosophen messen dem neuen Kapitel jüdischer Staatlichkeit auch theologische Bedeutung zu. Ihre theologischen Interpretationen sind dabei klar zu unterscheiden von einer Theologisierung oder theologischen Rechtfertigung des jüdischen Staates. Emil Fackenheim hat, in bemerkenswert christlicher Sprache, die Wahrnehmung der israelischen Staatsgründung nach der Shoah als „Auferstehung der Hoffnung“ beschrieben. Dies ist keine theologische Qualifizierung eines jüdischen Staates, sondern eine Aussage über die Wirkung der neugewonnenen Souveränität auf die jüdischen Staatsbürger. Die mit der Staatsgründung verbundene Hoffnung hat eine spirituelle Dimension und verdient, theologisch reflektiert zu werden. Eine solche Reflexion ist keineswegs an ein beschönigendes Narrativ des Unabhängigkeitskrieges von 1948 und den Vertreibungen von Palästinensern gebunden. Fackenheim konnte die Forschungsergebnisse der israelischen Neuen Historiker nicht mehr rezipieren, und sie hätten seine politische Einstellung nicht mehr verändert. Es besteht aber keineswegs ein grundlegender Widerspruch zwischen einer positiven Haltung zur Staatsgründung Israels und einer kritischen historischen Sicht auf die Ereignisse von 1948. Es ist genau dieser Mangel der Wahrnehmung innerjüdischer Diskurse, der christliche Theologen heute veranlasst, zum Thema jüdischer Souveränität zu schweigen oder eine schlichte Bewertung der Staatlichkeit Israels vorzunehmen.

Das Beispiel des originellen New Yorker Denker und Rabbiner Irving Greenberg ist hier noch treffender, da der Zionismus Greenbergs weder nationalistisch noch idealistisch ausgerichtet ist.

<sup>15</sup> Vgl. *Emil L. Fackenheim: To Mend the World. Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, New York 1989.

Greenberg teilt die Geschichte des Gottesbundes Israels in drei Phasen: In einer ersten Phase, der biblischen, ist Gott wortführend, und das Volk Israel lebt nach seinem Gebot und Recht.

Die zweite Phase, die rabbinische, ist von Diskussion und gleichberechtigter Auseinandersetzung geprägt: Gott und seine Bundespartner ringen gemeinsam um die Auslegung der Tora. Nach Gottes Nicht-Handeln in der Shoah hat das Volk Israel die Initiative übernommen und ist nun selbst die treibende Kraft der Bundesbeziehung.<sup>16</sup> In seinem hier nur schemenhaft zusammengefassten Bundesdenken gelingt es Greenberg, der Verlassenheit Israels als Enttäuschung über Gott Ausdruck zu verleihen. Ohne sich einer Gott-ist-tot-Theologie zu verschreiben, vor allem aber ohne jegliche neuaufgelegte Theodizee, stellt diese Theologie die aktuelle Vertrauenskrise in den Mittelpunkt. Die kollektive Verantwortungsübernahme, am Beispiel der Staatsgründung, ist direkt auf den Gottesbund bezogen. Nicht der Staat als solcher erfährt eine theologische Interpretation, sondern der aktuelle Stand der Gottesbeziehung wird mit dem Beispiel der Staatsgründung interpretiert.

Für die christliche Auseinandersetzung mit der Gegenwart Israels ist die Theologie Greenbergs besonders wertvoll, da die Rede vom Bund auch christlich-theologisch anschlussfähig ist.

### *Die Gegenwart des Bundes*

In der dogmatischen Tradition der christlichen Konfession gibt es nicht viele Kategorien, die geeignet sind, eine Würdigung des Judentums theologisch auszudrücken. Mit der Rede vom ungekündigten Bund konnte die ökumenische Theologie eine tragfähige und biblisch fundierte Kategorie finden. In den meisten kirchlichen Erklärungen zur Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses wird der lebendige Bund Israels bekräftigt und zweifelsohne stellt diese Bestätigung eine wichtige Korrektur eines traditionellen theologischen Fehlers dar: Zwar war eine Auflösung des ‚alten‘ Bundes nie Dogma, doch hatte sich diese Mentalität einer christlichen Ablösung des Judentums über Jahrhunderte hinweg in der Theologie festgesetzt.

In den meisten Theologien bleibt diese richtige und notwendige Korrektur der unbiblischen Auffassung allerdings abstrakt: Was bedeutet die

<sup>16</sup> Vgl. Irving Greenberg: *The Third Great Cycle of Jewish History*, in: Steven Katz/Shlomo Biderman/Gershon Greenberg (Hgg.): *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, Oxford University Press 2007.

Gültigkeit und Aktualität des Bundes Israels für das Verhältnis von Juden und Christen?

Eine christlich-theologische Konsequenz dieser Vergegenwärtigung ist offensichtlich: Bei einer Anerkennung der intakten, vollständigen und lebendigen Gottesbeziehung des Anderen ist nicht nur die Praxis, sondern schon der Wunsch, das Gegenüber zu der eigenen religiösen Gemeinschaft zu missionieren, theologisch nicht mehr sinnvoll.

Doch die christliche Anerkennung der Gegenwart des jüdischen Volkes bedeutet für die Kirche mehr als nur einen Rückzug auf sich selbst. Dass christliche Auslegung und Interpretation nicht mehr die Zeit des Judentums definieren, ist ein bedeutsamer Schritt in der Theologiegeschichte, der geistlich noch längst nicht ausgeschöpft ist.

Das christliche Bekenntnis zum ungekündigten Gottesbund Israels ist keineswegs nur eine Bestätigung des Judentums, etwa als exegetische Wiedergutmachung für zwei Jahrtausende Enterbungstheologie. Vielmehr handelt es sich um eine theologische Einsicht mit weitreichenden Konsequenzen. Die Anerkennung der Gegenwart des Israelbundes ist eine theologische Erkenntnis, die zweifach über den traditionellen Definitionsbereich des Christentums hinausgeht: Nicht nur geben Christen die unpaulinische Idee auf, den geistlichen Status Israels festlegen zu können. Sondern die Kirche besinnt sich darauf, dass ihre Zeit in Gottes Händen steht. Zugleich erinnert sich die Kirche daran, dass nicht sie die Beziehungen Gottes definiert. Dass sie hingegen selbst vom Bundesverhalten Gottes bestimmt ist, hat christliche Theologie bisher nur ansatzweise zu denken begonnen: Das christliche Bekenntnis zum ungekündigten Bund Israels bedeutet, dass Gott nicht nur geschichtlich von seinem ersten Bundespartner geprägt ist. Es bedeutet vielmehr, dass der Gott der Christen gegenwärtig und fortwährend von Nicht-Christen bestimmt wird.

Es geht also in der christlichen Beziehung zum Judentum nicht nur um eine affirmative Einstellung zum Judentum, sondern darum, Gott selbst gegenwärtig und in Zukunft von dem Anderen bestimmt sein zu lassen.

Während diese theologische Konsequenz des Bekenntnisses zum ungekündigten Bund in Bezug auf das ‚Judentum‘ zustimmungsfähig sein mag, scheuen sich Christen, hier von ‚Israelis‘ zu sprechen. Dafür gibt es mehrere gute Gründe, wie die Vorsicht, Theologie und Politik zu vermischen, eine bestimmte nationale Identität zu theologisieren, sowie auch die Diskrepanz zwischen der säkularen israelischen Gesellschaft und religiöser Deutung.

Dennoch müssen sich christliche Theologen und Theologinnen kritisch anfragen lassen, ob sich hinter dieser zunächst berechtigten Zurückhaltung nicht auch dieselbe alte Gewohnheit verbirgt, das jüdische Volk in

die Vergangenheit abzuschieben – eine Tendenz, die mit der Rede von jüdischen „Israelis“ aufgebrochen würde.

Doch wenn die Kirchen es ernst meinen mit ihrer Affirmation des ungekündigten Bundes Israels, dann bedeutet das, dass alle, die sich heute zum jüdischen Volk zählen, in theologischer Perspektive zu diesem Bund gehören. Die Bundeszugehörigkeit und die israelische Staatsbürgerschaft beschreiben zunächst zwei grundverschiedene Gemeinschaftsgrößen und es geht hier nur um eine selbstkritische christliche Wahrnehmung des jüdischen Anderen. In der affirmativen christlichen Hermeneutik des Judentums umfasst der ungekündigte Gottesbund säkulare und religiöse Israelis gleichermaßen. Der Sinn dieser theologischen Aussage ist nicht eine Intervention in die Selbstbestimmung eines atheistischen Israeli, sondern eine Korrektur der christlichen Anmaßung die jüdische Gottesbeziehung definieren zu wollen und Gottes Urteil über das Volk Israel zu sprechen. Tatsächlich betonen sowohl Emil Fackenheim als auch der modern-orthodoxe Rabbiner Irving Greenberg, dass die Kategorien ‚religiös‘ und ‚säkular‘ nach der Shoah theologisch nicht ausschlaggebend sind: Jüdische Existenz ist als solche Zeugnis Gottes.<sup>17</sup>

Das christliche Bekenntnis zum Bund Israels, und damit auch der Juden, die im modernen Staat Israel leben, zielt nicht auf eine erneute Festlegung des Anderen auf eine bestimmte Identität, die jeder und jede in Israel für sich selbst zu formulieren weiß. Vielmehr geht es um die Anerkennung einer Kontinuität bei Gott, die sich dem menschlichen Urteil entzieht, dem christlichen Zeugnis für den Anderen aber dank Paulus vertraut und damit auch anvertraut ist.

Die Befürchtung von Theologen und Theologinnen, sich mit Bundesaussagen zum heutigen jüdischen Volk in Israel in das ungemütliche Terrain des Nahostkonfliktes zu begeben, ist nachvollziehbar. Dennoch hat die Vermeidung einer theologischen Reflexion der Kontinuität des Volkes Israel dazu geführt, dass die Interpretation der Gegenwart Israels heute von christlichen Fundamentalisten (und Antisemiten) dominiert wird.

### *Israelis und Christen*

Zweifelsohne stellen die christlichen Fundamentalisten, die den Staat Israel und die Siedlungsbewegung in den 1967 eroberten Gebieten enthusiastisch unterstützen, die deutlichste christliche Stimme für Israelis dar.

<sup>17</sup> Vgl. *Emil Fackenheim: The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978, 53.

Ihre Versammlungen und Kundgebungen sind lauter als die vatikanischen Konzilsentscheidungen. Dass die katholische Kirche aus theologischen Gründen jeglicher organisierter Judenmission entsagt hat, wird in der israelischen Gesellschaft kaum wahrgenommen. Die protestantischen Fundamentalisten hingegen verbinden ihre Begeisterung für Israel mit dem Wunsch der Bekehrung aller Juden zu Jesus Christus. Wieviel Zeit dieser Prozess in Anspruch nehmen kann, variiert bei den sehr unterschiedlichen Gruppen, die oft als christliche Zionisten zusammengefasst werden: Das Spektrum reicht von aktiver Missionstätigkeit unter Juden bis zu endzeitlicher ‚Hoffnung‘ für die ‚Rettung‘ Israels.<sup>18</sup> Doch ob die Fürsprecher der christlichen Judenmission auf die unmittelbare oder eine endzeitliche Zukunft setzen, ob sie praktisch oder nur theoretisch das Ideal der Judenbekehrung aufrechterhalten – eines ist ihnen gemeinsam: Ihre bevorzugte Zeitform für das Judentum ist die Vergangenheit. Heilszeit ist für Judenmissionare immer die Zeit, in der das Judentum zur Vergangenheit gehört. Ob diese Vergangenheit zur fernen oder zur endzeitlichen Zukunft gehört – christliche Judenmissionare sind nicht in der Lage, die Gegenwart Israels als gottbestimmte Zeit anzuerkennen. Vielmehr weiten sie ihre Definitionsmacht über die erste Bundesbeziehung Gottes in die endzeitliche Zukunft aus. Darin besteht der Hochmut christlicher Judenmission – praktisch tätiger sowie theoretisch sympathisierender – gegenüber Gott selbst.

Israelische Politiker, vor allem des rechtsnationalen Spektrums, blicken großzügig über diese unterschwellige Ablehnung des Judentums hinweg, manche lassen sich gar von den christlichen Israel-Nationalisten feiern. Doch diese bizarre Koalition entbindet Christen, die der wahrhaftigen jüdisch-christlichen Versöhnung verpflichtet sind, nicht von ihrer Verantwortung einen alternativen Diskurs zu entwickeln, der auf Friedensverhandlungen ausgerichtet ist.

### *Die Gegenwart des Anderen und die eigene Gegenwart*

Nicht zufällig konstatiert Paul van Buren in seiner innovativen Theologie der jüdisch-christlichen Wirklichkeit das Präsens als die erste Zeitform der Christologie.<sup>19</sup> Gemeinhin haben Christen die Tendenz, neben der Präsenz des Anderen auch die eigene Gegenwart in den Schatten zu stellen –

<sup>18</sup> Vgl. *Shalom Goldman: Zeal for Zion. Christians, Jews, & the Idea of the Promised Land*, Chapel Hill 2009.

<sup>19</sup> *Paul van Buren: Christ in Context*, San Francisco 1988, 18.

entweder mit dem oben beschriebenen Phänomen der Historisierung des Eschatologischen, in dem die endzeitlich verheißene Allversöhnung als bereits geschehen behauptet wird, oder aber mit einem eschatologisierten Triumph über das Judentum wie in der judenmissionarischen Ambition. In beiden Zeitverschiebungen entbehrt die Gegenwart der Fülle des göttlichen Segens. Dies mag ein Hinweis darauf sein, dass eine erfüllte christliche Gegenwart nicht mit einer Verdrängung der Anderen in Einklang zu bringen ist.

### *Der Kairos der palästinensischen Christen*

Im christlich-israelischen Beziehungsgeflecht gibt es auch Christen, die unter der Nichtachtung ihrer Präsenz leiden: die palästinensischen Christen.

Im Dezember 2009 veröffentlichte eine ökumenische Gruppe palästinensischer Theologen eine christlich-theologische Stellungnahme zu ihrer damaligen politischen Situation – fast zwei Jahre vor dem palästinensischen Antrag auf UN-Mitgliedschaft.<sup>20</sup> Dieses Dokument mit dem Titel ‚Kairos‘ ist vor allem an ‚westliche‘ Christen gerichtet und nicht in erster Linie für Israelis verfasst – auf der Internetseite dieser Initiative finden sich Übersetzungen des Dokuments in viele Sprachen, jedoch nicht ins Hebräische. Seit der Veröffentlichung wird ‚Kairos‘ besonders in Deutschland aber auch in anderen europäischen Ländern intensiv diskutiert. Zwei Aspekte sind bei der reichen und vielfältigen Rezeption des Dokumentes bisher zu kurz gekommen:

In ihrem Dokument beziehen sich die palästinensischen Theologen auf das Alte Testament als ersten Teil ihrer Bibel und zitieren die Propheten, speziell Jesaja, Jeremia und die Psalmen als ihre eigenen Textzeugen. Das ist grundsätzlich kein erwähnenswertes Faktum für einen christlichen Text, im Kontext des Nahostkonfliktes jedoch zeigt sich hier eine bedeutungsvolle Veränderung: Nach jahrzehntelanger Entfremdung von der Hebräischen Bibel, die als fremd-okkupiert empfunden wurde, sind palästinensische Pastoren, Priester und Professoren zum Alten Testament als dem auch ihnen heiligen Text zurückgekehrt. Nicht alle emotionalen und sprachlichen Probleme einer palästinensischen Hermeneutik des Alten Testaments – wie z. B. die alttestamentlichen Ortsnamen, die häufig neuen

<sup>20</sup> Website „Kairos“: [www.kairos-palestine.ps/?q=content/document](http://www.kairos-palestine.ps/?q=content/document).

Siedlungen als Namen dienen – sind damit gelöst.<sup>21</sup> Doch mit der Wiederbewohnung der Geschichte wird das Alte Testament auch in den palästinensischen Christen präsent: Die Enteigneten und Vertriebenen gewinnen Gegenwart, denn es ist auch ihre Geschichte. Die Stilllegung der Hebräischen Bibel hingegen führt zum Markionismus und damit zum Exodus aus dem Christentum.

Der zweite bedeutungsvolle Aspekt dieses Dokumentes ist sein Titel. Zweifelsohne steht die Frage des Landes mit allen historischen und rechtlichen Aspekten im Mittelpunkt der israelisch-palästinensischen Verhandlungen. Mit der Wahl der Zeitkategorie „Kairos“ wird hier ein interessanter Aspekt gesetzt. Palästinensische Christen beanspruchen das Gegenwartsbewusstsein westlicher Christen, sie betonen das Momentum ihrer aktuellen Situation mehr als die konkurrierenden historischen Narrative.

### *Christliche und jüdische Zeit*

Eine Revision der Zeitdimensionen ist der Schlüssel für die christliche Anerkennung des Anderen. Besonders in der jüdisch-christlichen Beziehung spielt die Bestätigung der Gegenwart des Anderen eine zentrale Rolle.

In seiner Philosophie des Schabbats hat Abraham Joshua Heschel das Judentum als „Religion der Zeit“ charakterisiert.<sup>22</sup> Ohne den Schabbat zu idealisieren – es handelt sich um eine halachische Ordnung – entwickelt Heschel eine Philosophie der Heiligung der Zeit.<sup>23</sup> Die Heiligung der Zeit bietet eine Alternative zur Heiligung des Raumes, auch wenn sie ihr nicht direkt entgegengesetzt ist. Während die Kategorie des Raumes mit Konkurrenz und Selbstbehauptung verbunden ist, lädt Zeit zum Teilen ein: “Through my ownership of space, I am a rival of all other beings, through my living in time, I am a contemporary of all other beings.”<sup>24</sup> Heschel sieht in der Dimension der Zeit eine Möglichkeit des Teilens, eine Alternative zur “There is a realm of time where the goal is not to have but to be, not to own but to give, not to control but to share, not to subdue but to be in ac-

<sup>21</sup> *Jamal Khader* hat wiederholt auf diese Problematik hingewiesen, u. a. in seinem Vortrag in Neve Shalom 2008. (Vgl. seinen Aufsatz i. d. H., 185 ff.)

<sup>22</sup> *Abraham Joshua Heschel: The Sabbath. The Meaning for Modern Man*, New York 1951.

<sup>23</sup> A. a. O., 16.

<sup>24</sup> A. a. O., 99.

<sup>25</sup> A. a. O., 3.

Weder eine Philosophie der Zeit noch eine Theologie der Gegenwart des Anderen enthalten Wundermittel und fertige Rezepte für direkte Verhandlungen zwischen Israelis und Palästinensern. Doch können diese grundlegend theoretischen Ansätze helfen, einen Diskurs zu entwickeln, der die Wahrnehmung des Anderen fördert und seiner Delegitimierung entgegenwirkt.

Eine Theologie der Gleichzeitigkeit wird nicht die Landproblematik lösen. Sie kann aber eine Alternative zur theologischen Sprachlosigkeit bieten, anstatt die Diskussion Fundamentalisten und Extremisten zu überlassen.

Für Christen beginnt die Anerkennung des Anderen mit der Affirmation jüdischer Gegenwart. Von den konzentrischen Kreisen christlicher Anerkennung ist der erste Kreis das Judentum – und von da aus können sich weitere Kreise entwickeln, die sich auf Israelis beziehen, auf nichtjüdische Israelis, den Islam etc. Das kirchengeschichtliche Faktum christlicher Schuldgeschichte gegenüber dem Judentum – die Schuld der Enterbungstheologie betrifft alle Kirchen – schließt nicht aus, dass auch manche Christen ihre Präsenz einklagen müssen, wie der Fall der palästinensischen Christen zeigt.

Die Zeitgenossenschaft von Israelis und Christen beruht nicht auf einer Symmetrie der Identitäten. Eine Gemeinsamkeit zwischen einer jüdischen Philosophie der Zeit und einer christlichen Theologie der Gegenwart des Anderen besteht allein in ihrem grundlegend selbstkritischen Impuls.