

Adam Gregerman

Israel als „Hermeneutischer Jude“ in protestantischen Erklärungen zu Land und Staat Israel:

Vier presbyterianische Beispiele

Dr. Adam Gregerman ist Assistenzprofessor für Jüdische Studien und stellvertretender Direktor des Instituts für jüdisch-katholische Beziehungen an der Saint Joseph's University in Philadelphia/USA. In seinen Publikationen erörtert er aus jüdischer Sicht die Beziehung zwischen Judentum und Christentum unter vielfältigen Aspekten. Themenschwerpunkte bilden dabei die Geschichte der Exegese, die rabbinische Theologie, wechselseitige religiöse Polemiken und Theologien zum Land Israel. Er ist Mitglied des Ausschusses für Ethik, Religion und Holocaust am US-Holocaust Memorial Museum in Washington und gehört dem Rat der Zentren für jüdisch-christliche Beziehungen an. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift „Studies in Christian-Jewish Relations“ und berät u.a. den Nationalen Rat der Synagogen in den USA. Den nachfolgenden Beitrag hat er eigens für „Kirche und Israel“ geschrieben.

I. Einleitung

Zeitgenössische Erklärungen westlicher protestantischer Kirchen über das Judentum, den Staat Israel und den israelisch-palästinensischen Konflikt bieten in der Regel nicht nur politische, sondern auch theologische Einschätzungen zu Gründung und Politik des Staates. Da Israel sowohl einen demokratischen als auch jüdischen Charakter hat und Jahrhunderte jüdischer Wanderschaft und Ohnmacht beendet, eröffnen die Erklärungen Einblicke in die theologischen Ansichten der Autoren über Juden und Judentum. Ihre Sicht auf Israel und vor allem ihre Anwendung biblischer Texte und christlich-theologischer Konzepte auf Israel entstehen im Kontext moderner christlicher Bemühungen, mit dem jahrhundertealten Antijudaismus zu brechen und die anhaltende Legitimität des jüdischen Bundes mit Gott zu bekräftigen. Diese neuen Bemühungen – sowohl von Protestanten als auch von Katholiken – infolge der Schoa sind noch in einem Entwicklungsprozess, der auch manchmal stockend verläuft. Doch sie haben große und nachhaltige Veränderungen in wichtigen Aspekten der christlichen Theologie hervorgebracht. Während einige dieser Reformen leichter fielen (z. B. wird die Gottesmordanklage jetzt allgemein abgelehnt), provozieren andere Themen weiterhin intensive Meinungsverschiedenheiten, sowohl intern in den christlichen Gemeinschaften als auch interreligiös zwischen Christen und Juden. Diskussionen über das Land und den Staat Israel gehören zu den umstrittensten Themen, weil sie nicht nur politische Themen, sondern auch tiefgreifende und kontroverse religiöse Fragen – wie beispielsweise die nach der richtigen Auslegung der Heiligen Schrift und Gottes Bund mit den Juden – berühren.

„Nichts in der (christlichen) Tradition hat darauf vorbereitet, sich mit einem *Staat* Israel zu beschäftigen.“¹ Seine Gründung im Jahr 1948 bedroht traditionelle christliche Glaubensüberzeugungen, wonach die Juden von Gott dazu verurteilt sind, auf der Erde zu wandern, machtlos und unterdrückt. Diese christlichen Erklärungen ermöglichen daher einen wertvollen Einblick in Umfang und Einfluss der beeindruckenden Anstrengungen, tiefsitzende und feindliche Denkmuster über das Judentum zu verändern. Insbesondere veranschaulichen sie Zugänge zu einem höchst anspruchsvollen und politisch brisanten Thema, das potenziell konfliktiert mit anderen theologischen und ethischen Verpflichtungen.²

Um einige Zugänge zu dieser Problematik zu veranschaulichen, werde ich eine vergleichende Analyse ausgewählter protestantischer Stellungnahmen präsentieren.³ Dazu greife ich zurück auf meine gegenwärtig noch laufende größere Studie zu Erklärungen protestantischer Kirchen des Mainstreams und ebenso auf konservative oder evangelikale Erklärungen, welche die Perspektive christlicher Zionisten vertreten. Diese Analyse ist im Kontext gegenwärtiger christlicher Bemühungen situiert, mit traditionellen antijüdischen Mustern zu brechen. Ich beschränke meine Untersuchung in diesem Aufsatz auf Mainstreamerklärungen und fokussiere mich auf markante Themen, insbesondere auf die hermeneutischen und theologischen Vorannahmen, die ihre Autoren hinsichtlich der Relevanz biblischer Texte für den Staat Israel und das jüdische Volk machen.

Quellen

Ich habe vier Erklärungen ausgewählt, je zwei aus zwei presbyterianischen Kirchen: nämlich der Presbyterian Church (USA) und der Church of Scotland. Obwohl sie gemeinsame Wurzeln im reformierten Zweig des Protestantismus haben, sind sie voneinander unabhängig. Jede der beiden Kirchen hat zwei wichtige Erklärungen zu Land und Staat Israel publiziert, die PCUSA 1987 und 2012, die Church of Scotland (CoS) in den Jahren 2003 und 2013. Diese vier Erklärungen sollten als umfassende, eigenständige Erklärungen betrachtet werden. Die späteren Erklärungen beziehen sich nur selten auf die früheren und anstatt auf ihnen aufzubauen, beginnen sie ihre Analyse von neuem. Ihre zentralen Behauptungen sind weitgehend ähnlich, obwohl es auch einige kleinere Differenzen gibt. Keiner der Autoren erklärt sich an die früheren Stellungnahmen gebunden. Weiter: Diese presbyterianischen Erklärungen gehören zu den umfangreichsten und anspruchsvollsten Stellungnahmen aller zeitgenössischen Erklärungen protestantischer Kirchen. Nur wenige andere kirchliche Stellungnahmen reflektieren einen vergleichbaren Aufwand an Ressourcen und Zeit und eine vergleichbare wissenschaftliche Beschäftigung mit theologischen und biblischen Themen.

In diesem kurzen Aufsatz muss ich mich auf diese vier Erklärungen der zwei presbyterianischen Kirchen beschränken. Doch obwohl deren Anschauungen extensiver entwickelt sind als die vieler anderer Kirchen, sind sie in einem hohen Maße repräsentativ für diejenigen, die man auch in nichtpresbyterianischen kirchlichen Erklärungen zu Land und Staat Israel findet.⁴ Sowohl presbyterianische wie

nichtpresbyterianische Autoren lehnen im Einklang mit dem Mainstream westlichen Christentums die Substitutionstheologie gegenüber dem Judentum ab. Sie bekräftigen stattdessen die andauernde Geltung des jüdischen Lebens im Bund. In Bezug auf Land und Staat Israel diskutieren sie eine kleine Auswahl an gemeinsamen Themen der biblischen Verheißung des Landes Israel an Abraham und seine Nachkommen, wie beispielsweise die Bedingungen der Verheißung und ihre Bedeutung für den modernen Staat Israel. Darüber hinaus gehen sowohl presbyterianische wie nichtpresbyterianische Erklärungen auf ähnliche biblische Texte und Perspektiven ein.⁵ Sie sind in vergleichbarer Weise geprägt von traditionellen theologischen Ansichten über den christlichen Universalismus versus den jüdischen Partikularismus und der Betonung der Pflichten der Juden im biblischen Bund und nicht ihrer Rechte. Doch am Wichtigsten ist: presbyterianische wie nichtpresbyterianische Erklärungen arbeiten mit parallelen Zugängen zur Heiligen Schrift. Alle versuchen, angeblich unangemessene Applikationen der Bibel auf den modernen Staat Israel auszuschließen, während sie sich gleichzeitig selbst auf die Bibel berufen, um Israel und die modernen Juden zu analysieren. Von daher gibt es wenig in diesen vier Stellungnahmen, das substantiell und eindeutig presbyterianisch genannt werden kann.⁶ (Vielleicht ist der presbyterianische Einfluss am deutlichsten sichtbar in dem bewundernswerten Engagement in beiden Kirchen für ernsthafte theologische Studien und Diskussionen.) Stattdessen bieten sie aber wertvolle Einblicke in die breiteren Trends in den Reflexionen des Mainstream-Protestantismus über Land und Staat Israel wie auch über das Judentum.⁷

Struktur und Methodologie

Ich werde mit einer genauen Lektüre der theologischen und biblischen Themen beginnen, die in den Diskussionen über das Land und den Staat Israel in den vier Erklärungen aufgeworfen werden. Mein Aufsatz geht chronologisch vor und achtet auf wiederkehrende Muster. Im nächsten Abschnitt werde ich diese Muster auf ein Modell des „hermeneutischen Juden“ beziehen, das von dem Historiker Jeremy Cohen entwickelt worden ist.⁸ Ich werde darlegen, dass die Perspektiven der Autoren dieser modernen Erklärungen an einer früheren und oft kritischen christlichen Perspektive festhalten, die nicht auf einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit Juden basiert, sondern auf einem aufgezwungenen theologischen Modell, das richtige christliche Interpretationen der Heiligen Schrift den angeblich fehlerhaften und ungenügenden jüdischen Interpretationen gegenüberstellt.

II. Untersuchungen zu den vier Erklärungen

1. „Ein theologisches Verständnis der Beziehung zwischen Christen und Juden“, Presbyterian Church (USA) (1987)⁹

Diese bekannte Erklärung, der „ehrgeizigste amerikanisch-protestantische Versuch, die jüdisch-christlichen Beziehungen anzugehen“¹⁰, enthält sieben Abschnitte (die *affirmations*/Bestätigungen genannt werden). Sie legen die gegenwärtigen religiösen Ansichten über Aspekte des Judentums dar. In der sechsten Bestätigung zu

Land und Staat Israel wird die Opposition der Autoren gegen eine Applikation der Bibel auf den Staat Israel begründet. Sie missbilligen die Verwendung von Bibeltexten, um den Staat zu unterstützen, und bestehen darauf, dass der „Staat Israel eine geopolitische Entität ist und nicht theologisch für relevant erklärt werden kann“¹¹. Israel ist eine „Entität“ wie andere Staaten, die in säkularen und nicht in religiösen Kategorien betrachtet werden muss. Indem sie religiöse Argumente ausschließen, scheinen die Autoren den Gebrauch der potenziellen biblischen Texte einzuzugrenzen, die auf diesen oder jeden anderen Staat angewendet werden können.¹²

Ihre Einführung bricht allerdings mit diesem säkularen Ansatz, wenn sie feststellt, Ziel sei es, „die anhaltende *Bedeutung* (von biblischen Texten zum Land Israel) zu untersuchen ... und die Implikationen für die christliche Theologie zu erkunden“. Die Autoren fügen hinzu, dass „Gottes (biblische) Landverheißung Verpflichtung mit sich bringt“. Dies ist keine Exegese von Landverheißungstexten als solchen. Vielmehr deutet sich hier die religiöse Linse an, durch die sie den modernen Staat Israel sehen, jetzt zusammen *mit dem biblischen Land*. Trotz ihrer erklärten Ablehnung, den Staat in religiösen Begriffen zu behandeln, bieten sie eine detaillierte Kritik des modernen Staates Israel, die sich auf „Gottes Verheißung“ gründet, wie sie in der Heiligen Schrift offenbart ist. Die Autoren sind von einer hermeneutischen Voraussetzung geleitet, wonach antike biblische Forderungen auf den gegenwärtigen Staat Israel übertragen werden können: „Die Hebräischen Propheten machten dem Volk ihrer eigenen Zeit, wie in der Tat zu jeder Zeit, deutlich“, dass auf denen, die das Land besitzen, Verpflichtungen lasten.¹³

Überraschenderweise dispensieren sie sich selbst von ihrem Widerstand gegen ein Theologisieren über den Staat Israel, sondern „bestätigen die Kontinuität der Landverheißung Gottes“. Diese anscheinend großzügige Einschätzung der bleibenden Verheißung führt nichtsdestoweniger zu einer anspruchsvolleren und sogar bedrohlichen Ansicht. Ihre Stellungnahmen stützen sich fast ausschließlich auf solche biblischen Texte, die Forderung stellen oder eine Bedrohung darstellen für die antiken Israeliten und, in den Anwendungen der Autoren, ebenso für den modernen Staat. Sie betonen ständig, nicht die Verheißung selbst, sondern die „Verpflichtungen dieser Verheißung für das Volk Israel“ – damals und jetzt. So fokussieren sie sich zum Beispiel auf jüdische Bundesverpflichtungen: „Diese Verheißung (des Landes) schloss jedoch das Gebot ein: ‚Du sollst meinen Bund halten ...‘“¹⁴ Die bedingungslosen Aspekte der Verheißung Gottes, die sich durchweg in der Genesis und anderswo finden, werden minimiert, dagegen wird den göttlichen Geboten deutlich mehr Gewicht gegeben. Die Autoren heben Gottes strikte Anforderungen an das Verhalten hervor, die, so sagen sie, notwendig sind für ein dauerhaftes Verbleiben im Land. Darin sind auch die modernen Juden miteingeschlossen: „die Segnungen der Verheißung waren abhängig von der Erfüllung der Bundesbeziehungen. Ungehorsam kann einen Verlust des Landes mit sich bringen ...“

Die Autoren beziehen zwei biblische Standards direkt auf den Staat und seine (vermutlich nur jüdischen) Bürger. Erstens: Sie werden als religiöse „Akteure“ konstruiert und zwar mit der Verpflichtung, den Schwachen und Machtlosen zu

dienen. So behaupten die Autoren, dass „die, die im Besitz des ‚Landes‘ sind, eine Verantwortung und Verpflichtung für die Benachteiligten, die Unterdrückten und die ‚Fremden in ihren Toren‘ haben. Gottes Gerechtigkeit ... gilt beständig den Machtlosen“¹⁵. Die Autoren heben diese biblische Erwartung an das Verhalten als Standard hervor, der heute bindend bleibt. Das Schicksal des modernen Israel wie das der biblischen Juden ist abhängig von der Frömmigkeit ihres Verhaltens. Wenn der Staat „Gottes Gerechtigkeit“ folgt – wenn seine Einwohner „gegen die Mächtigen schreien ... schafft Gerechtigkeit und Friede auf Erden“ – dann wird er „Gottes Frieden“ erfahren. Unter Bezugnahme auf die militärischen und politischen Handlungen des modernen Staates warnen die Autoren davor, zu glauben, dass „Frieden ohne Gerechtigkeit (und) durch die Ausübung von Gewalt und Vergeltung gesichert werden kann.“ Das steht im Widerspruch zu Gottes Willen, wie er in der Heiligen Schrift offenbart ist. Genauso wie die biblischen Königreiche wegen ihrer Immoralität bestraft wurden, erwarten Israel heute ähnliche Risiken, wenn seine Treue zum biblischen Bund unzureichend ist.

Zweitens: Sie erweitern und universalisieren letztlich den Bereich der Verantwortung für die Empfänger der Landverheißung: „Land muss als Mittelpunkt der Mission gebraucht werden, den Ort, wo ein Volk leben und ein Licht für die Nationen sein kann.“¹⁶ Die Verheißung ist erfüllt, wenn der Staat unter dieser prophetischen Verpflichtung handelt, und zwar nicht nur exklusiv und partikularistisch, sondern für die gesamte Menschheit. Diese Universalisierung ist, wie die Autoren behaupten, die *raison d'être* der Landverheißung: „Gott erwählte ein bestimmtes Volk, Israel, als Zeichen und Vorgeschmack auf die Gnade Gottes gegenüber allen Menschen. Es ist im Interesse von Gottes Erlösung der Welt, dass Israel erwählt wurde. Die Verheißungen Gottes an Abraham und Sarah und an ihre Nachkommen wurden gegeben, damit auf ‚alle Familien der Erde‘ Segen kommen kann.“ Dieser letzte Satz mit seinem indirekten Bezug auf Genesis 12,1–3, wo Gott erstmals das Land an Abraham (der in der Deutung übrigens nicht erwähnt wird) ohne Bedingungen verheißt, wird hier umgekehrt zur Untermauerung einer universalistischen Interpretation instrumentalisiert: Dienst an der Menschheit wurde damals von Abraham erwartet und heute von Israel.

An anderer Stelle nehmen sie eine noch krassere Universalisierung der Landverheißung vor, die ihren physikalischen, geografischen Bezugspunkt effektiv zerstört. Sie re-definieren die Verheißung: „die (Land-)verheißung lediglich in Bezug auf eine bestimmte geografische Entität am östlichen Ufer des Mittelmeers zu verstehen, ist unserer Meinung nach nicht ausreichend“. Ihre Begründung lautet: Dieses mit einem Volk und einem Ort verbundene Verständnis ist zu restriktiv. Sie schlagen eine Änderung des einfachen Sinns des Textes vor, um die Verheißung für alle überall relevant zu machen: „‚Land‘ ist eine biblische Metapher für nachhaltiges Leben, Wohlstand, Frieden und Sicherheit.“ Die Autoren stellen auf der Grundlage ihrer Auslegung der Schrift die unterstellte konkurrierende jüdische Interpretation als inakzeptabel partikularistisch infrage. Sie zielen darauf ab, potenzielle biblische Unterstützung für den Staat zu neutralisieren, weil sie mit einem umfassenderen Ziel kollidiert: „dieselben Rechte im Namen

der Gerechtigkeit für alle Völker zu bekräftigen.“ Die christliche ist eine umfassendere Interpretation, die zu dem vermeintlichen Universalismus, der der ursprünglichen Verheißung inhärent ist, passt. Daher wird, obwohl man den Bund mit Abraham bekräftigt, diese neue Interpretation untergraben, indem sie ihn jeglicher distinkten israelitischen oder jüdischen Dimensionen beraubt.¹⁷

2. „*Theologie des Landes und des Bundes*“. *Church of Scotland (2003)*¹⁸

Die Autoren behandeln mehrere historische und politische Themen. Allerdings ist ihr Schwerpunkt klar definiert: „Unsere Aufgabe ist die theologische, nämlich zu untersuchen, was die Bibel über das Land (Israel) und den Bund sagt und darüber nachzudenken, wie das biblische Material im Rahmen des gegenwärtigen Konflikts (in) Israel/Palästina verwendet wurde“ (Kap. 1:3, siehe auch 1:5; 3:3:8; 6:2:1). Sie erklären zu Beginn, dass sie beabsichtigen, Behauptungen infrage zu stellen, die „davon ausgehen, dass der moderne Staat Israel neben das antike Israel, das in der Bibel zu finden ist, gestellt werden kann“. Ebenso wollen sie die Art und Weise unterminieren, „in der alttestamentliches Material“ heute angewendet wird (1:1).

Ihre Kritik beruht auf ihrer fundamentalen Behauptung über den Staat Israel. Israel sei, so schreiben sie, ein säkularer Staat, durch säkulares Recht legitimiert und gebunden (6:2:3). Sie haben allgemeine moralische Erwartungen an den Staat „nach Maßgabe jener ethischen Normen“, die in modernen Gesellschaften zu finden sind (5:5:2). Sie lehnen religiöse Ansprüche für den Staat ab. Wegen der hermeneutischen Herausforderung, zwischen biblischen und nachbiblischen Zeiten hin und her zu springen, sei es gefährlich, biblische Texte auf moderne Kontexte anzuwenden: „Bibelwissenschaft muss auf die verschiedenen historischen Gegebenheiten der Texte des Alten Testaments hinweisen.“ Auf diese Weise schotten sie ihre eigene Applikation auf den gegenwärtigen Staat Israel ab (5:5:1). Sie behaupten, dass ihre Vorgehensweise eine eigenwillige Privilegierung einiger biblischer Passagen gegenüber anderen vermeidet. Da interpretative Entscheidungen immer „den Kontext, in dem wir sprechen“ reflektieren, sind die Autoren kritisch gegenüber denjenigen, die heute nur wenige biblische Texte auswählen und auf Israel anwenden (6:1:5).

Nach ihrer Meinung unterstützt die christliche Bibel nur minimalste Ansprüche an den Staat Israel: „Für die christlichen heiligen Schriften ist die Rückkehr der Juden zum Land Israel zu dieser Zeit und in dieser Form weder notwendig, noch verboten“ (5:5:1). Diese negative Formulierung signalisiert den Bruch der Autoren mit der traditionellen Substitutionstheologie, die die Exilierung der Juden vom Land Israel als göttliche Strafe ansieht (5:4:2). Allerdings schließen sie auch positive Aussagen über die religiöse Bedeutung von Land und Staat Israel aus: „Die Komplexität der biblischen Quellen und die umstrittene Natur der Ansprüche, die durch sie autorisiert werden, stellen jede einfache Gleichsetzung des antiken und des modernen Israel infrage“ (5:1).

Diese warnenden Worte werden allerdings dann völlig vernachlässigt, wenn sie selbst zu einer Kritik des Staats Israel mit explizit religiösen und biblischen

Begründungen wechseln. Vielleicht weil sie den Widerspruch spüren, führen sie zu ihrer Rechtfertigung an, dass, da auch einige Juden dem Staat Israel religiöse Bedeutung beilegen, es auch für Christen angemessen ist, den Staat Israel an religiösen Standards zu messen. Sie zitieren namentlich nicht genannte Juden, in deren Sicht auf Israel dieser Staat eine theologische Bedeutung hat. Erstens erwähnen sie einen namentlich nicht genannten „israelischen Beamten“, der 1948 seine Zufriedenheit mit der Wahl des Namens „Israel“ für den neuen Staat damit begründete, dass dieser Name ihn mit „einem Volk verbindet, dessen Wurzeln auf die Frühzeit des Menschen zurückgehen“, womit er sich vermutlich auf die biblischen Israeliten bezogen hat (6:2:1).¹⁹ Zweitens erwähnen sie israelische Juden, die internationale Gesetze missachteten, die die Entfernung von Siedlungen erfordern, weil diese ihre Macht über „das von Gott seinem (jüdischen) Volk verheißene Land“ bedrohen (6:2:3). Diese begrenzten Beweise unterstützen dann eine überraschende Verallgemeinerung von jüdischen Ansichten über die religiöse Bedeutung des Staates: „Mit anderen Worten: Genau der Name ‚Israel‘ erhebt einen theologischen Anspruch, wonach der Staat Israel das moderne Gegenstück zum antiken Israel der biblischen Tradition ist“ (6:2:1).

Dies ist ein Zwischenschritt in einer umfassenderen Argumentation der Autoren, die den Wechsel zu einer theologischen Reflexion auf den Staat rechtfertigen soll. Unter Berufung auf die beiden einzigen o.g. Beispiele dispensieren sie sich von ihrer früheren Zurückhaltung gegenüber diesem Zugang und führen ein neues, gegenteiliges Prinzip ein: „Wenn dieser Staat (von Juden) als modernes Gegenstück des antiken Israel betrachtet werden muss, dann muss er auch (von Juden und Christen) im Licht der Antwort, die vom Bundesvolk erwartet wird, beurteilt werden“ (6:3:3). Statt diesen Staat als säkulare politische Entität zu betrachten, sehen die Autoren ihn als eine korporative religiöse Entität, die vom jüdischen Volk genutzt werden kann, um seine religiösen Pflichten zu erfüllen. Urteile über den Erfolg Israels hinsichtlich von deren Umsetzung können nicht nur von Juden, sondern – nach Meinung der Autoren – auch von Christen gefällt werden, die die religiöse Treue des Staates Israel bewerten sollen: „Nicht nur Christen, sondern eine wachsende Zahl von Juden“ stellt zu Recht die Frage, ob der Staat Gottes Anforderungen erfüllt (6:3:3).

Die Autoren kritisieren dann den Staat, der ausdrücklich auf biblischen Geboten gründet, die Gott den antiken Israeliten gegeben hat. Indem sie zum Beispiel auf israelische Aktivitäten gegenüber den Palästinensern und die Errichtung von Siedlungen verweisen, vertreten sie die These, dass diese „wichtigen Elementen der biblischen Tradition völlig widersprechen“ (6:2:4). Jetzt stellt die Schrift direkt die Standards für die Beurteilung des Staates bereit. Indem sie die gegenwärtigen (jüdischen) Israelis als heutiges Gegenstück zu den biblischen Israeliten darstellen, vertreten die Autoren die Meinung, dass die Aktivitäten des Staates sich an den Forderungen Gottes in der Heiligen Schrift halten sollen (6:3:3). Anstatt moralische Urteile auf der Basis säkularer Standards anzubieten, gründen sie ihre Beurteilungsmaßstäbe auf der „unersetzbaren ethischen Forderung“ in der Heiligen Schrift. Sie verlassen sich auf die hermeneutische Voraussetzung, dass

man biblische Gebote auf viele spätere und deutlich unterschiedene Umstände re-applizieren kann, in diesem Fall auf die politischen Aktivitäten Israels.

Inbesondere werden die Lehren des Propheten Amos verwendet, um politische Entscheidungen des modernen Staates Israel zu kritisieren (6:2:4). Die Autoren reformulieren in Kategorien und Konzepten des 21. Jahrhunderts die Sünden, die Amos in seiner Zeit anprangerte, um Parallelen zwischen den antiken und den gegenwärtigen Untaten aufzurichten. Amos, so sagen sie, opponierte gegen jede „Verletzung des anerkannten Völkerrechts und der Menschenrechte“ und „der Behandlung von Verträgen als bloßen Papierfetzen“. Diese Neuformulierung soll Amos' Anklagen mit der zeitgenössischen israelischen Zurückweisung von „UN-Resolutionen und des internationalen Rechts“ verlinken, über die sie gerade geschrieben hatten. Ebenso habe Amos „Gräueltaten gegen die Zivilbevölkerung in Kriegszeiten (und) ethnische Säuberungen“ verurteilt. Diese Neuformulierung soll Amos' Anklage mit zeitgenössischen israelischen „Aktionen“ verlinken, „von denen die Palästinenser glaubten, dass sie gleichbedeutend sind mit ethnischen Säuberungen“, worüber sie wiederum gerade geschrieben haben. Die gegenwärtigen Aktionen des Staates sind Parallelen zu den antiken Ungerechtigkeiten, die der Prophet verdammt, dessen Worte die ethischen Standards für sie liefern.

Einerseits betonen die Autoren die biblischen Forderungen und Drohworte. Der Staat und seine Einwohner sind wie die biblischen Königreiche „jenen ethischen Normen unterworfen, die von Juden und Christen anerkannt werden und in ihren heiligen Traditionen verkörpert sind“ (5:5:2). Die Autoren weisen auf Drohworte gegen das antike Israel und minimieren göttliche Verheißungen oder Versicherungen, dass der biblische Bund nicht gebrochen werden kann. Sie beziehen Amos' Worte auf den Staat Israel und kritisieren ihn dafür, dass er Aktivitäten wiederholt, die damals Gottes Strafgericht auslösten. Sowohl in historischer Zeit wie in der Gegenwart, so meinen die Autoren, „hat das Volk Gottes eine größere Verantwortung und wird unausweichlicher für seine Taten zur Rechenschaft gezogen“ (6:2:4).

Andererseits minimieren die Autoren die Not, die das Exil denen außerhalb des Landes auferlegt hat. Sie feiern die Landlosigkeit, weil sie „neues Leben und neue Chancen“ bringt, die sie den Gefahren des Lebens im Land gegenüberstellen: „Das Leben im Land scheint zuweilen mit Schwierigkeiten belastet zu sein“, und „das Land ist auch eine Bedrohung“ (3:2:6). Ihre positive Einschätzung der Erfahrung der antiken Israeliten außerhalb des Landes enthält eine religiöse Kritik des modernen Staates, dessen Wert infrage gestellt wird und der von den spirituellen Vorteilen des Exils ausgeglichen werden kann. Während nicht zu leugnen ist, dass solche Themen in der Heiligen Schrift durchaus vorhanden sind (zusammen mit kontrastierenden Themen), heben die Autoren sie nicht nur hervor, sondern unterstützen damit ihre Anwendung auf die modernen Juden und den modernen Staat Israel.

3. „*Christen und Juden, Volk Gottes: Ein Beitrag der Presbyterian Church (USA) zum interreligiösen Gespräch*“, *Presbyterian Church (USA)* (2012)20

Diese lange Erklärung konzentriert sich auf zwei Themen: Land und Staat Israel und Proselytismus; nur das erste Thema wird hier diskutiert. Während die Autoren nur selten die Erklärung aus dem Jahr 1987 erwähnen, bestätigen sie eines ihrer Prinzipien: „Der Staat Israel ist eine geopolitische Entität und kann nicht theologisch bestätigt werden“ (6). Sie bekräftigen das Recht Israels als „moderner politischer Staat“, auf einer säkularen Grundlage zu existieren. Wiederholt insistieren sie auf einer strikten Trennung zwischen dem modernen Staat und der biblischen Tradition und vertreten die These, dass „biblische Realitäten nicht in heutige politische Situationen hineingelesen werden sollten, noch sollten moderne politische Situationen in biblische Erzählungen oder Darstellungen des Evangeliums hineingelesen werden“ (5). Sie bestehen darauf, dass man Dinge, die auseinandergehalten werden sollten, nicht verwischen sollte: „Das Land des biblischen Israel und der moderne Staat Israel sind zwei verschiedene Realitäten: der Staat ist eine gegenwärtige säkulare und politische Entität ...“ (7).

Juden (und Christen), die biblische Texte auf den Staat anwenden, werden der Fehlinterpretation der Schrift angeklagt, da sie sie aus ihrem eigenen Kontext entfernen und „die biblische Verheißung missbrauchen, indem sie sie als politisches Instrument einsetzen“ (6). Solche Texte können nach ihrer Meinung nicht auf Israel appliziert werden. Die Autoren äußern wiederholt ihr Erstaunen über Ansprüche, die sie Juden *generell* zuschreiben: „Es ist schwierig für uns, einem gegenwärtigen Staat spirituelle oder religiöse Bedeutung zu verleihen“ (7). In einer schiefen Parallele zitieren sie die *Barmer Erklärung* der bekennenden Kirche gegen den Nazismus von 1934, um ihre Opposition gegen die Zuschreibung „von zu viel theologischer Bedeutung auf einen Staat“, ob nun auf Hitlers Deutschland oder das moderne Israel, zu untermauern (8).

Allerdings bricht dieses scheinbar feste Prinzip an anderen Stellen der Erklärung in sich zusammen. Paradoxerweise analysieren die Autoren (und kritisieren fast ausschließlich) den Staat Israel durch die Verwendung von biblischen Texten und theologischen Konzepten. Sie sind sich darüber im Klaren, dass ihre Interpretation der Bibel beabsichtigt, die biblische Landverheißung „zu dieser (gegenwärtigen) Zeit“ (6) zu erforschen. Obwohl sie die Angemessenheit der Anwendung biblischer Texte grundsätzlich infrage gestellt haben, beschäftigen sich viele ihrer Aussagen in der Erklärung mit genau diesem Thema. Sie gehen sogar so weit, eine Begründung für die korrekte Interpretation von biblischen Texten zu liefern, die sie auf den Staat Israel anwenden.

Zum Beispiel zitieren sie wiederholt Forderungen der Tora als relevant für das moderne Israel. Dieses Land, so sagen sie, ist „der Ort, an dem das Volk Israel den Bund leben und die Gebote Gottes befolgen kann“ (6). Gott legte dessen Bewohnern einen bestimmten Zweck auf: „Um den göttlichen Willen zu erfüllen.“ Der gegenwärtige Staat trägt jetzt diese schweren Verpflichtungen und riskiert Strafe, wenn er an dieser von Gott gegebenen Aufgabe scheitert. Sie übernehmen eine

minimalistische (und übrigens nicht erklärte) Darstellung der Landverheißung, von der sie behaupten, dass „sie weniger mit Rechten als mit Pflichten daherkommt“. Anstatt die göttliche Gnade der Gabe des Landes herauszustellen, betonen sie Bedrohungen mit dem göttlichen Gericht und sogar des göttlichen Zorns im Falle seines Missbrauchs: „Die Gabe des Landes ist abhängig von der Befolgung von Gottes Weg“ (6). Sie zitieren Gottes Züchtigung und Exilierung der biblischen Israeliten als Präzedenzfall und als eine Warnung an den Staat: Die „Schriften warnen wiederholt, dass das Versagen (Gott zu folgen) in Gottes Vertreibung des Volkes aus dem Land“ resultieren wird. Dann stellen sie Texte zusammen (Lev 20,22; Dtn 8,11–20; 30,15–18), die das schreckliche Schicksal des Ungehorsams beschreiben, jetzt aber angewendet auf Israel. (Seltsamerweise sind allerdings das Verbot der sexuellen Übertretungen [Lev 20,21], des Stolzes [Dtn 8,14] oder des Götzendienstes [Dtn 30,17] irrelevant für den Staat Israel).

Die Autoren wählen durchgängig Bibelstellen aus, die die Verbundenheit der Juden und sogar Gottes mit dem Land zu minimieren scheinen. Moderne Juden, dargestellt in biblischen Rollen, werden relativ banale Verpflichtungen als „Verwalter“ und „Hausmeister“ zugeschrieben (7). Das Land gehört nicht wirklich ihnen, sondern wird von Juden im Auftrag Gottes „treuhänderisch“ verwaltet, was eine provisorische Verbindung nahelegt, abhängig von ihrem „Handeln im Namen Gottes“ (7). Die Autoren gehen davon aus, dass Abschnitte der Hebräischen Bibel, die Gott eng mit dem spezifischen Land Israel verknüpfen, vorübergehender Natur sind. Sie freuen sich auf die Zukunft („am Ende“, wenn Gottes Sorge für dieses Land durch ein breiteres Engagement für die gesamte Erde ersetzt wird. Indem sie Texte zitieren, die den Partikularismus des Landes Israel zu transzendieren scheinen (Ps 24,1 und Jes 65,17; 66,22), erwarten sie, dass „Gott einen ‚neuen Himmel‘ und eine ‚neue Erde‘ erschaffen wird, um seine eigenen Absichten zu erfüllen“ (7).

Diese Bevorzugung des (christlichen) Universellen über das (jüdische) Partikulare kann man auch in ihrem Insistieren auf ein universelles Ziel für das Land sehen: „Gott gibt dieses besondere Land (den Juden), indem sie den göttlichen Willen zu erfüllen haben, um die Souveränität Gottes auf Erden zu errichten“ (6). Diese Verpflichtung ruht nicht nur auf jenen, die im 6. Jahrhundert v.d.Z. (so der originale Kontext) in das Land zurückkehrten. Sie ruht auf allen lebenden Juden „vor, während und nach dem Exil“, bis hin zum modernen Staat (6). Jetzt ist Israel gerufen, als Vehikel zu dienen, mit dem moderne Juden dieser biblischen Anforderung entsprechen können.

Bemerkenswerterweise führt dieses Anliegen schließlich zu einer vollständigen Aufhebung des jüdischen Partikularismus. Die Autoren entleeren die Verheißung aller eindeutig jüdischen Inhalte, indem sie sie auf die Palästinenser an der Seite der Juden ausdehnen: „Beide Völker sind auf unterschiedliche Weise Empfänger von Gottes Gabe und Verantwortung“ (8). Obwohl sie zuvor geschrieben haben, dass es „nicht möglich ist, die Partikularität der Gottesgabe eines bestimmten Landes für das Bundesvolk Gottes zu bestreiten“ (6), subsumieren sie an dieser

Stelle die Verheißung einem umfassenderen Angebot, das jetzt in gleicher Weise auch Juden zugänglich ist. „Es bezieht sich auf beide, sowohl auf die Juden als auch auf das palästinensische Volk, die Seite an Seite in dem Land der biblischen Verheißung leben“ (8). Dieser Anspruch, der den Partikularismus der biblischen Verheißung negiert, ist nicht substitutionstheologisch im traditionellen Sinn. Die Autoren transferieren nicht den Bund von (ungläubigen) Juden auf (gläubige) Christen. Vielmehr machen sie seinen originalen biblischen Bezugspunkt (ein spezifisches Land, das einem spezifischen Volk gegeben wird) ungültig zugunsten von vielen Rezipienten. Diese dramatische Neuinterpretation steht nicht nur im direkten Gegensatz zu einer vermuteten partikularistischen jüdischen Interpretation, sondern zur eigenen Affirmation der Landverheißung durch die Autoren.

4. *„Das Erbe Abrahams? Ein Bericht über das ‚Gelobte Land‘; Church of Scotland (2013)“*²¹

Diese jüngste Erklärung bietet einen „theologischen Ansatz ... (zu) Fragen des Landes“ (11). Sie enthält wenige Hinweise auf die Erklärung von 2003, obwohl ihre Autoren auch mit der Bekräftigung der Legitimität des Staates Israels in säkularen Begriffen beginnen. Es „ist ein (rechtlich) anerkannter Staat, der das Recht hat, in Frieden und Sicherheit zu existieren“ (3). Ferner: Nur politische und moralische Argumente statt solcher aus der Schrift können angemessen auf ihn angewendet werden: „Die Kirche von Schottland stimmt nicht überein mit einer Prämisse, wonach die Heilige Schrift irgendeinem Volk ein göttliches Recht auf ein Territorium offeriert“ (3). Im Gegensatz zu jenen Juden (und Christen), die die Schrift zitieren, um den Staat zu unterstützen, bestreiten sie Israel „einen privilegierten Anspruch auf den Besitz eines bestimmten Territoriums“ (12). Vielmehr suchen sie entsprechende Berufungen auf biblische Texte auszuschließen: Es ist „ein Missbrauch der Hebräischen Bibel (des christlichen Alten Testaments) und des Neuen Testaments, sie als topografische Führer zu verwenden, um zeitgenössische Konflikte um das Land zu beenden“ (11). Zitate aus der Schrift sind daher eine unwillkommene Störung und nicht relevant und hilfreich.

Wie die anderen Autoren verstricken sie sich schon bald in Widersprüche. Trotz ihrer Opposition gegen die Verwendung von biblischen Texten zur Rechtfertigung der Gründung und der Politik des Staates Israel, setzen sie extensiv biblische Argumente in Bezug auf genau diese Themen ein. Doch im Gegensatz zu den Autoren der Erklärung von 2003, die eine anfängliche Zurückhaltung darin bewiesen haben (vor allem über religiöse Grenzen hinweg, d. h. gegen die Juden), beziehen sich diese Autoren entschieden auf die Schrift. Israel wird nicht als säkularer Staat behandelt. Vielmehr vermischen sie zwei Themen miteinander, nämlich „(1) Die Heilige Schrift und (2) zeitgenössische soziale und politische Entscheidung in Israel“ (6).

Die Autoren analysieren die Politik Israels, als ob sie die Treue der Juden gegen Gott zu bewerten hätten und behaupten, dass die Bibel dem Staat klare Forderungen auferlegt: „Okkupation des Landes muss Hand in Hand gehen mit dem Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz und Gottes Interesse an Gerechtigkeit

...“ (5). Israel kann diesen religiösen Anforderungen nicht ausweichen. Vielmehr sind die modernen Juden wie die biblischen Israeliten gebunden an die „Tradition des Bundes von Mose und den Propheten, die weiß, dass keine Gemeinschaft hoffen kann, Land friedlich und gerecht zu okkupieren, es sei denn, dass der Anspruch des Nachbarn geehrt wird“ (6).²² Diese Forderungen werden nicht als moralische oder politische gestellt, sondern als biblische. Sie basieren auf der Interpretation der gemeinsamen Schrift durch die Autoren und werden als bindend für den Staat Israel verstanden. Dies erlaubt den Autoren, eine Reihe von Misssetaten – „die Vertreibung von ca. 750 000 (Palästinensern im Jahr 1948) und die gegenwärtigen Ungerechtigkeiten und humanitären Probleme, die wir heute sehen“ (6) – als Übertretungen des heiligen Textes der Juden (und Christen) zu behandeln.

Expliziter als die Autoren der Erklärung von 2003 verurteilen diese Autoren die Anwendung biblischer Interpretationen auf Israel, wie sie sich in der jüdischen „Gemeinschaft“ generell finden (7) oder von der „jüdischen Seite“ (8) vertreten werden. Sie stellen diesen ihre christlichen Interpretationen gegenüber.²³ Zum Beispiel klagen sie Juden an, das Buch Genesis falsch zu interpretieren, wenn sie „versuchen, die Hebräische Bibel dafür zu benutzen, dass ein bestimmter Bereich von Land exklusiv für das jüdische Volk vorgesehen ist“ (8). Ebenso klagen sie den Staat Israel an, die Forderungen der Propheten zu ignorieren. Statt Gott zu gehorchen, begeht er Taten, die „jene (biblischen) Texte zu ignorieren scheinen“, die zu einem gerechten Verhalten beauftragen. Er handelt fälschlicherweise „im Namen von vermeintlichen, von Gott verliehenen exklusiven Rechten über einen spezifischen Bereich des Landes“ (6). Juden, so sagen sie, missverstehen die biblische Landverheißung, indem sie fälschlicherweise glauben, dass Israel Gottes Erlaubnis hat, so zu handeln, wie der moderne Staat es tut. Überall gehen die Autoren davon aus, dass Israels Aktivitäten sich auf religiöse Überzeugungen und biblische Texte gründen, ja sogar durch sie motiviert sind. Daher präsentieren sie ihr Urteil, wonach die Juden falsch liegen, politisch inakzeptable Handlungen zu begehen, und „doppelt falsch, dafür biblische Sanktion zu suchen“ (10).

Wie schon oben erwähnt, zitieren sie bedrohliche biblische Strafen. Indem sie diese auf den Staat Israel anwenden, fragen sie: „Haben die Propheten nicht davor gewarnt, dass das Streben nach Macht und Reichtum zu Ungleichheit, Ungerechtigkeit und den Verlust des Landes führten, wie im (babylonischen) Exil?“ (5). Gleichgültigkeit gegenüber der Botschaft der Schrift – besonders wenn sie durch den Glauben an eine bedingungslose Bundesverheißung des Landes beflügelt wird – setzt den Staat Katastrophen aus, ähnlich denen, die die antiken Israeliten erlitten haben. Juden sollten sich nicht an die Landverheißung als „territoriale Garantie“ klammern und nicht selektiv abhängig sein von Textpassagen, die „zeigen, dass Gott den Israeliten das Land bedingungslos versprochen hat“ (4). Falsche Interpretationen sind ihrer Meinung nach weit verbreitet. Sie betreffen „Schlüsselaspekte der zeitgenössischen zionistischen Positionen“ (4) und fördern das Missverständnis des Bundes mit Gott. Die Autoren stellen dieses Missverständnis infrage, indem sie wiederholt auf die „Bedingtheit der Verheißungen in der Hebräischen Bibel“ insistieren (8; siehe auch 6,7).

In Anlehnung an eine traditionelle christliche Anklage gegen jüdische Bibelauslegung missbilligen die Autoren, was sie jüdischen „Partikularismus“ und „Exklusivismus“²⁴ nennen. Sie stellen dies nicht als einen politischen, sondern als einen religiösen Fehler dar, der auf der falschen Lektüre der biblischen Texte durch die Juden gründet. Diese manifestiert sich in Israels Gewalt und Feindseligkeit gegenüber anderen aufgrund der jüdischen Glaubensüberzeugung, in der Antike und jetzt, nämlich einer „besonderen, privilegierten Stellung im Verhältnis zu Gott“ (8; siehe auch 11). Angeblich nutzten Juden diese Glaubensüberzeugung, um ihren besonderen Anspruch auf das Land Israel zu rechtfertigen. Die Autoren weisen diese „nationalistischen“ Elemente in der Schrift zurück. Diese würden das jüdische Volk dazu ermutigen, „sich nach innen zu wenden“ und Gott allein für sich selbst und für das Land und den Staat zu beanspruchen (9).

Die Autoren bestreiten nicht völlig, dass einige mutmaßliche jüdische Ansprüche von der Schrift unterstützt werden. Doch sie verteidigen eine universalistische und inklusivistische Position als die genaueste Interpretation der Bibel: „Gott war nicht auf ein Land beschränkt und nicht nur engagiert allein für ein Volk“ (8). Ihre „differierende Interpretation“ demonstriert, dass „Gottes universale, inklusive Liebe allen gilt“ (9). Wie schon oben dargelegt, offerieren sie konkurrierende biblische Visionen für das Land und den Staat. Gegen die sogenannte „ethnonationalistische Interpretation“ (7) von modernen Juden, die auf einer „wörtlichen“ (4, 5, 6) Anwendung der Schrift auf den Staat gründet, schlagen sie eine Deutung „von einem Land mit einer universalen Mission“ vor (8). Ihre Sicht inkludiert und dient allen Völkern der Welt, sie vertritt einen höheren Wert als die eingeschränktere Sicht, die sie den Juden unterstellen.

III. *Diskussion*

In meiner Untersuchung dieser vier Erklärungen habe ich Themen betont, die immer wieder auftauchen und große Aufmerksamkeit erhalten bzw. deutlich die Ansichten der Autoren reflektieren. Wie bereits erwähnt, ist eine begrenzte Anzahl sowohl der Themen und der Ansichten in mehreren solcher Erklärungen vorhanden. Ich behaupte, dass dies größtenteils durch den anhaltenden Einfluss einer langlebenden christlichen Praxis der Konstruktion eines Bildes vom Juden erklärt werden kann, unter Verwendung christlicher biblischer und theologischer Kategorien und nicht durch die Begegnung mit und Kenntnis von lebenden Juden. Jeremy Cohen hat diese Konstruktion den „hermeneutischen Juden“ genannt. Während er sich auf deren Applikation auf mittelalterliche Juden als religiöse Gemeinschaft fokussiert hat, wird sie in den modernen Erklärungen auf den Staat Israel übertragen und implizit und normalerweise ohne Erklärung auf Juden, die in Israel wohnen oder den Staat unterstützen. Der tief verwurzelte Einfluss dieses jahrhundertalten Modells ist offensichtlich und hilft uns, die Perspektiven der Autoren zu verstehen. In Bezug auf das Thema Land bleiben die Autoren an einige traditionelle Denkweisen über Juden und Judentum gebunden, die eine ältere,

kritischere und polemische Haltung reflektieren, die christliche mit vermeintlichen jüdischen Ansichten negativ kontrastiert.

Cohens Modell beruht auf der grundlegenden Behauptung, dass der hermeneutische Jude eine christliche Schöpfung ist: „Christliche Theologie und Exegese erschufen einen eigenen Juden.“²⁵ Statt tatsächlichen Juden zu begegnen oder gar sie überhaupt in Betracht zu ziehen, wurde der „hermeneutische Jude ... in den Diskursen der christlichen Theologie konstruiert - zumal in den Interpretationen der Schrift durch christliche Theologen“. Dieser Jude diene dazu, einen inkorrekten und inferioren Zugang zur Interpretation der Heiligen Texte zu repräsentieren, die beiden Gemeinschaften gemeinsam sind. Juden stellten in den Augen der Christen eine „textuell definierte Gemeinschaft“ dar und wurden nicht als das angesehen, was sie tatsächlich waren oder wie sie sich selbst sahen.²⁶

Während sie ihre eigenen Interpretationen der Heiligen Schrift entwickelten und anpriesen, stellten die christlichen Theologen die Juden als schlechte Interpreten dar, die entweder den heiligen Text missverstehen oder sich weigern, seinen Geboten zu folgen. Sie verwendeten ihre eigenen religiösen Kategorien und stülpten sie Juden über. Juden wurden z.B. dafür getadelt, was Christen als Biblizismus ansahen, und man sagte ihnen eine sklavisches Befolgung der Einzelheiten der Gebote nach. Ohne die christlichen Einsichten würden sie die wahre, nicht-wörtliche Bedeutung verfehlen.²⁷ Ebenso wurde von den Juden behauptet, dass sie in ihrem Zugang zu und Besitz der Heiligen Schrift zu partikularistisch, ja sogar feindlich gegenüber den Völkern sind. Sie kümmern sich angeblich nur um ihre eigenen Bedürfnisse und lesen biblische Texte ohne Rücksicht auf andere. Christliche Interpreten hingegen waren fürsorglich bemüht, Wege zu finden, um die göttliche Gunst auf die gesamte Menschheit auszudehnen.²⁸

Die Genauigkeit des Portraits des hermeneutischen Juden war irrelevant für jene, die es anwendeten, besonders wenn es in interne christliche Dispute eingebracht wurde. Der hermeneutische Jude konnte konkurrierende Werte oder „mangelhafte“ Interpretationen der Schrift in internen christlichen Auseinandersetzungen symbolisieren.²⁹ Zwar haben Christen manchmal direkt gegen Juden und das Judentum polemisiert, doch haben sie auch ihre negativen Charakteristiken auf andere Christen angewendet, etwa auf Häretiker, sogenannte Judaisierer und auch auf solche mit abweichenden Ansichten über die Schrift. Sie geißelten sie als jüdisch, auch wenn diese Ansichten tatsächlich nicht von realen Juden vertreten wurden. Ob sie sich nun direkt auf Juden bezogen oder andere Christen als Juden teerten, die Theologen wiesen Juden zu, eine „besondere Rolle in einem gottgewollten (christlichen) historischen Drama“ zu spielen.³⁰

Cohens Modell ist hier als heuristisches Mittel relevant für das Verständnis des zeitgenössischen christlichen Denkens über Israel und die Juden. Es gibt Kontinuitäten zwischen den mittelalterlichen und modernen Zeiten, mit vielen der Eigenschaften des hermeneutischen Juden, der nun erneut auf den Staat Israel und moderne Juden angewendet wird.³¹ Paradoxerweise plädieren alle Autoren, die in diesem Aufsatz herangezogen wurden, zunächst für eine nicht-theologisierende

Sicht des Staates Israel, dennoch analysieren sie ihn mit biblischen Texten und Konzepten. Sie betrachten seine politischen Aktionen in fundamentalen, manchmal sogar ausschließlich religiösen Begriffen. Der Staat Israel (und moderne Juden) wird nicht (nur) als säkulare politische, sondern auch als theologische Entität dargestellt, um entsprechend den christlichen Erwartungen hinsichtlich dessen, was die Treue zur Schrift konstituiert, analysiert zu werden. In Cohens Begriffen wird der Staat Israel in den Erklärungen „textuell definiert“, seine politischen Aktivitäten werden nicht (nur) als politisch-ethnische Übertretungen, sondern als religiöse Übertretungen göttlicher Gebote kritisiert.³²

Allerdings versäumen es die Autoren, die größeren hermeneutischen Herausforderungen einer solchen Reapplikation biblischer Gebote überhaupt zu reflektieren. Obwohl sie göttliche Gebote zitieren, die in unterschiedlichen Kontexten ergangen sind, wechseln alle Autoren abrupt und meistens ohne Erklärung zur Zeit nach 1948. Dies ist möglich, weil die Autoren das biblische Israel und den modernen Staat Israel als eine Art hermeneutischen Juden, der durch die Forderung der Schrift gebunden ist, assimilieren (ja vielleicht sogar miteinander vermengen). Dieser Wechsel schließt ungelöste Widersprüche in Bezug auf zeitgenössische Interpretationen der biblischen Texte ein, die gleichzeitig als irrelevant für einen säkularen Staat und von unmittelbarer Bedeutung für den Staat Israel wegen seines jüdischen Charakters eingeschätzt werden. Dazu gehören tiefgreifende Spannungen, wie sie Juden sehen, die abwechselnd als „normale“ Einwohner eines Staates wie alle anderen gesehen werden und zugleich als eine einzigartige Religionsgemeinschaft, die sich im Staat Israel inkarniert hat und darum durch die Schrift gebunden ist.³³

Nach Cohens Modell behandeln diese Autoren Israel und seine jüdischen Einwohner als Objekt theologischer Untersuchung und sind gleichgültig gegenüber Fragen nach der Angemessenheit des Portraits, das sie entwickeln. Auch wenn einige notieren, dass der Zionismus eine säkulare Bewegung ist und die meisten Israelis gar nicht religiös sind,³⁴ behandeln sie den Staat als hermeneutischen Juden und seine Einwohner mit Begriffen eines christlich konstruierten Diskurses über die Interpretation der Bibel in der Gegenwart.³⁵ Zwar kann hier keine Studie jüdischer Sichtweisen hinsichtlich der theologischen Bedeutung der Gründung und der politischen Aktivitäten des Staates Israel geleistet werden, aber es kann vernünftigerweise behauptet werden, dass viele Juden den Zugang der Autoren unverständlich finden würden. „Obwohl einige Juden die Verbindung zwischen dem *Land* Israel auf eine göttliche Verheißung zurückführen, rechtfertigen wenige, wenn überhaupt jemand, die Existenz des *Staates* Israel, geschweige denn die politische Entscheidung seiner Regierungen als Ergebnis göttlicher Verheißung.“³⁶ Anstatt darüber nachzudenken, ob die Sicht der israelischen Politik, wonach diese sich implizit oder explizit unter Berufung auf die Schrift rechtfertigt, überhaupt angemessen und richtig ist, setzen die Autoren eine solche Verbindung schlicht voraus, denn sie möchten den Staat Israel in dieser Weise analysieren. Diese Autoren versäumen eine wichtige Gelegenheit, um eine heilsame Tendenz zum aktuellen jüdisch-christlichen Verhältnis beizutragen: nämlich fair

und akkurat genuine Meinungsunterschiede über die Bedeutung der Heiligen Schrift zu diskutieren, nicht nur solche, die von einer Gruppe konstruiert und der anderen unterstellt werden.

In ähnlicher Weise passen auch die spezifischen Behauptungen der Autoren zu Cohens Modell. Ähnlich wie in früheren christlichen Konstruktionen des hermeneutischen Juden werden auch hier die vermuteten jüdischen Interpretationen wiederholt als Folie verwendet, gegen die die Autoren ihre überlegene Interpretation stellen. Zum Beispiel werfen die Autoren Juden vor, eine übertriebene partikularistische Interpretation der biblischen Landverheißung zu vertreten und bestehen darauf, dass die Verheißung nicht so geografisch begrenzt werden soll (dabei wird eine übermäßig wörtliche Anwendung auf ein kleines Stück Erde vorausgesetzt), oder nicht so demografisch (nur auf ein Volk bezogen), wie sie es tun. Ebenso wenig sollte die Verheißung den Anspruch auf eine privilegierte und exklusive Beziehung auf Gott unterstützen. Sie kontrastieren in negativer Weise das den Juden unterstellte Missverständnis der Natur der biblischen Landverheißung (welche einige, wie sie meinen, zur Rechtfertigung ihrer Feindschaft gegenüber Nichtjuden heranziehen) mit ihrer eigenen universalen Deutung.³⁷

Die emphatische Betonung der Autoren von Verpflichtungen im Bund gegenüber Rechten (oder Privilegien, ein noch polemischerer Begriff) illustriert, dass hier die Dynamik des hermeneutischen Juden am Werk ist. Sie formulieren einen Zusammenstoß zwischen der christlichen Interpretation der Bundestheologie und der, die sie Israel und den Juden unterstellen. Sie negieren die Legitimität der biblischen Verheißung zwar nicht gänzlich, doch möchten sie die unterstellte Unausgewogenheit jüdischer Sichtweisen korrigieren. Sie wenden eine weithin einseitige Hermeneutik auf biblische Texte an, die sich zu Land und Bund generell äußern, wobei sie solche bevorzugen, die Forderungen und Drohungen gegen Juden und jetzt Israel enthalten. Dieser Zusammenstoß wird um christliche Annahmen über den richtigen Weg der Lektüre biblischer Texte herumkonstruiert. Diese stützen eine theologische Kritik am Staat Israel, als ob er ein hermeneutischer Jude wäre, der von einer abweichenden Lektüre der Heiligen Schrift abhängt, die im Übermaß auf Gottes Verheißungen vertraut und deren Politik die biblischen Gebote egal sind. Das Insistieren der Autoren auf der Schwachheit und Bedingtheit des jüdischen Bundes erinnert an eine traditionelle christliche Polemik gegen die übermäßige Bekräftigung des hermeneutischen Juden bezüglich des Bundes zwischen Gott und Israel. Früher war diese Polemik integriert in ein substitutionstheologisches Modell, das Juden für ihr fälschliches Beharren auf der Gültigkeit des Bundes nach Christus kritisierte. In den herangezogenen Erklärungen argumentieren die Autoren zwar nicht für die Aufhebung des jüdischen Bundes, aber sie plädieren für eine abweichende und geschwächte Form.

Ebenso ist in diesen Erklärungen die Anpassungsfähigkeit des Modells vom hermeneutischen Juden für innerchristliche Auseinandersetzungen präsent.³⁸ Mal wird es verwendet, um jüdische Bibelinterpretationen in ihrer Anwendung auf Israel zu kritisieren, aber manchmal auch, um andere (typischerweise politische und

theologisch-konservativere) christliche Interpretationen zu kritisieren. Diese Autoren klagen nicht nur Juden, sondern auch Christen an, die die biblische Landverheißung missverstehen und zwar mit identischen Begriffen. So werden z.B. Vorwürfe, wonach Juden biblische Texte zu Unrecht auf den Staat Israel anwenden, auch gegen christliche Zionisten erhoben.³⁹ Die unbiblischen Ansprüche von Christen bezüglich der theologischen Bedeutung des Staates entsprechen denen von Juden, die „für einige Christen (gemeint sind die Autoren) schwer zu verstehen“ sind (7–8). Die Autoren belangen Christen, dass sie dieselben theologischen Fehler machen wie Juden. Vorwürfe, wonach „solche (biblischen) Texte ignoriert werden“, die vom Staat Gehorsam gegen Gottes Gesetz fordern, werden ohne Unterschied gegen Juden und Christen erhoben.⁴⁰ Ferner: Einige Christen meinen zu Unrecht, dass „das Land von Gott seinem Volk verheißend wurde“ in geographisch maximalistischen Begriffen.⁴¹ Unabhängig von der Genauigkeit des Modells wird der hermeneutische Jude ohne Umschweife in den christlichen Disput über die Schrift hineingezogen.

Die Autoren sind engagiert in einer vielschichtigen Polemik, indem sie ähnliche Vorwürfe gegen zwei separate Gruppen erheben. Ich behaupte nicht, dass es eine dominante und „wirkliche“ Polemik gibt, doch es gibt einen dauernden und größeren Disput unter westlichen Christen (besonders Protestanten) über die enorm strittigen Fragen nach der Art der Bibellektüre und ihrer Anwendung. Dieser Streit beinhaltet auch den Streit über die biblische Landverheißung, aber er geht auch darüber hinaus.⁴² Für unsere Zwecke am wichtigsten ist es, darauf aufmerksam zu machen, dass Anklagen, wonach einige Christen in der Fehlinterpretation der Heiligen Schrift wie Juden sind, jene lange Tradition spiegeln, die Cohen aufgezeigt hat. Indem sie ein Bild der Juden (oder des jüdischen Staates) konstruieren und kritisieren, dass es eine problematische Schriftlektüre symbolisiert, kann eine christliche Gruppe ihre konkurrierende Interpretation präsentieren, um die Auslegung anderer christlicher Gruppen infrage zu stellen. Unnötig zu sagen, dass der Vorwurf gegen seine Opponenten, sie würden die Bibel zu jüdisch – und deshalb falsch – lesen, wenig dazu beiträgt, die verbesserten jüdisch-christlichen Beziehungen zu fördern.

Es gibt eine ernsthafte interreligiöse Schwierigkeit, die von den Erklärungen aufgeworfen wird, die zusätzlich die Abhängigkeit der Autoren vom Modell des hermeneutischen Juden demonstriert. Die Autoren wenden biblische Standards auf den Staat Israel an, aber sie unterlassen es zu erwägen, ob Christen und Juden darüber übereinstimmen könnten, wie die Schrift zu interpretieren ist, geschweige denn, wie oder ob sie überhaupt in modernen politischen Kontexten angewendet werden kann. Juden und Christen beanspruchen beide die Hebräische Bibel als heiligen Text. Sie haben freilich unterschiedliche Interpretationsansätze und Geschichten der Auslegung. Dies untergräbt Bemühungen der Autoren, sich selbst als Interpreten zu präsentieren, die zu Juden und Christen gleichermaßen sprechen, und zwar aus einem gemeinsamen biblischen Erbe heraus und mit Urteilen, die relevant sind und potenziell überzeugend, nicht nur für Christen, sondern ebenso für Juden.

Einige Autoren machen kurz auf diese Unterschiede aufmerksam,⁴³ doch niemand setzt ihren Interpretationen von Schriftstellen, die von beiden Gemeinschaften beansprucht werden, Grenzen. Im Gegenteil, die Autoren imaginieren beide Gemeinschaften als gebunden durch christliche Interpretationen. So heißt es zum Beispiel in der Erklärung der PCUSA von 1987: „Deshalb sollten wir, *ob Christ oder Jude*, die die göttliche Landverheißung bekräftigen, es nicht versäumen, das göttliche Recht der Besitzlosen aufrecht zu erhalten.“⁴⁴ Die Autoren bestehen darauf, dass sie als Christen Miterben des biblischen Erbes sind. Juden und Christen sind „eine religiöse Familie“ (CoS 2003, 6:3:2), sie haben „eine einzigartige Beziehung“ (PCUSA 1987, 5), und „diese biblischen Bücher gemeinsam“ (PCUSA 2012, S. 4). Ihre christlichen Interpretationen halten sie darum für normativ, auch für Juden. Dies ist besonders überraschend, wenn die Autoren Ansprüche vorantreiben, die ziemlich umstritten sind, z. B. wenn sie Bundesverpflichtungen und Drohungen gegenüber ungehorsamen Juden bevorzugen und mithin prophetische Textpassagen über die Sünde, die sie direkt auf Israel beziehen. Dies sind natürlich interpretative Entscheidungen, die aus zahlreichen Optionen ausgewählt werden. Sie reflektieren eine lange christliche Tradition, wie man die Hebräische Bibel zu lesen hat. Und doch wenden die Autoren sie auf Juden an, ohne jegliche Anstrengung zu zeigen, dass sie von Juden gehalten werden.

Behauptungen, dass die Bibel ein heiliger Text für Juden und Christen ist und beide eine besondere religiöse Beziehung haben, werden nicht notwendigerweise von Juden geteilt werden, wenn zugleich Belege von positiven Wandlungen in den christlichen Ansichten über Juden generell fehlen. Dasselbe gilt für die Meinung der Autoren, dass es möglich ist, die Grenzen und Überzeugungen der eigenen religiösen Gemeinschaft zu transzendieren, um einer anderen religiösen Gemeinschaft Anweisungen zu erteilen oder gar sie zu tadeln. Obwohl die Autoren die Autorität beanspruchen, die Anforderungen der Bibel an die Juden zu diskutieren, gibt es keinen Hinweis darauf, dass Juden diesem Anspruch zustimmen oder gar eine der zugrundeliegenden Annahmen teilen. Pointiert ausgedrückt: Es scheint unwahrscheinlich, dass die Autoren für ihre Bemühungen jüdische Zustimmung bekommen, biblische Rechtfertigung für eine religiös begründete Kritik am Staat Israel und den Juden zu finden. Diese Bemühungen, Juden und Israel in eine Beziehung zu Christen zu bringen, um vor allem eine harsche Kritik anzubringen, passen eindeutig in das Modell des hermeneutischen Juden. Im Unterschied zur Vergangenheit wird es hier für aktuelle polemische Zwecke eingesetzt, in diesem Fall, um den Staat Israel wegen politischer Aktivitäten zu belangen, die als Untreue gegenüber der Hebräischen Bibel gelten.

Diese Erklärungen über den Staat Israel bieten eine wertvolle Gelegenheit, um Änderungen im christlichen Denken über Juden und Judentum auszuloten. Während ich auf weitreichende und willkommene Änderungen zu anderen Themen hingewiesen habe, gibt es zu diesem Thema Grund zur Enttäuschung. Dass die Autoren sich immer noch (vielleicht unbewusst) auf ein traditionelles, oft antijüdisches Modell stützen, offenbart das machtvolle Erbe negativer Denkmuster. Dies ist nicht nur an sich überraschend angesichts der dramatischen Wandlungen, die

in Bezug auf andere Themen stattgefunden haben. Doch diese anderen Themen beinhalten Topoi – wie etwa die andauernde Legitimität des Bundes zwischen Gott und den Juden und die Gültigkeit jüdischer Lektüren der Schrift, die das Nachdenken über diese spezifischen Probleme beeinflussen sollten. Die Landverheißung ist nur eine Komponente des Bundes, dennoch wird sie immer noch als separat behandelt, als Gegenstand unterschiedlicher Erwartungen in Bezug auf ihre Bekräftigung.⁴⁵ Ich möchte die Herausforderung nicht zu sehr vereinfachen, doch ihre theologischen Ansichten zu diesen Problemen betreffen nicht nur Formen der Lektüre der Bibel und interreligiöse Beziehungen, sondern sie sind verwoben in einen umstrittenen politischen Konflikt. Die Spannungen und Widersprüche, die ich hervorgehoben habe, sind tief und zeigen, dass wichtige Aspekte des Dialogs zwischen Christen und Juden sich immer noch in einem frühen Stadium der Diskussion befinden.

Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Stegemann.

Anmerkungen

- ¹ Alan Brockway u.a. (Hg.), *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the WCC and its Member Churches*, Genf 1988, 170. Siehe dazu die Diskussion in: Alain Marchadour/ David Neuhaus, *The Land, the Bible, and History. Toward the Land That I Will Show You*, New York 2007, 108-24.
- ² Mary C. Boys, *Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding*, New York/Mahwah 2000 263-65; James Rudin, *Christians & Jews – Faith to Faith. Tragic History, Promising Present, Fragile Future*, Woodstock 2011, 167-82.
- ³ Obwohl der Vatikan und die nationalen katholischen Kirchen Veröffentlichungen über das Land Israel und den israelisch-palästinensischen Konflikt herausgegeben haben, nehmen diese selten wirklich Stellung zu explizit theologischen Themen. Siehe dazu: Philip A. Cunningham, *A Catholic Theology of the Land? The State of the Question*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 8 (2013), 3-6.
- ⁴ Zum Beispiel: *Christian Zionism, A Faithful Response from the United Church of Christ*, unter: <http://globalministries.org/mee/resources/Christian-Zionism-Faithful-Response-September-2006-ed.pdf>. *Justice for Palestine and Israel, from the Methodist Church in Britain*, unter: <http://www.methodist.org.uk/downloads/conf10a-14-pal-israel-160211.pdf>. *Land of Promise? An Anglican Exploration of Christian Attitudes to the Holy Land, with Special Reference to 'Christian Zionism' from the Anglican Church*, unter: http://nifcon.anglicancommunion.org/resources/documents/land_of_promise.pdf. Da es kein offizielles Statement der Anglikanischen Kirche gibt, siehe den Vortrag des Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams: *Holy Land and Holy People*, unter: <http://www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1840/lecture-to-the-5th-international-sabeel-conference-holy-land-and-holy-people-jerusalem>. Siehe auch: Amy-Jill Levine, *Old Habits Die Hard. A Critique of Recent Christian Statements on Israel*, 2011; verfügbar auf: http://www.fodip.org/articles/old_habits.pdf. Yaakov Ariel, *The One and the Many. Unity and Diversity in Protestant Attitudes toward the Jews*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 24 (2010), 35-36. Yaakov Ariel, *Interfaith Dialogue and the Golden Age of Christian-Jewish Relations*, in: *Studies in Christian-Jewish Relations* 6 (2011), 13. Edward Kessler, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2010, 154-64.
- ⁵ Zum Beispiel sind die Ansichten des palästinensisch-christlichen Theologen Naim Ateek und des amerikanisch-christlichen Gelehrten Walter Brueggemann sehr einflussreich sowohl für presbyterianische als auch nicht-presbyterianische Autoren. Zusätzlich zu Autorentreffen mit

Ateek werden die Schriften der beiden explizit diskutiert: Ateek: CoS 2003, 21; CoS 2013, 5; Justice for Palestine and Israel 3.9; Land of Promise? 3.3; der Vortrag etwa von Williams wurde auf einer Konferenz gehalten, die von Ateek organisiert wurde; Brueggemann, PCUSA 2012, 6; CoS 2003, 5.5.2; CoS 2013, 10; Land of Promise? 3.3. Manchmal werden sie schlicht nur erwähnt, obwohl ihr Einfluss wahrnehmbar ist. Siehe etwa: Brueggemann, Justice for Palestine and Israel, 8j und Ateek, Faithful Response, 9.

- 6 Die Autoren beziehen sich dabei gelegentlich auf die reformierte Tradition, zum Beispiel auf die Substitutionstheologie und die biblischen Bundesschlüsse. Siehe: PCUSA 1987, 2; PCUSA 2012, 4; Eine Interpretation der Bibel siehe bei CoS 2013, 2. Presbyterianer waren zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts im Nahen Osten präsent, und einige Statements erwähnen diese Geschichte. Siehe: PCUSA Introduction; PCUSA 2012, 1; CoS 2013, 2. Zur Aktivität der Presbyterianer in Verbindung mit dem Nahen Osten siehe: Paul Charles Merkley, Christian Attitudes Towards the State of Israel, Montreal/Kingston 2001, 66; Stephen R. Haynes, Jews and Presbyterians. The Current Controversies and Some Underlying Issues, in: Joseph D. Small /Gilbert S. Rosenthal (Hg.), Let Us Reason Together. Christians and Jews in Conversation, Louisville 2010, 56. Natürlich sind die Presbyterianer damit nicht allein, dass sie historische und zeitgenössische Verbindungen und häufige Missionen im Nahen Osten haben.
- 7 Sie zeigen auch eine scharfe Differenz über die Einstellungen der Christen zum Konflikt, wobei sie in der Regel in christliche Zionisten einerseits und andererseits in solche Christen in der Mainstream-Kirche (die kritisch gegenüber den christlichen Zionisten sind, weil diese scheinbar gleichgültig sind gegenüber dem palästinensischen Leiden und es ihnen deshalb an Unterstützung für eine friedliche Lösung mangelt) gespalten sind; Siehe unten.
- 8 Jeremy Cohen, Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Berkeley 1999. Andere haben ähnlich argumentiert, siehe: David Nirenberg, Anti-Judaism. The Western Tradition, New York 2013.
- 9 Das Statement ist zu finden unter: http://www.pcusa.org/media/uploads/_resolutions/christians-jews.pdf; es wurde von der Kirche zum Studium und zur Reflexion empfohlen. Siehe: Haynes, Jews and Presbyterians. The Current Controversies and Some Underlying Issues, 49-55; Haynes, Assessing A Theological Understanding of the Relationship between Christians and Jews, 22-24; Moshe Aumann, Conflict & Connection. The Jewish-Christian-Israel Triangle, Jerusalem 2003, 87; Judith H. Banki, A Jewish Perspective on Presbyterian Discussions. Ecumenical and Interfaith Relations, Presbyterian Church 1987, 3; James R. Edwards, A Response to A Theological Understanding of the Relationship Between Christians and Jews, in: Donald G. Dawe/ Aurelia T. Fule (Hg.), Christians and Jews Together. Voices from the Conversation, Louisville 1991; Joseph D. Small, In Our Time. The Legacy of Nostra Aetate in Mainline Protestant Churches, in: Gilbert S. Rosenthal (Hg.), A Jubilee for All Time. The Copernican Revolution in Jewish-Christian Relations, Eugene 2014, 88-92; Christopher Leighton, The Presbyterian-Jewish Impasse, in: Jonathan Frankel (Hg.), Studies in Contemporary Jewry, Oxford 2010.
- 10 Joseph D. Small, 2014, 88.
- 11 Die Zitate stammen, wenn nicht anders angegeben, aus der Affirmation 6.
- 12 Siehe: Michael S. Kogan, Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity, Oxford/New York 2008, 217-230; Robert R. Hann, Supersessionism, Engraftment, and Jewish-Christian Dialogue. Reflections on the Presbyterian Statement on Jewish-Christian Relations, Journal of Ecumenical Studies 27 (1990), 341; Karen L. Wood, Remembering the Root, in: Donald G. Dawe/ Aurelia T. Fule (Hg.), 1991, 15; Petra Heldt/ Malcolm Lowe, Theological Significance of the Rebirth of the State of Israel. Different Christian Attitudes, Immanuel 22/23 (1989), 4-5; Michael Wyschogrod, Jewish Survival in the Context of Jewish-Christian Dialogue, in: Donald G. Dawe/ Aurelia T. Fule (Hg.), 1991. Nur Heldt erwähnt (sehr kurz) die Spannungen, die ich unten besprechen werde.
- 13 Kursivierung durch den Autor.
- 14 Genesis 17,7-8.
- 15 Psalm 103,6.

-
- ¹⁶ Jesaja 42,6.
- ¹⁷ Siehe: W. Eugene March, *Land as Divine Gift and Human Responsibility*, in: Joseph D. Small/Gilbert S. Rosenthal (Hg.), 2010, 74.77.83.
- ¹⁸ Das Statement ist zu finden unter: http://www.churchofscotland.org.uk/__data/assets/pdf_file/0009/13230/Theology_of_Land_and_Covenant.pdf. Die Kirche erklärte: „erhalten Sie den Bericht und empfehlen es ... zum Studium“.
- ¹⁹ Der Sprecher war Walter Eytan (1910-2001). Sein Zitat spiegelt wirklich seine Sorge wieder, wie das neue Land durch andere Länder wahrgenommen würde und wahrscheinlich den Mangel profunder theologischer Implikationen, den die Autoren ihm zuschreiben; siehe: Martin Gilbert, *Israel. A History*, New York 1998, 187.
- ²⁰ Statement zu finden unter: [https://www.pc-biz.org/PC-Biz.WebApp_deploy/\(S\(0a240vfn33ebq3pb33txgldi\)\)/IOBView.aspx?m=ro&id=4343](https://www.pc-biz.org/PC-Biz.WebApp_deploy/(S(0a240vfn33ebq3pb33txgldi))/IOBView.aspx?m=ro&id=4343). Es wurde angeboten als eine „Quelle, zur Förderung des Gesprächs und zum Bau von gesunden Beziehungen zwischen Christen und Juden“. Siehe: [http://www.pc-biz.org/PC-Biz.WebApp_deploy/\(S\(y3noqj0vg1zq5fbzsszwt3bu\)\)/IOBView.aspx?m=ro&id=4987](http://www.pc-biz.org/PC-Biz.WebApp_deploy/(S(y3noqj0vg1zq5fbzsszwt3bu))/IOBView.aspx?m=ro&id=4987). Zur Diskussion siehe, Small 2014, 92-95.
- ²¹ Das Statement ist zu finden unter: http://www.churchofscotland.org.uk/__data/assets/pdf_file/0010/14050/the_Inheritance_of_Abraham.pdf. Es wurde von der Generalversammlung angenommen. Dies hat eine Meinungsverschiedenheit hervorgerufen, siehe: SCOJeC (Scottish Council of Jewish Communities) und der Board of Deputies hat als Reaktion das Statement der Kirche von Schottland revidiert. Siehe unter: http://www.scojec.org/news/2013/13v_cos/cos_3.html.
- ²² Sie zitieren hier Walter Brueggemann.
- ²³ Obwohl sie in ihrem Statement behaupten, „dass sie den Glauben von anderen nicht beurteilen und eine Perspektive nicht die andere ersetzt“, vergleichen sie diese in der Tat direkt und kritisieren die konkurrierende Perspektive. Siehe 11.
- ²⁴ Zusätzlich zu den hier genannten Beispielen, inclusive der Zitate, sind ähnliche Kritiken vorhanden.
- ²⁵ Cohen 1999, 2-3.
- ²⁶ Ebd., 394. Siehe auch: Nirenberg 2013, 7.
- ²⁷ Cohen 1999, 11-13.
- ²⁸ Ebd., 227. Siehe auch: March 2010, 77.
- ²⁹ Cohen 1999, 9-13.
- ³⁰ Ebd., 13. Siehe auch: Nirenberg 2013, 48-134.
- ³¹ Cohen selbst bewegt sich über das Mittelalter hinaus und stellt fest, dass „die christlichen Kirchen auch heute noch die Juden ansehen als“ hermeneutische Juden. Siehe: Cohen 1999, 17. Natürlich passt nicht jedes Merkmal von Cohens Modell in jedes Zeitalter.
- ³² Siehe dazu: Amy-Jill Levine, *Speaking of the Middle East. Jews and Christians in Dialogue and Dispute*, in: Alan L. Berger (Hg.), *Post-Holocaust Jewish-Christian Dialogue After the Flood, before the Rainbow*, Lanham 2015, 102.
- ³³ Siehe auch: Levine 2011. Verfügbar unter: http://www.fodip.org/articles/old_habits.pdf.
- ³⁴ Zum Beispiel Cos 2003 2.1.2; PCUSA 2012, 7.
- ³⁵ Dass etwa 25 % der Bevölkerung, einschließlich derjenigen, die die staatliche Politik durchführen, nicht jüdisch sind, hat keinerlei Einfluss auf ihre theologisierende Sicht auf den Staat.
- ³⁶ David Fox Sandmel, *Jews and Presbyterians. Response to Stephen Haynes*, in: Joseph D. Small/Gilbert S. Rosenthal (Hg.), *Let Us Reason Together: Christians and Jews in Conversation*, Louisville 2010, 68.
- ³⁷ Zu diesem Kontrast siehe: A. Roy Eckardt, *The Place of the Jewish State in Christian-Jewish Relations Part II*, *European Judaism* 25, 1992, 13.
- ³⁸ Dies trifft auch auf andere protestantische Stellungnahmen zu, die ebenfalls starke Kritiken der divergierenden Interpretationen von anderen Christen der Bibel präsentieren. Zusätzlich zu

den Stellungnahmen, die oben erwähnt sind, siehe auch "Christian Zionism: A Historical Analysis and Critique" welche von der Reformierten Kirche in Amerika gut geheißen wurde (2004) unter:

<http://images.rca.org/docs/synod/ChristianZionism.pdf>; "Resolution on Confronting Christian Zionism" von der Presbyterianischen Kirche der USA (2004) unter:

<http://www.presbyterianmission.org/ministries/global/resolution-confronting-christian-zionism>; "Why We Should Be Concerned About Christian Zionism" vom National Council of Churches in den USA (2008) unter:

<http://www.nccusa.org/news/081202christianzionismbrochure.html>; Berner Perspektiven, World Council of Churches (2008) unter:

<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/middle-east-peace/bern-perspective>; "Christian Zionism - Implications for Peace and Justice Between the Jewish and Palestinian Peoples" von der United Church von Kanada (2011) unter:

<http://presbyterian.ca/justice/middle-east/#christian-zionism>.

³⁹ Zum Beispiel, PCUSA 2012, 6.

⁴⁰ Zum Beispiel, CoS 2013, 6.

⁴¹ Zum Beispiel, CoS 2003 6.2.3.

⁴² Siehe: Stephen Spector, *Evangelicals and Israel. The Story of American Christian Zionism*, Oxford 2008, 111-140.

⁴³ Zum Beispiel, CoS 2003 5.5.2; CoS 2013, 9.

⁴⁴ Kursiv durch Autor.

⁴⁵ Siehe: Kessler 2010, 147-48; Alice L. Eckardt, *The Place of the Jewish State in Christian-Jewish Relations Part I*, *European Judaism* 25 (1992).