

Synodalbeschluss unter Beschuss

Die Rede von einem
„Zeichen der Treue Gottes“
und die Frage nach der Möglichkeit oder
Unmöglichkeit theologischer Aussagen
über den Staat Israel

Volker Haarmann¹



Der im Januar 1980 von der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland gefasste Beschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“² gerät in letzter Zeit wieder zunehmend unter Beschuss. Dabei fokussieren sich die Angriffe häufig auf eine Passage, in der es um die Formulierung von vier Gründen geht, die die Evangelische Kirche im Rheinland nach der Shoa dazu veranlasst haben, „ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk“ gewinnen zu wollen. Als einer dieser Gründe wird die Einsicht benannt, „daß die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes, seine Heimkehr in das Land der Verheißung und auch die Errichtung des Staates Israel Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk sind.“³

1. Kritik an der Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ und der dahinter stehende Ruf nach einem Paradigmenwechsel im christlich-jüdischen Dialog

Vor dem Hintergrund des bis an die Grenze der Hoffnungslosigkeit zugespitzten Nahostkonflikts wurde in jüngster Vergangenheit immer wieder angefragt, inwieweit die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ im Zu-

¹ Dr. Volker Haarmann ist Landespfarrer für den christlich-jüdischen Dialog der Evangelischen Kirche im Rheinland.

² Vgl. *Evangelische Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1985; neu abgedruckt auch in: *Evangelische Kirche im Rheinland: Den rheinischen Synodalbeschluss zum Verhältnis von Christen und Juden weiterdenken – den Gottesdienst erneuern*. Arbeitshilfe, Düsseldorf 2008 [www.ekir.de/christen-juden].

³ Ebd., 97.

sammenhang mit Aussagen über den Staat Israel angemessen sein kann oder nicht. Auslöser für diese mit neuer Intensität gestellte Frage ist sicherlich auch der Appell, den palästinensische Theologen im Dezember 2009 unter der Überschrift „Stunde der Wahrheit“ u. a. an die Kirchen der Welt gerichtet haben. Die Autoren dieses sogenannten „Kairos-Palästina-Dokuments“ mahnen uns, das Leid unserer palästinensischen Geschwister nicht zu vergessen und rufen zur Solidarität.⁴ Mitri Raheb, Mitautor von „Stunde der Wahrheit“ und enger Gesprächspartner auch der Rheinischen Kirche, formulierte unlängst die damit verbundene Erwartung, „dass es höchste Zeit für einen Paradigmenwechsel im christlich-jüdischen Dialog“ sei, wobei die „deutsche[n] Israel-Theologen aus ihrer babylonischen Gefangenschaft befreit“ werden müssten.⁵ – Mit diesem Ruf nach einem „Paradigmenwechsel“ bringt Mitri Raheb etwas auf den Punkt, was offensichtlich auch von mehreren anderen Seiten im vergangenen Jahr in Auseinandersetzungen mit dem Rheinischen Synodalbeschluss (und insbesondere mit der Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“) gefordert wurde. Einige der einschlägigen Stimmen seien hier kurz in Erinnerung gerufen:

Im August 2011 sprach Jochen Vollmer von dem vermeintlichen Ansinnen der Rheinischen Kirche, den Staat Israel „religiös [...] als Zeichen der Treue Gottes zu überhöhen“ und witterte dahinter einen „theologisch fragwürdig[n] Versuch, Schuld zu kompensieren“.⁶ Im September polemi-

⁴ *Naim Stifan Ateek*, u. a., *Die Stunde der Wahrheit. Ein Wort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Mitte des Leidens der Palästinenser und Palästinenserinnen, Betlehem 2009*. Vgl. für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Papier *M. Volkmann*: Das „Kairos-Palästina-Dokument“ palästinensischer Christinnen und Christen. Compass-Infodienst Online-Extra 122, unter: www.compass-infodienst.de. Aus der Vielzahl der Reaktionen ist darüber hinaus besonders zu verweisen auf: *EMOK & Kirchenkonferenz der EKD*: Stellungnahme der Kirchenkonferenz der EKD und des Exekutiv-ausschusses der EMOK. *Die Stunde der Wahrheit (Kairos Palästina)*, Hannover 2010; 2011; *International Council of Christians and Jews*: *Let Us Have Mercy Upon Words. A Plea from the International Council of Christians and Jews to All Who Seek Inter-religious Understanding*, Heppenheim 2010; *Hanna Lehming*: Und es ist doch ein Kairos!, in: *Junge Kirche* 72 (2011), 26–30.

⁵ Vgl. das „Geleitwort“ von Mitri Raheb in: *Mark Braverman*: *Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen*, Gütersloh 2011, 9–10.

⁶ *Jochen Vollmer*: Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker. Der Israel-Palästina-Konflikt und die Befreiung der Theologie, in: *Deutsches Pfarrernblatt* (2011), 404–409, 406. – Vgl. für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Vollmer vor allem *Stefan Meissner*: Vom „Nationalgott Jahwe“ und anderen Mythen. Die Israelvergessenheit 2.0 der neueren protestantischen Theologie. Eine Antwort auf Jochen Vollmer: Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt und aller Völker, in: *Deutsches Pfarrernblatt* (2011), 521–526, und *Friedhelm Pieper*: Altneuer Antijudaismus. Kommentar zu Vollmers Artikel „Vom Nationalgott Jahwe zum Herrn der Welt“ im *Deutschen Pfarrernblatt*, in: *BlickPunkte* (2011), 2–4.

sierte der ehemalige rheinische Superintendent Burkhard Müller in einer Morgenandacht im Radio gegen die Formulierung von 1980 und fragte: „Ist Gottes Treue auch da noch am Werk, wo israelische Siedler unter Berufung auf Gottes Verheißungen der Bibel den Palästinensern ihre Heimat wegstehlen?“⁷ Auch die jüngere Generation meldete sich entsprechend zu Wort, als Sebastian Moll in seinem ebenfalls im September 2011 erschienenen Buch „Jesus war kein Vegetarier“ mit Blick auf die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ im Rheinischen Synodalbeschluss dekretierte: „Ich halte es, gerade im Hinblick auf unsere eigene Geschichte, für gefährlich, politische Erfolge als Zeichen göttlicher Erwählung zu deuten.“⁸

Nicht nur im Umfang, sondern auch der Sache nach sicherlich die massivste Forderung nach einem „Paradigmenwechsel“ stellt dabei das im Gütersloher Verlagshaus im Oktober 2011 in deutscher Übersetzung erschienen Buch des amerikanisch-jüdischen Psychologen Marc Braverman „Verhängnisvolle Scham. Israels Politik und das Schweigen der Christen“ dar.⁹ Im Grunde geht es Braverman um den Vorwurf, Schuldgefühle der Kirchen in Deutschland stünden hinter einer vermeintlich unkritischen Parteinahme für den Staat Israel: Aus einer, wie Braverman unterstellt, versuchten „Wiedergutmachung für den Antisemitismus“¹⁰ heraus hätten die „Christen im Westen“ bei ihrer Annäherung an das Judentum sowohl ein „archaische[s] Gottesbild“ als auch die damit verbundene „gefährliche, anachronistische Ideologie von Landbesitz und Eroberung“ übernommen.¹¹ Hier tritt deutlich zu Tage, dass es bei diesem „Paradigmenwechsel“, der gefordert wird, nicht primär um eine andere Perspektive auf den politischen Konflikt geht. Unter Beschuss steht vielmehr der Kern einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Theologie, wie sie sich beispielsweise in einer Hermeneutik ausdrückt, die Altes und Neues Testament nicht mehr im Sinne von Partikularität vs. Universalität kontrastiert.

⁷ *Burkhard Müller*: Der Allmächtige als Lenker der Weltgeschichte? Morgenandacht. Deutschlandfunk (Gedanken zur Woche), 20.9.2011.

⁸ *Sebastian Moll*: Jesus war kein Vegetarier, Berlin 2011, 86. – Das Buch soll offenbar eine Abrechnung Molls mit sämtlichen seiner Meinung nach der „political correctness“ geschuldeten Topoi der Theologie darstellen, die er nun gerne wieder auf Kurs bringen möchte. Die Kapitel im Einzelnen heißen dementsprechend: „Tiere“, „Frauen“, „Homosexualität“, „Judentum“, „Die Bibel in gerechter Sprache“...

⁹ *Braverman*, Scham. – Vgl. zu Braverman und seinen – in mehrfacher Hinsicht – problematischen Thesen auch meine Rezension i. d. H., 235 f.

¹⁰ Ebd., 33.

¹¹ Ebd., 20.

2. Errichtung und Bestand des Staates Israel als „Zeichen der Treue Gottes“

Angesichts solch vehementer Rufe nach einem „Paradigmenwechsel“ und insbesondere nach einer Korrektur dessen, was die Rheinische Synode 1980 über die „Zeichen der Treue Gottes“ formuliert hat, muss zunächst noch einmal gefragt werden, was im Rheinischen Synodalbeschluss genau gesagt wurde und was nicht. Die Unterstellung einer religiösen Überhöhung und Sakralisierung des Staates Israel wird sich dabei jedenfalls als haltlos herausstellen. Insbesondere zwei Aspekte werden nämlich m. E. auf Seiten der Kritiker häufig übersehen:

Erstens: Die Formulierung im Synodalbeschluss sagt ausdrücklich: Gott bindet sich in seiner Treue an sein Volk. Es geht nicht um eine Bindung Gottes an ein Land und auch nicht an einen Staat. Nicht das politische Handeln der jeweiligen israelischen Regierung, sondern die „Errichtung des Staates Israel“ ist 1980 im Rheinland als ein „Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk“ interpretiert worden. Ausgangspunkt und Bezugsrahmen für diese Deutung ist das Überleben des jüdischen Volkes nach der Shoa, das jedenfalls für einen Teil dieses Volkes seit 1948 auch durch die Existenz des Staates Israel gesichert wird. 2005 wurde von der Rheinischen Synode eben diese Linie weiter ausgezogen, als sie mit Blick auf den anhaltenden Nahostkonflikt ergänzend formuliert hat: „Umfassender noch als 1980 muss heute das Zeichen der Treue Gottes nicht nur im Blick auf die Errichtung, sondern auch auf den dauerhaften Bestand dieses Staates interpretiert werden. Darauf zielt das grundsätzliche Ja zum Staat Israel. Dieses Ja muss die glaubwürdige und unbezweifelbare Grundlage aller kritischen Äußerungen zur politischen und militärischen Praxis der gegenwärtigen Regierung Israels sein.“¹²

Zweitens: Der Terminus „Zeichen“ ist in Abgrenzung von einem fundamentalistischen „christlichen Zionismus“, der im Staat Israel den Anfang göttlichen Erlösungshandelns sieht, zunächst ein kritischer Begriff im Sinne von eben „nur Zeichen“: „Der Synodalbeschluss wehrt sich damit gegen eine falsche und theologisch nicht gerechtfertigte [...] Eschatologisierung des Landes und Staates Israel [...], was eine nahezu völlige Bejahung der jeweiligen Politik des Staates Israel zur Folge hätte.“¹³ Als Ab-

¹² *Evangelische Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Würdigung des Beschlusses und der Thesen der Landessynode von 1980 nach 25 Jahren. Sonderdruck zum Beschluss 71 der Landessynode der EKIR, Düsseldorf 2005, 8.*

¹³ *Bertold Klappert: Zeichen der Treue Gottes, in: Bertold Klappert u. Helmut Starck*

grenzung gegenüber dem anderen Extrem ist der Begriff „Zeichen“ freilich aber auch, wie Berthold Klappert weiter betont, *affirmativ* zu verstehen, und zwar im Sinne von „immerhin doch auch Zeichen“. So verwahrt sich die Rede von einem „Zeichen der Treue Gottes“ gegen ein rein spiritualisiertes Verständnis von Gottes Verheißungen.¹⁴ Mit Karl Barth können wir vielmehr sowohl die „Geschichte der Kirche“, als auch „die Geschichte der Juden“ als „Zeichen und Zeugen“ dafür deuten, „daß auch das allgemeine Weltgeschehen tatsächlich von [...] dem regiert wird, der [...] ‚Gott‘ heißt“.¹⁵ Im Gegensatz zu einer Geschichtstheologie, die die Geschichte zur Offenbarung macht (– das wäre bei der schuldhaften Geschichte unserer Kirche zumindest genauso abwegig wie bei der Geschichte Israels), wird hier umgekehrt die Offenbarung für die Interpretation von Geschichte in Anspruch genommen.¹⁶ – Der Rheinische Synodalbeschluss ist entlang dieser Linien jedenfalls vor Missverständnissen und vor falschen Unterstellungen in Schutz zu nehmen.

3. *Karl Barths „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ als Horizont für die Formulierung theologisch angemessener Perspektiven auf den Staat Israel*

Warum eine dezidiert theologische Deutung von Errichtung und Fortbestand des Staates Israel, wie sie die Rede von den „Zeichen der Treue Gottes“ darstellt, für uns als Christinnen und Christen angemessen ist, und warum sie der Wahrnehmung des Staates Israel als eines säkularen Staates nicht widerspricht, soll nun im Folgenden noch einmal zu begründen versucht werden:

Christen, so Karl Barth 1946 in seiner Schrift „Christengemeinde und Bürgergemeinde“, haben zwei Bezugsräume, in denen sie Verantwortung tragen:¹⁷ Zum einen leben sie in der „Bürgergemeinde“, d. h. in den staatli-

(Hg.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“, Neukirchen-Vluyn 1980, 73–88, 82.

¹⁴ Vgl. ebd., 82 f.

¹⁵ *Karl Barth*: Die Kirchliche Dogmatik. Von der Lehre der Schöpfung. III/3, Zollikon-Zürich 1950, 231; 238; 225.

¹⁶ Vgl. dazu grundlegend *Christian Link*: Die Krise des Vorsehungsglaubens. Providenz jenseits von Fatalismus, in: *EvTh* 65 (2005), 413–428, 418.

¹⁷ Vgl. *Karl Barth*: Christengemeinde und Bürgergemeinde [1946], in: *Eberhard Jüngel* (Hg.): Karl Barth. Sammlung (= Theologische Studien, Bd. 104), Zürich 1989, 49–82, 49: „Die Verwendung des einen Begriffs ‚Gemeinde‘ zur Bezeichnung beider Größen mag zunächst gleich zum vornherein auf die zwischen den beiden bezeichneten Größen

chen Strukturen. Zugleich sind sie aber als „Christengemeinde“ auch Träger einer besonderen Perspektive, die im Raum der „Bürgergemeinde“ nicht ohne Weiteres geteilt wird.¹⁸ Würde die Christengemeinde diese ihr eigene, von der biblischen Botschaft geprägte Perspektive außer Acht lassen, so würde sie sich der Bürgergemeinde gleich machen und wäre nicht mehr „das Salz und das Licht in diesem weiten Kreise“.¹⁹ – Zwei unterschiedliche (und doch nicht unabhängig voneinander bestehende) Perspektiven auch auf den Staat Israel gilt es im Folgenden entsprechend zu differenzieren, und zwar für die Argumentation im Raum der Bürgergemeinde und für die Argumentation im Raum der Christengemeinde.

3.1 Die völkerrechtliche Begründung des Staates Israel im Bereich der Bürgergemeinde

Für den Raum der Bürgergemeinde, d. h. auch für unser politisches Engagement mit Blick auf den Nahostkonflikt, ist zunächst zu betonen: Die Errichtung des Staates Israel setzte die UN-Resolution 181 vom 29. November 1947 um, die das britische Mandatsgebiet Palästina zweigeteilt hat, und zwar in einen „jüdischen“ und in einen „arabischen“ Staat. Hier, in dieser Resolution der UN-Generalversammlung, liegt die völkerrechtliche Basis für den heutigen Staat Israel (– wie selbstverständlich auch für den tragischerweise immer noch nicht existierenden unabhängigen arabisch-palästinensischen Staat). Hierauf gründet sich dementsprechend unser unbedingtes Eintreten für das Existenzrecht des Staates Israel (– wie auch für einen Staat Palästina) im Bereich der Staatengemeinschaft bzw. der Bürgergemeinde. Der Staat Israel, so ist mit Martin Stöhr festzuhalten, „ist das Schutzgehäuse, das einem Teil [...] des jüdischen Volkes eine selbstbestimmte Existenz zu sichern hilft. Seine Entstehung 1948 ist völkerrechtlich durch einen UNO-Beschluss [...] verankert.“²⁰

bestehende positive Beziehung und Verbindung hinweisen.“

¹⁸ Vgl. ebd., 50 f.

¹⁹ Ebd., 60.

²⁰ *Martin Stöhr*: Sind Christen zur Solidarität mit Israel verpflichtet?, in: *F. Crüsemann* (Hg.): *Ich glaube an den Gott Israels. Fragen und Antworten zu einem Thema, das im christlichen Glaubensbekenntnis fehlt* (= *Kaiser-Taschenbücher*, Bd. 168), Gütersloh

Auch wenn der Staat Israel eine säkulare Größe im Raum der Staatengemeinschaft ist, können wir im Bereich unseres theologischen Nachdenkens, d. h. im Raum der Christengemeinde, darüber hinaus doch aber *auch* theologische Aussagen über den Staat Israel machen. Diese Aussagen, so erinnert uns Barth, werden im Bereich der Bürgergemeinde keine zwangsläufige Evidenz beanspruchen können, prägen aber im Politischen die einzuhaltende Richtung unseres Handelns.

Zwei Gründe sind dabei zu nennen, warum in theologischer Perspektive der Staat Israel kein Staat wie jeder andere für uns sein kann: Zum einen steht dem die Ortsgebundenheit von Theologie im Alten wie im Neuen Testament entgegen.²¹ Ed Noort spricht beispielsweise mit Blick auf das Josua-Buch von dem Land als der „räumlichen Dimension der Tora“.²² Mit Shimon Gesundheit lässt sich noch weitergehend von dem „Land Israels als Mitte einer jüdischen Theologie der Tora“ reden.²³ Deutlich ist jedenfalls: Die Konkretetheit der biblischen Erzählungen findet ihren Ausdruck „nicht zuletzt [...] in den Beziehungen des [jüdischen] Volkes zu dem Land, in dem diese Geschichte ihre grundlegende Gestaltung erfuhr“.²⁴ Dabei sind die biblischen Texte (einschließlich der Landverheißungen) zunächst nicht als theologische, sondern als *historische* Quellen relevant, die die bis in die Entstehungszeit der Texte zurückreichende Beziehung des jüdischen Volkes zu diesem Land bezeugen.²⁵

²⁰⁰¹, 110–113, 110. – (Vgl. jetzt auch den Beitrag von M. Stöhr i. d. H., 207 ff.)

²¹ Im Negativen war diese theologische Deutung des Landes durch die Kirchengeschichte hindurch weitgehender Konsens: Die Gründung des Staates Israel war „für die selbstsichere Christenheit ein Schock, wie er kräftiger und nachhaltiger nicht sein kann. [...] Wurde nicht durch beinahe zwei Jahrtausende hindurch gelehrt: Die Synagoge ist ein Denkmal des Zornes Gottes!?“ *H.-J. Kraus*: Der Staat Israel. Biblische Erfüllung oder nationaler Abweg?, in: *Hans-Joachim Kraus* (Hg.): Begegnung mit dem Judentum. Das Erbe Israels und die Christenheit (= Stundenbuch, Bd. 16), Hamburg 1963, 80–95, 93.

²² *Edward Noort*: „Denn das Land gehört mir, Ihr seid Fremde und Beisassen bei mir“ (Lev 25,23). Landgabe als eine kritische Theologie des Landes, in: *Martin Ebner* (Hg.): Heiliges Land (= Jahrbuch biblische Theologie 2008, Bd. 23), Neukirchen-Vluyn 2009, 25–45, 45.

²³ *Shimon Gesundheit*: Das Land Israels als Mitte einer jüdischen Theologie der Tora. Synchrone und diachrone Perspektiven, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 123,3 (2011), 325–335, 325.

²⁴ *Rolf Rendtorff*: Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem (Theologische Existenz heute, Bd. 188), München 1975, 22. – Vgl. zur bleibenenden Bedeutung des Landes Israel auch im NT z. B. *Klaus Wengst*: Land Israel und universales Heil im Neuen Testament. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem „Kairos-Palästina-Dokument“, in: *KuL* 26 (2011), 78–91, 88: „Auch Jesus hat die auf Israel bezogenen (und jedenfalls teilweise auch das Land betreffenden) Verheißungen nicht auf-

Zum anderen hängt die theologische Besonderheit des Staates Israel *für uns* mit der besonderen Bedeutung des Landes Israel *für das Judentum* zusammen: Für die große Mehrheit von Jüdinnen und Juden ist das Land Israel von grundlegender Bedeutung für ihr Selbstverständnis und für ihre Identität, auch in der Diaspora.²⁶ Da die Möglichkeit selbstbestimmten jüdischen Lebens im Land Israel heute aber nur durch den Staat Israel gesichert werden kann, ist mit der Erkenntnis unserer besonderen Verbundenheit zum jüdischen Volk notwendigerweise „auch der *Staat Israel* als eine besondere Größe qualifiziert“.²⁷ Obwohl also die Verbindung des Volkes Israel mit dem Land Israel lange Zeit *keine* staatliche Verfasstheit hatte, ist angesichts der massiven Bedrohungen, denen sich Israel heute im Nahen Osten ausgesetzt sieht, evident, „dass diese Zusammengehörigkeit eine staatliche Form haben muss, dass die staatliche Existenz Israels eine wesentliche Bedingung für das Bestehen des jüdischen Volkes ist“.²⁸

3.3 Die „Eindeutigkeit der biblischen Botschaft“ und unser dementsprechender Einsatz für Recht und Gerechtigkeit als gemeinsames Kernthema für Juden und Christen

Für Christen, so Barths Konsequenz, gibt es „zwar keine Idee, kein System, kein Programm, wohl aber eine unter allen Umständen zu erkennende und innezuhaltende Richtung und Linie der im politischen Raum zu vollziehenden christlichen Entscheidungen“.²⁹ Die Christengemeinde, sagt

gelöst, er hat sie vielmehr bestätigt.“

²⁵ Vgl. *Raphael Jehuda Zwi Werblowsky*: Erfüllung, nicht Erfindung. Israel ist nicht länger ein Programm oder ein frommer Wunsch, in: *Schalom* 13 (1980), 10–16, 10.

²⁶ Vgl. beispielsweise *Abraham Joshua Heschel*: Der einzelne Jude und seine Pflichten, in: *A. J. Heschel* (Hg.): Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz (= Inf-Jud, Bd. 6), Neukirchen-Vluyn 1985, 151–69, 169: „Das Judentum ruht auf vier Säulen: auf Gott, der Tora, dem Volk Israel und dem Land Israel. Wenn eine der vier verloren geht, gehen auch die anderen verloren. [...] Das Volk Israel ist ein Baum, dessen Wurzeln sich in Israel und dessen Zweige sich in der Diaspora befinden. Ein Baum kann ohne Wurzeln nicht gedeihen. Aber wie kann er Früchte tragen ohne Zweige?“ Vgl. hierzu auch u. a. *Ernst Ludwig Ehrlich*: Israel und die Diaspora, in: *W. P. Eckert* u. a. (Hg.): Jüdisches Volk – Gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 3), München 1970, 120–125, 120 ff; *Raphael Jehuda Zwi Werblowsky*: Prophetie, das Land und das Volk, in: *Freiburger Rundbrief* 23 (1971), 33–35, 34: „In der Erfahrung der Juden bestand ihre Beziehung zum Land tatsächlich noch vor ihrer Existenz als Volk.“

²⁷ *Helmut Gollwitzer*: Vietnam, Israel und die Christenheit, München 1967, 89.

²⁸ *Klaus Wengst*: Ein Staat wie kein anderer. Die Verbindung des Volkes Israel mit dem Land Israel ist biblisch begründet, in: *Zeitzeichen* 12 (2011), 27–28, 28. – Mit Recht fährt Wengst dabei allerdings fort: „Damit ist nichts gesagt über die Grenzen dieses Staates.“

Barth, „will, daß die Gestalt und die Wirklichkeit des Staates inmitten der Vergänglichkeit dieser Welt auf das Reich Gottes hin und nicht von ihm wegweise. Sie will, daß die menschliche Politik die göttliche nicht kreuze, sondern daß sie ihr in ihrer ganzen Entfernung von jener parallel gehe“.³⁰ „Die Eindeutigkeit der biblischen Botschaft“, so Barth, wird dabei „dafür sorgen, dass auch ihre Explikationen und Applikationen sich in einer stetigen Richtung und in einer kontinuierlichen Linie bewegen müssen“.³¹ – Weil diese biblische Botschaft uns beide, Juden und Christen, verbindet, stehen wir auch bei den „Explikationen und Applikationen“ dieser Botschaft im politischen Bereich (und bei der Hoffnung auf deren letztgültige Verwirklichung durch Gott) Seite an Seite. „Rechtsfindung und Rechtssetzung“, „Höchstmaß von sozialer Gerechtigkeit“, „Freiheit“ und „Gleichheit“ sind nur einige der von Barth angeführten Beispiele, welche „die gleichnishafte, aber höchst konkrete Beziehung“ zwischen der biblischen Botschaft und bestimmten „politischen Entscheidungen und Verhaltensweisen“ sichtbar machen sollen.³³

Wir müssen uns als Christinnen und Christen in Deutschland davor hüten zu meinen, letztgültige Antworten dafür zu haben, was die Applikation der biblischen Botschaft für die politische Linie des Staates Israels im Nahostkonflikt im Einzelnen zu bedeuten hat. Dennoch bleibt die „Eindeutigkeit der biblischen Botschaft“ das Maß, an dem wir nicht nur unsere Regierung, sondern auch das politische Handeln anderer Staaten zu messen haben. Dass dabei nicht nur der Iran, die palästinensische Autonomiebehörde und die arabischen Nachbarstaaten Israels in ihrem Versagen, für Recht und Gerechtigkeit einzutreten, erschrecken, sondern dass auch die gegenwärtige israelische Regierung einen Kurs verfolgt, der deutlich kritisiert werden muss, klagen vor allem innerisraelische Stimmen ein, die im vergangenen Jahr deutlich vor Gesetzesinitiativen der gegenwärtigen Regierung gewarnt haben, die mit der Demokratie in Israel unvereinbar sind.³⁴

²⁹ Karl Barth, Christengemeinde, 60.

³⁰ Ebd., 67.

³¹ Ebd., 74 f.

³² Vgl. auch hierzu die Formulierung im Rheinischen Synodalbeschluss von 1980, Evangelische Kirche im Rheinland, Erneuerung, 11: „Wir bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmel und einer neuen Erde und die Kraft dieser messianischen Hoffnung für das Zeugnis und das Handeln von Christen und Juden für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt.“

³³ Karl Barth, Christengemeinde, 74.

³⁴ Vgl. hierzu z. B. einen beunruhigenden Leitartikel aus Haaretz von Gideon Levy: „Anyone who says this is a matter of a few inconsequential laws is leading others astray; anyone who claims a reversible procedure is being deceptive; anyone who states reassuringly that this is a passing phase is trying to put one over. Even the person who thinks it's

Der gemeinsame Einsatz von Juden und Christen für Gerechtigkeit und Frieden, von dem R. R. Geis und H.-J. Kraus schon beim Kirchentag 1967 gesprochen haben („Juden und Christen – ihr biblischer Friedensauftrag“),³⁵ bleibt damit ein Topos, der noch stärker als bisher wieder in das Gespräch von Christen und Juden eingebracht werden muss.³⁶ „Wir müssen mitten hinein in die Enttäuschungen der Geschichte, nicht aus ihnen heraus“, mahnt Geis gegenüber einem Rückzug des christlich-jüdischen Gesprächs aus dem Bereich der Politik.³⁷

just an attempt at regime change is under a delusion. What we are witnessing is w-a-r. This fall a culture war, no less, broke out in Israel, and it is being waged on many more, and deeper, fronts than are apparent. It is not only the government, as important as that is, that hangs in the balance, but also the very character of the state“ (*Gideon Levy: Israel is in the midst of a culture war*, in: Haaretz, 11.12.2011.). Vgl. auch *Thomas L. Friedman: Newt, Mitt, Bibi and Vladimir*, in: New York Times, 13.12.2011.

³⁵ Vgl. *R. R. Geis/H.-J. Kraus: Juden und Christen. Ihr biblischer Friedensauftrag*, in: *Friedrich Lorenz* (Hg.): *Juden und Christen im Dienst für den Frieden. Vorträge in der Arbeitsgruppe Juden und Christen des 13. Deutschen Evangelischen Kirchentags*, Hannover 1967, Stuttgart 1967, 5–25.

³⁶ Vgl. hierzu u. a. den Impuls der Rheinischen Kirche aus dem vergangenen Jahr: *Evangelische Kirche im Rheinland: Diskussionsimpuls zur Lage in Israel/Palästina*, Düsseldorf 2011.

³⁷ *Geis, Friedensauftrag*, 11. – Nicht zuletzt die Freundschaft und enge Verbundenheit von dem Rabbiner Abraham Joshua Heschel und dem Pfarrer Martin Luther King, die gemeinsam in der Bürgerrechtsbewegung in den USA marschiert sind, symbolisiert den Einsatz für Recht und Gerechtigkeit als gemeinsames Kernthema für Juden und Christen. Vgl. hierzu *Susannah Heschel: Theological affinities in the writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.*, in: *Yvonne Chireau/Nathaniel Deutsch* (Hg.): *Black Zion. African-American religious encounters with Judaism*, New York 2000, 168–186.