

Gavin D’Costa, Etienne Vetö und Thomas Joseph White, Hg. *Catholic-Jewish Engagement on Israel: The Holy Land, Political Territory, or Theological Promise?* Catholic University Press of America, 2025. 316 Seiten, ISBN 9780813239743, USD 34.95

Christian Rutishauser

Universität Luzern

[christian.rutishauser@unilu.ch](mailto:christian.rutishauser@unilu.ch)

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist aus einer Konferenz 2021 hervorgegangen, die sich der Frage stellte: „What, if any is the theological significance of the emergence of Israel in 1948?“ (X). Sie beginnt mit einer ausführlichen Einleitung, die einen guten Überblick über die Publikation gibt, sowie mit einem von Karma Ben-Johanan kommentierten Text von Erzbischof Bruno Forte, der die Frage nach dem Land im gegenwärtigen jüdisch-katholischen Dialog kontextualisiert. Dabei nimmt Forte das jüdische Verständnis des Landes auf, wie es in der Erklärung *Zwischen Rom und Jerusalem* orthodoxe Rabbiner gegenüber dem Vatikan formuliert haben, nämlich dass das Land dem jüdischen Volk von Gott gegeben sei, um eine Gesellschaft aufzubauen, die „Licht für die Völker“ sein soll. Er überschreibt es dann christologisch, insofern dieser Auftrag durch Christus universalisiert worden sei und von der Kirche überall auf der Welt gelebt werden müsse. In ihrer Response fragt Ben-Johanan kritisch, ob die katholische Kirche nicht auch das rabbinische Verständnis an sich wertschätzen könne, ohne es auf eine christliche Sicht hin zu instrumentalisieren. Sie stellt die Landfrage ihrerseits in den Kontext des jüdisch-christlichen Verhältnisses, das durch die Asymmetrie bestimmt sei, dass die vatikanische Theologie das Judentum zwar positiv, aber dennoch als etwas für das Christentum konstitutives betrachte, das Judentum sich aber autonomer verstehe.

Diese Eröffnung des Bandes ist paradigmatisch den folgenden fünf Teilen vorangestellt, wobei der erste Teil ebenso richtungsweisend mit dem Titel überschrieben ist: „The Overall Case for a Positive Theology of Land and People of Israel“. Die weiteren Teile sind unterschiedlichen Aspekten gewidmet: Das den Juden versprochene Land in der Bibel (2), Palästinenser und Juden im Land (3), Theologien des Staats in der katholischen Reflexion über Israel (4) und Kritik an theologischen Begründungen von Land, Volk und Staat (5).

Gavin D’Costa eröffnet den ersten Teil und skizziert einen „minimalist Catholic Zionism“ (28), indem er die Landverheissung der Bibel an das jüdische Volk durch das Neue Testament nicht aufgehoben, sondern christologisch bestimmt sieht. Das Land gehöre zum „unwiderrufenen Bund“ Gottes, den die katholische Theologie lehrt. Dieser sei einerseits bedingungslos gegeben, auferlege andererseits dem jüdischen Volk aber auch Verpflichtungen. Bei der Frage, ob mit dem Zionismus eine endzeitliche

Geschichtsphase eingeleitet ist, betont D'Costa, Theologie müsse diesbezüglich unbestimmt bleiben (25). Auf seinen Beitrag folgen zwei rabbinische Aufsätze. David Novak argumentiert geschichtstheologisch für einen religiösen Zionismus. Da die Menschen die Verpflichtung gegenüber der Schöpfung nicht gehalten hätten und dem Unrecht verfallen seien, habe Gott Israel erwählt und ihm ein Land gegeben, um im Bund mit ihm vorbildhaft zu leben. Dieser Bund begründe den religiösen Zionismus, woraus er folgert: „The Jewish connection to the land of Israel is not a natural fact“ (74). Jehoschua Ahrens kommt zu einem ähnlichen Schluss, dass das Land dem jüdischen Volk gegeben sei, argumentiert aber stärker mit Texten aus der Bibel, der rabbinischen Tradition und der modernen rabbinischen Reflexion. Der erste Teil schliesst, wie alle übrigen, mit einem rückblickenden Kommentar. Hier ist er von Tehila Wenger, der Vizepräsidentin der Genfer Initiative, verfasst. Von jüdischer Seite fordert sie, selbstkritischer den religiösen Zionismus darzustellen und nicht von den katholischen Dialogpartnern eine theologische Begründung des Zionismus zu erwarten (77). Sie streicht heraus, die biblische Landgabe sei unter Bedingungen gegeben. Die rabbinische Tradition sei nicht von Anrecht auf Land bestimmt ist – Rechte gehörten zum Diskurs um internationales Recht –, sondern von Verpflichtungen. Diese wären auch für ein Bundesdenken, das die katholische Theologie prägt, entscheidend. Wenn katholische Theologie aber die Bedingtheit der Landgabe ins Zentrum stelle, müsse die Kritik am Staat Israel nicht ethisch unrealistisch sein.

Der zweite Teil zur Bibel beginnt mit dem Beitrag von William M. Wright, der der Bibelhermeneutik des Dokuments „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ der päpstlichen Bibelkommission eine thomistische Hermeneutik entgegenstellt, die den Text auf die bezeichnete Sache hin überschreitet, da es sich bei der Landfrage um eine theologische, nicht nur um eine exegetische Fragestellung handle (94f.). Alle Dinge der alttestamentlichen Heilsordnung müssten für Christen als „anticipating participations“ (96) der Inkarnation verstanden werden, denn der „biblical horizon undergoes a modification with the incarnation“ (95). So bezieht Wright das Land auf den Leib Christi, wie er sich im Pascha-Mysterium zeigt. „The bodily resurrection of Jesus provides a point of reference from which Christians can think about the land promise“ (99). Für Wright hat das Land rein transzendente Bedeutung. Genau in die gegenteilige Richtung argumentiert der katholische Theologe Gary A. Anderson. Er denkt heilsgeschichtlich, will aber weder einer Substitution des Judentums durch die Kirche folgen, wie dies Augustinus gemacht hat, noch einem christlichen Zionismus, der radikal-jüdischen Zionismus stützt und endzeitlich spekuliert. Das Land sei gemäss nachkonziliarer Theologie Teil des Bundes und den Juden bis heute verheissen, so Anderson. Das Streben nach einer gerechteren Gesellschaft im Land sei göttlich verpflichtend. Es müsste um der Gerechtigkeit willen erlaubt sein, das Land auch zu teilen. „The generosity of Abraham does not put the divine promise at risk“ (113). Wie D'Costa will auch Anderson den Zionismus nicht eschatologisch deuten. Rabbiner David Rosen wiederum beschreibt im folgenden Aufsatz die Zentralität des Bezugs zu Jerusalem und zum Land in der Mischna sowie in den jüdischen Gebeten. Danach geht er auf den Wandel im Zionismus ein: Der säkular und national bestimmte Zionismus, von der

Arbeiterpartei nach der Staatsgründung angeführt, habe eine Zweistaatenlösung akzeptiert, während sich mit der Likud-Partei, die nach dem Sechs-Tage-Krieg an die Macht kam, ein religiös-nationaler Zionismus immer mehr in Regierung und Gesellschaft ausgebreitet habe, der auf ein Gross-Israel abzielt. Rosen schliesst mit der Aufforderung, die Kirche solle sich äussern, wie und wo sie Gottes Wirken in der Geschichte des Zionismus sehe (129). Im rückblickenden Kommentar am Ende dieses Teils kritisiert Joseph Sievers den Ansatz von Wright, der mit seiner christologisch-eschatologischen Interpretation Gegenwart und Geschichte überspringe (133). Er urteilt, der Ansatz von Anderson wäre ein angemesseneres Weiterdenken der vatikanischen Position seit *Nostra aetate* (135).

Der dritte Teil befasst sich mit dem Status und dem Leid der Palästinenser angesichts der Errichtung des Staates Israel. Yazid Said ist eine der wenigen palästinensischen Stimmen, die die Substitutionstheologie der palästinensischen Befreiungstheologie kritisiert und die Landverheissung an das jüdische Volk anerkennt. Er kritisiert aber sowohl den rabbinischen Zionismus, weil er sich nicht an der prophetischen Ethik orientiert, wie auch den evangelikalen Zionismus, der weder in Amerika noch in Palästina die lokale, einheimische Wirklichkeit berücksichtigt (144f.). Er stellt den theologischen Anspruch auf Gerechtigkeit am Beispiel des Befreiungstheologen Steven Ateek dar und blickt dann auf Rabbiner wie David Meyer und Eugene Korn – beide in diesem Buch vertreten –, die sich um umfassende Gerechtigkeit mühen und Wege zu geteilter, politischer Macht suchen. Das gemeinsame Ringen mit dem Anderen mache die Landfrage zu einer Art „Sakrament“ (152), zu einem Prozess, der sich mehr am leeren Grabe Christi als an seiner Auferstehung festmachen müsse (153). Im Zentrum von Eugene Korn's Aufsatz stehen dann zwei Gedankengänge: Auf die Frage, ob Nicht-Juden im Staat Israel aus halachischer Perspektive dieselben Rechte wie Juden haben können, kommt er zu einem positiven Schluss, da es nicht nur die Tradition der Duldung von Fremden im Land gebe, sondern auch die partnerschaftliche Zusammenarbeit im wirtschaftlichen Bereich, die auf politische Bereiche angewandt werden könne. Vorausgesetzt sei dabei die jüdische Mehrheit in einer Demokratie (164–168). Politische Souveränität zu teilen, sei schwieriger aus der Halacha abzuleiten. Korn verweist auf die Tradition, die konkrete Grenzen des Landes festgelegt hat, aber auch sieht, dass die Besiedlung nur Teile des Landes betraf bzw. dass Abraham um des Friedens willen auch Land an Lot abtrat (169). Positiv kommentiert Etienne Vetö die differenzierte Hermeneutik beider Autoren, die Bibel wie auch die Tradition in autoritativer Hermeneutik zu berücksichtigen. Er fragt aber auch danach, ob die Palästinenser im Land nur ein „accident of history“ seien oder nicht auch eine positive Bedeutung haben könnten (182). Zudem fehlt ihm in den Aufsätzen der Bezug zu einer universalen Ethik.

Während Thomas Joseph White im nächsten Buchteil, worin es um den Staat Israel geht, diesen aus katholischer Perspektive nur nach natürlichem und internationalen Recht beurteilt sehen will – die biblische Landverheissung heute herbeizuziehen, sei nicht nur zu umstritten, sie habe in der katholischen Tradition auch keinen Bestand –, fragt Yonatan Moss nach der Bedeutung der arabischen Minderheit im Staat Israel. „Only through the just and loving treatment of its minority populations can the State of

Israel fulfill its biblical promise“ (212). Er greift auf den biblischen, nicht den rabbinischen Begriff *ger*, auf Fremder nicht auf Konvertit zurück, so wie dies auch Saadia Gaon als rabbinische Autorität getan habe. Den *ger* bzw. die Minderheit zu schützen, fordert er vom Staat Israel, auch wenn Moss weiss, dass der Zionismus an den Arabern Unrecht tun musste, um den Staat zu errichten und um jüdisches Leben zu schützen. Solchen paradoxen Situationen und Wertekonflikten könne sich der Jude nicht entziehen. In ihrem Kommentar zu den beiden Beiträgen stellt Judith Wolfe fest, die Begriffe „theologisch“ und „säkular“ würden jüdisch und christlich je unterschiedlich verstanden, was damit zusammenhänge, dass das Christliche sich als universal verstehe. Theologisch sei nicht nur biblisch, sondern das Reflektieren der transformativen göttlichen Kraft, die rein natürliche Zusammenhänge übersteige und zu eschatologischer Vollendung führe. Politische Strukturen würden nicht mehr unmittelbar theologisch legitimiert, wie dies in vormoderner Zeit der Fall gewesen sei.

Der letzte Teil ist einer grundsätzlichen Kritik theologischer Legitimation von Land, Volk und Staat Israel gewidmet. Marc Rastoin lässt sich dabei einerseits von Juden wie Daniel Boyarin und Yeshayahu Leibowitz inspirieren, die sich für ein talmudisch-rabbinisches Diaspora-Judentum einsetzen, und reflektiert andererseits die katholische Wende im 20. Jahrhundert, die verzichtet, Staaten und Politik theologisch zu legitimieren. Theologie und Kirche bringe sich seit dem Konzil vor allem auf zivilgesellschaftlicher Ebene ein. „Finally, Catholics have become Jews“ (236), also wie Diasporajuden. Umgekehrt sei der Zionismus mit dem Staat Israel in die Geschichte der Völker eingetreten. Unabhängig von politischen Entwicklungen wäre die Kirche durch die Inkarnation jedoch zur *ahavat Israel*, der „Liebe zu Israel“, verpflichtet (240). Darunter sei das jüdische Volk mit seinem geistigen Auftrag zu verstehen. David Meyer wiederum zielt in seinem Beitrag darauf, „to articulate a creative halakhic language of peace“ (246). Er greift dazu auf eine Lehre von Meir Simkha HaCohen zurück, der dem Land keine intrinsische Heiligkeit zuspricht, sondern davon ausgeht, dass die Heiligung durch die Tora überall auf der Welt gleich ist. Analog zur Frage, ob die Tora Nicht-Juden zum Lernen überreicht werden darf, argumentiert Meyer halachisch in Bezug auf das Land: Es könne als *hefker* bezeichnet werden, als ein Objekt, das dem Besitzer gar nicht gehöre, weil Gott der eigentliche Besitzer sei (249–256). Durch diese subtile halachische Interpretation könnten Juden um eines höheren Gutes Willen auch das Anrecht auf das Land teilen. Karma Ben-Johanan antwortet auf Rastoin und Meyer mit einem Vergleich aus der Kirchengeschichte: Gleicht ihre Position nicht den Donatisten, die sich gegen die Grosskirche gestellt haben, als sie sich im 4. Jh. auf die politische Macht des römischen Reichs einliess? Das Christentum habe sich als Staatsreligion radikal geändert, wozu Augustinus eine komplexe Theologie geschaffen habe, die Distanz und Kooperation mit der Politik zugleich ermöglicht. Analogere Herausforderung müsse sich das Judentum durch den Staat Israel heute stellen. Die geschichtliche Entwicklung sei nicht aufzuhalten, doch man solle klug wie Augustinus theologisieren, meint Ben-Johanan.

Der vorgestellte Publikation gibt einen ausgezeichneten Überblick darüber, wie katholische Theologen im Gespräch mit ihren jüdischen Partnern um eine theologische

Interpretation von Land, Staat und Volk Israel ringen. Je auf ihre kirchlichen und rabbinischen Traditionen und Hermeneutiken zurückgreifend, argumentieren sie mehr exegetisch, systematisch oder ethisch und eröffnen unerwartete Perspektiven und kommen dabei zuweilen zu gegensätzlichen Schlüssen. Sie beziehen alle die Tragik der Palästinenser ein und zeigen Alternativen zu jedem christlich-evangelikalen oder jüdisch-national-religiösen Zionismus auf, der je auf seine Weise eine Geschichtstheologie formuliert, die weder aus der Differenziertheit der Traditionen schöpft, noch das Humanum der Beteiligten einbezieht. Alle Beiträge anerkennen, dass der Staat Israel Unrecht und Ungerechtigkeit gegenüber den Palästinensern gebracht habe und geben unterschiedliche Antworten aus Bibel und Tradition, wie darauf zu reagieren ist. „The nation-state is seen as a contingent but necessary part of upholding the promise [of the land]“ (XV), heisst es schon in der Einleitung. Allen Autoren, die aus Israel, Europa und den USA kommen, ist zudem gemein, dass sie seit Jahren am Dialogprozess teilnehmen und sich daher auch in diesen sensiblen und komplexen Frage gegenseitig herausfordern können. In der Publikation werden die Beiträge inhaltlich und methodisch einander zugeordnet und zeugen von einem intellektuellen Dialognetz. Es liegt nicht nur eine locker angeordnete Aufsatzsammlung vor. Die Aufsätze in Teil 4 und 5 sind jedoch so eng aufeinander bezogen, dass sie eine Einheit hätten bilden können. Die Kommentarteilbeiträge am Ende eines jeden Buchteils erleichtern es, als Leser auf einer Metaebene zu reflektieren. Der Band ist gerade nach dem 7. Oktober eine notwendige Ergänzung zu historischen, gesellschaftlichen und politischen Reflexionen zu Land und Staat Israel. Reflexionen zum Judentum als Volk bzw. Nation enthält er kaum. Für alle am jüdisch-christlichen Dialog interessierten, werden hier Reflexionsstandards gesetzt, hinter die man nicht zurück kann.