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, DtPfrbl 8/2011, S. 404-409

1. Historische und politische Fragen

1.1 Relativierung des Holocausts

Wenn ein Artikel mit der Klage beginnt, die Wahrnehmung des Israel-Palästina-Konflikts sei hierzulande „einseitig“ und „verzerrt“ (404), weckt das beim Leser die Erwartung, er bekomme nun endlich eine ausgewogene Sicht der Dinge präsentiert. Es ist natürlich die Frage, ob es eine solche „neutrale“ Sicht überhaupt geben kann. Verfolgt man den schon fast ritualisiert wirkenden verbalen Schlagabtausch zwischen den Unterstützern der beiden Konfliktparteien hierzulande, hat man Zweifel daran. Als ich jedenfalls mit der Lektüre von Vollmers Beitrag fertig war, hatte ich das ungute Gefühl, aus der Feder eines protestantischen Theologen – jedenfalls eines solchen, den man der Nachkriegsgeneration zurechnen kann – selten eine *einseitigere* Darstellung dieses Konfliktes gelesen zu haben als diese.

Dass ich mich nach dem ersten Weglegen des Pfarrerblattes, trotz vieler anderweitiger Verpflichtungen der Mühe unterzogen habe, in Form dieses Artikels geduldig, wenn auch stellenweise gewiss mit einiger Schärfe, Vollmers Argumente kritisch unter die Lupe zu nehmen, ist alles andere als selbstverständlich. Ich habe in den letzten Tagen viele schrille, ja hysterische Reaktionen auf die Thesen des Kollegen gehört und gelesen. Etwa die, dass man solch antisemitischen Äußerungen erst gar nicht abdrucken, geschweige denn darauf reagieren dürfe.[1] Beides sehe ich ein wenig anders: Denk- und Publikationsverbote entsprechen ganz und gar nicht dem Geist der Reformation. *Non vi, sed verbo* müssen wir dem Kollegen nachweisen, dass er und viele andere Sympathisanten der palästinensischen „Sache“ auf Abwege geraten ist. Es ist ja nicht so, dass da ein Wirrkopf irgendwelche Parolen brüllt. Kollege Vollmer argumentiert theologisch – und genau aus diesem Grund werde ich nun doch – entgegen dem Rat von J. Gerloff – „den Fehdehandschuh aufgreifen“. Dass ich damit Vollmer irgendwie eine „Ehre antue“, wie der Journalist meint, vermag ich nicht so zu sehen.[2]

Vollmer zitiert offenbar gerne aus jüdischen Quellen. Meist freilich, um damit wesentliche Aspekte jüdischen Selbstverständnisses wie den Staat Israel in Frage zu stellen. So mahnt der Autor mit einer Inschrift aus Yad-va-Schem an: „Die Erinnerung muss ungeteilt sein“ (404). Worauf er hinaus will, ist ein Vergleich der 6 Mio. ermordeten Juden im Dritten Reich mit den palästinensischen Opfern von Krieg und Vertreibung im Zusammenhang mit der Staatsgründung Israels. Wer so den Holocaust relativiert, muss sich nicht wundern, wenn sein Artikel nicht nur im Deutschen Pfarrerblatt, sondern auch auf einer islamistischen Webseite in voller Länge wiedergegeben wird – gleich unter einem Bild bewaffneter Dschihadisten und Ayatollah Khomeini [3]

Vollmer fordert ungeteilte Erinnerung, misst aber selbst auf Schritt und Tritt mit zweierlei Maß: Er kritisiert die Vertreibung arabischer Bevölkerungsanteile im Zuge der Staatsgründung Israels. In der Tat hat es eine solche gegeben und eine neue Generation israelischer Historiker fordert mit guten Argumenten, diese dunkle Seite der Geschichte Israels endlich aufzuarbeiten.[4] Warum aber verliert der Kollege – wo doch das Erinnern *ungeteilt* sein muss - kein Wort über die jüdischen Opfer dieses Konfliktes: etwa über das

Schicksal der Mizrahi-Juden, die in der Zeit während und nach dem Unabhängigkeitskrieg (1948) ihre arabische Heimat verlassen mussten. Die Zahl der vertriebenen oder angesichts der Pogrome geflohenen Juden wird von seriösen Quellen auf 900.000 Menschen geschätzt.[5] Die Opfer und ihre Hinterbliebenen beklagen zu Recht, dass die Welt ihre Geschichte nicht zur Kenntnis nimmt. Vielleicht deshalb, weil die meisten von ihnen nach ihrer Flucht eine sichere Bleibe und ein Auskommen im damals neu gegründeten Staat Israel fanden.

Den meisten palästinensischen Flüchtlingen dieses Krieges erging es bei ihren „arabischen Brüdern" weit schlechter. Die arabischen Staaten unterbanden die Integration der Flüchtlinge in die Bevölkerung. Schließlich profitieren sie politisch und materiell nicht schlecht von der Misere der Flüchtlinge in den Lagern an den Rändern ihrer Großstädte. Wo die Palästinenser aufbegehrten, wurden sie von Flugzeugen bombardiert (sog. „Schwarzer September" 1970 in Jordanien, mit 3.000-5.000 palästinensischen Opfern[6]) oder von Panzern beschossen wie dieser Tage im Syrien des Schlächters Assad. 5.000 der 10.000 Bewohner des Lagers Al-Raml sind derzeit auf der Flucht, vier Tote und 17 Verletzte werden gemeldet.[7] Aber wen interessiert das schon? Der Feind der Palästinenser ist natürlich Israel. Das passt besser ins hermetisch abgeschottete Weltbild.

1.2. Der jüdische Staat Israel und seine nichtjüdischen Bevölkerung:
1.2.1 Beispiel Bildung

J. Vollmer kritisiert, durch die vorrangig jüdische Identität des Staates Israel seien die demokratischen Elemente „erheblich eingeschränkt". Der Staat tendiere gar „zu einer exklusiv jüdischen Bevölkerung". (405) Wie sich das konkret äußert, bleibt offen. Die angebliche „zweite stetige Vertreibungswelle", die er „bis heute" andauern sieht (405), bezieht sich ja nicht auf das Kernland Israels, sondern auf die besetzten Gebiete. Ich lasse einmal für den Moment diesen massiven Vorwurf der Vertreibung außer Acht und frage im Blick auf den Staat Israel: Kann man wirklich sagen, die Palästinenser seien dort „Bürger minderen Rechts" (405)? Sie haben dort jedenfalls deutlich mehr Rechte als ein Jude in jedem arabischen Land in der Region: Es gibt arabische Schulen, Theater, Zeitungen, Fernsehsender. Arabisch ist die zweite Amtssprache neben dem Hebräischen. Alle Bürger genießen „volle soziale und politische Gleichberechtigung ... ohne Unterschied der Religionen, der Rasse und des Geschlechts" (Unabhängigkeitserklärung Israels vom 14.5.1948).

Nun wendet Vollmer ein, diese Gleichstellung stünde nur auf dem Papier und sei *faktisch* „nicht eingelöst" (405). Tatsächlich war 2007 der Prozentsatz der Jugendlichen in Israel zwischen 15 und 17 Jahren, die weder studierten noch arbeiteten, in der arabischen Bevölkerung erheblich höher als bei jüdischen Jugendlichen. Der Unterschied zwischen jüdischen und arabischen Jugendlichen ging zwar seit 1980 von 16,3% auf ca. 6% zurück,[8] das Ergebnis bleibt aber alarmierend. Vollmer scheint Recht zu haben, wenn er folgert, junge Palästinenser seien „im Bildungsbereich benachteiligt" (405). Andererseits sollte man, was Bildungsgerechtigkeit angeht, an Israel keine anderen Maßstäbe anlegen, als wir auch an uns selbst anlegen. Auch hierzulande klaffen Verfassungs*norm* und Verfassungs*wirklichkeit* deutlich auseinander: Keinen Schulabschluss haben nach Angaben des Statistisches Bundesamtes nur 1,4% der Bevölkerung hierzulande - allerdings 31 % der Migranten aus der Türkei. Ähnlich die Zahlen bei den Menschen ohne beruflichen Abschluss: Hier sind es 13,2 % der Deutschen, hingegen aber 68 % der Einwanderer aus der Türkei. Das Résumé fällt nicht weniger deprimierend aus als in Israel: „Aussiedlerjugendliche und Jugendliche türkischer Herkunft schaffen den Sprung in die Ausbildung deutlich seltener als Jugendliche deutscher Herkunft".[9] Wie kommt es, dass wir immer wieder Dinge vom Staat Israel einfordern, die wir selbst nicht zu leisten in der Lage sind?

1.2.2 Beispiel Religionsfreiheit

Wenn Kollege Vollmer schreibt, Israel habe „keine Verfassung“ (405),[10] will er beim Leser wohl den Eindruck erwecken, mit der Rechtsstaatlichkeit dieses Gemeinwesens sei es schlecht bestellt. In Wahrheit hält Israel in dieser Hinsicht jeden Vergleich mit Ländern auch der westlichen Hemisphäre - und schon lange mit solchen des Nahen Ostens - aus. Ernster zu nehmen ist schon seine Unterstellung, Israel habe ein Problem mit der Religionsfreiheit. Richtig ist, dass es in Israel keine strikte Trennung von Staat und Religion gibt. Einige religiöse Institutionen sind dort zugleich Staatsorgane, die wichtige Teile des öffentlichen Lebens wie etwa das Eherecht normieren. Dieses System, das übrigens auf altes osmanisches Recht zurück geht (Millet-System),[11] macht allerdings keine Unterschiede zwischen den großen Religionsgemeinschaften. Juden, Christen und Muslime sind, ganz im Sinne der Religionsfreiheit westlicher Prägung, in gleicher Weise vom Staate anerkannt. Jede von ihnen hat ein Recht auf interne Autonomie. Ihre Gotteshäuser und die Gehälter der religiösen Amtsträger werden vom Staat finanziert.[12] Probleme mit diesem System haben eher konservative oder liberale Juden als die palästinensische Bevölkerung.
Dennoch beklagt sich Vollmer: „Obwohl in der jüdischen Bevölkerung religiöse Juden in der Minderheit sind, gelten in Israel religiöse Gesetze, auch Sabbat- und Speisegesetze“ (405). Das klingt nun ganz so, als müssten Nichtjuden in Israel jüdische Riten befolgen. Dem ist natürlich nicht so. Es gibt lediglich eine Reihe von Gesetzen, die streng orthodoxen Juden ermöglichen sollen, einen „koscheren“ Lebenswandel im Einklang mit der Halacha zu führen. Die Auswirkungen auf die nichtjüdische Bevölkerung sind meist marginal. Zu den angesprochenen Gesetzen zählt etwa eines aus dem Jahr 1962, das in jüdischen und muslimischen (übrigens nicht in christlichen) Ortschaften die Schweinezucht untersagt. Eine 1990 ausgesprochene Ausweitung dieses Verbots auf den Verkauf von Schweinefleisch, stößt mehr bei säkularen Juden auf Widerstände als bei Muslimen, die ebenso wenig Schweinefleisch essen wie religiöse Juden.

1.2.3 Der jüdische Staat Israel und seine nichtjüdischen Bevölkerung: Fazit

In einer 1988 ergangenen Entscheidung stellte der Oberste Gerichtshof Israels fest, dass die Prinzipien Israels als demokratischem Staat und Staat des jüdischen Volkes miteinander eng verbunden sind und keinen Widerspruch in sich darstellen: „Die Existenz des Staates Israel negiert nicht dessen demokratischen Charakter, genau so wenig wie die Französischkeit Frankreichs dessen demokratischen Charakter negiert.“[13]

Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Benyamin Neuberger, ein sicher nicht unkritischer Politologe an der Open University of Tel Aviv: „Ein jüdischer Staat im national-zionistischen Sinne ist ein Staat des jüdischen Volkes, dessen Identität vor allen auf gemeinsame Geschichte, auf Erinnerung der Verfolgungen in der Diaspora, auf eine gemeinsame pluralistische Kultur und auf der hebräischen Sprache beruht. Es gibt in diesem Sinne auch keine notwendige Kollision zwischen einer demographischen Definition eines jüdischem Staates (ein Staat mit einer jüdischen Mehrheit) und einer Demokratie. Herzl sprach in diesem Sinne von einem ‚Judenstaat’, nicht einem ‚jüdischen Staat’, sicherlich nicht einem jüdischen Staat im religiösem Sinne.“[14]

2. Fragen des jüdischen Selbstverständnisses

2.1. Ethnizität des jüdischen Volkes?

Die bisher nur mehr angedeuteten Unterstellungen und Verdächtigungen Vollmers gegenüber Israel und dem Judentum wären schon ärgerlich genug. Gänzlich unmöglich ist die anmaßende und schulmeisterliche Art, wie er sich zu Fragen des jüdischen

Selbstverständnisses äußert. Statt erst einmal geduldig hinzuschauen, wie der Mainstream der heute lebenden Jüdinnen und Juden sich selbst und ihre Religion verstehen, greift er zielstrebig ganz bestimmte jüdische Stimmen auf, die ihm „in den Kram passen". Bevorzugt zitiert der Kollege selbstkritische Äußerungen jüdischer Provenienz – seien es biblische Traditionen, seien es zeitgenössische Stimmen (Grosser, Burg, Sand u.a.) , die er gezielt für eigene Zwecke ge- bzw. missbraucht. Was die große Masse der Jüdinnen und Juden dachte oder denkt, scheint ihn nicht wirklich zu interessieren.
Ein solcher eklektischer Umgang nimmt aber den jüdischen Gesprächpartner nicht ernst, sondern instrumentalisiert ihn und würdigt ihn so zum ‚Alibijuden'[15] herab.

Ein haarsträubendes Beispiel für einen solchen Umgang mit jüdischen Stimmen ist die im Anschluss an Shlomo Sand aufgestellte These Vollmers, Israel sei „nicht mehr ethnisch konstituiert" (406). „Das jüdische Volk [sei] als ethnische Größe...ein Mythos" (408). Wie kommt ein protestantischer Theologe eigentlich dazu, so etwas zu sagen? Was ist dabei sein erkenntnisleitendes Interesse? Vor allem: Sind solche Sätze eher deskriptiv oder eher normativ gemeint? Im ersteren Fall sind sie schlicht falsch, im letzteren Fall - und das ist meine Befürchtung – sind sie eine ungeheuere Anmaßung. Wie sonst soll man es nennen, wenn ein Nichtjude den Juden vorschreiben will, wie sie sich zu verstehen haben. Vollmer widerspricht hier der gesamten jüdischen Tradition, die sich einig war und ist: ‚Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat oder zum Judentum übertritt'. Das Judentum ist einerseits eine Glaubensgemeinschaft, zu der man übertreten kann, es ist aber eben auch eine Größe, in die man hinein geboren wird. Dafür steht die jüdische Selbstdefinition als „Volk Israel", die auch liberale, selbst säkulare Juden in aller Regel mittragen.[16]

Selbst wenn man diesen breiten innerjüdischen Konsens ignorieren wollte und unsinnigerweise die Frage nach dem jüdischen Volk ganz auf die Gene reduzieren wollte, läge Vollmer (im Gefolge seines jüdischen Gewährsmannes Sand) falsch: Fast alle populationsgenetischen Studien der letzten Jahre legen den Schluss nahe: Das jüdische Volk ist „womöglich tatsächlich mehr als nur ein kulturelles Konstrukt. Es gibt genetische Gemeinsamkeiten von jüdischen Populationen auf der ganzen Welt (aschkenasische und sefardische), die den vorsichtigen Schluss auf gemeinsame Vorfahren bis in die Zeit des Babylonischen Exils zulassen".[17]

2.2 Staatliche Verfasstheit Israels?

Da das Judentum kein Volk (im Sinne einer einheitlichen Ethnie), sondern lediglich eine Glaubensgemeinschaft ist, so folgert Vollmer weiter, braucht es auch keinen Staat zum Überleben. Die Staatlichkeit sei nicht konstitutiv für die Identität Israels. Bereits in der Bibel bleibe sie „eine vorübergehende Episode" (406). Nun bleibt Vollmer nicht bei dieser quasi empirischen Beobachtung stehen, sondern verweist zusätzlich auf die „innerbiblische Kritik am Staat" (406). Ein Problem in Vollmers Argumentation besteht schon darin, dass die meisten der von ihm zitierten Bibelstellen nicht die Staatlichkeit Israels als solche, sondern eher deren konkrete Erscheinungsform (Willkür-, Fremdherrschaft, dynastisches Königtum etc.) kritisieren. Vollständig vergaloppiert hat sich der promovierte Alttestamentler aber, wenn er aus den Erfahrungen des Babylonischen Exils die „Unvereinbarkeit von jüdischem Volk und jüdischem Staat" folgert (407). „Die Besonderheit des jüdischen Volkes mit seinen großen universalen Traditionen ...verträgt sich gerade nicht mit einer staatlichen Verfasstheit, wie sie anderen Völkern eigen ist" (407). Natürlich zeigt sich in der Zwangslage des Exils, dass das jüdische Volk nicht notwendigerweise einen Staat haben *muss*,[18] um seine Identität zu bewahren. Aber wo, bitte schön, steht, dass Israel keinen Staat haben *darf?*

Es sind nicht nur die Erfahrungen des Exils, die laut Vollmer gegen eine staatliche Verfasstheit Israels sprechen: „Israel hat seine Identität wesentlich außerhalb des Landes erfahren“. Seine Existenz ist angeblich „extraterritorial begründet und daher von keinem Territorium abhängig“ (407). Hier hat Vollmer etwas Richtiges erfasst: Abraham, der Ahnvater Israels, stammt ursprünglich aus dem Zweistromland („Ur in Chaldäa“), er lebt auch nach seiner von Gott befohlenen Transmigration im Land noch als Fremdling. Zum Volk werden seine Nachkommen „extraterritorial“ in Ägypten. Die Bundesurkunde des jüdischen Volkes, die Zehn Gebote, erhält Israel in der Wüste am Berg Sinai.

Doch darf nicht übersehen werden, dass bereits der Exodus auf die Landnahme zuläuft. Ziel der „Befreiung aus staatlicher Gewaltherrschaft“ ist ein Leben in Frieden und Sicherheit im eigenen Land: „Ihr werdet aber über den Jordan gehen und in dem Lande wohnen, das euch der HERR, euer Gott, zum Erbe austeilen wird, und er wird euch Ruhe geben (*we-heniach*) vor allen euren Feinden um euch her, und ihr werdet sicher wohnen“ (Dtn 12,10).
Ebenso sind die Gesetze vom Sinai auf Israels spätere Existenz als sesshafte Bauern im Gelobten Land zugeschnitten. Schließlich muss festgehalten werden: Auch während des Babylonischen Exils hielt das jüdische Volk die Sehnsucht nach dem Land der Väter wach. Gerade der von Vollmer immer wieder als Kronzeuge angeführte Deutero-Jesaja erhoffte eine Rückkehr des Volkes in einer Art zweitem Exodus (Jes 52,1ff.). Die Völker sind mit im Blick, aber doch primär als Zuschauer der Rückführung seines Volkes in sein Land.

Nach Vollmers biblisch begründeter Infragestellung eines jüdischen Staates staunt man fast schon, wenn er am Ende seiner Ausführungen ein „Israel in den sicheren Grenzen von 1967“ als ein „Gebot der Vernunft und des Friedens“ bezeichnet (408). Wer derart die Staatlichkeit Israels delegitimiert, darf sich nicht wundern, wenn andere, etwa Rechtsradikale oder Dschihadisten sein Werk zu Ende führen und Israel das Existenzrecht *gänzlich* absprechen. Es läge auch tatsächlich in der Konsequenz seiner Argumentation, dass Judentum und Staat sich nicht vertragen. Der ewig wandernde Jude, ohne Land, ohne Heimat: das war in der Geschichte immer wieder ein beliebter Topos antijüdischer Agitation. Ein auf die Galuth reduziertes Judentum, das durch seinen Mord an Jesus seine Erwählung verspielt hat und deshalb zum Spielball der Völker geworden ist. Nur noch ein kleiner Schritt trennt den Kollegen Vollmer von diesem uralten Zerrbild des jüdischen Volkes.

In unserem Jahrhundert haben Juden vielleicht erstmals in der Geschichte die Chance, Diaspora nicht als Verhängnis oder gar als Strafe anzusehen, sondern als selbst gewählte Lebensform. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass auch die Juden in der Zerstreuung stets auf „das Land“ bezogen bleiben. In Talmud und Midrasch, den normativen Schriften des rabbinischen Judentums, kommt immer wieder zum Ausdruck: „‚Das Land’ kann teilweise ersetzt, aber nicht ganz weggenommen werden. Man kann ‚außerhalb des Landes’ leben, muss aber dem Lande zugewandt bleiben’.“[19] An vielen Stellen der gottesdienstlichen Liturgie wie etwa der Pessach-Haggada wird die Erinnerung an „Eretz Jisrael“ wach gehalten. Das Land bleibt wichtig als „geistiges Zentrum jüdischer Religion, Geschichte, Kultur, Sprache und Wissenschaft“ – auch für die Juden, die selbst nicht dort wohnen.[20] Das zeigt sich etwa an der im US-amerikanischen Kontext entstandenen Erklärung *Dabru Emet*, die „die Wiedererrichtung eines jüdischen Staates im Verheißenen Land“ zum „wichtigste(n) Ereignis seit dem Holocaust“ erklärt.[21] Selbst im Reformjudentum, wo man im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert „das Land“ gerne spiritualisierte, kam es in Folge der Shoah zu einer Neubesinnung: „Die Schrecken der Scho´ah hatten den Glauben an einen reinen Universalismus und eine sich stetig fortentwickelnde Menschheit zutiefst in Frage gestellt. Nun wurde die Notwendigkeit eines jüdischen Heimatlandes, in dem Juden ohne Angst vor Antisemitismus leben konnten, weithin anerkannt. (..) Die zunehmende weltweite

Identifikation von Juden mit dem Staat Israel und ihre Sorge um sein Überleben nach einer Reihe von Kriegen führten dazu, dass der Zionismus im weltweiten progressiven Judentum breite Verankerung fand.“[22]

3. Theologische und religionsgeschichtliche Fragen

3.1. Der „Nationalgott“ Jahwe als Problem?

In dieser Äußerung des liberalen Rabbiners Homolka fällt ein Begriff, den Vollmer in naiver Weise geradezu zum Kriterium der Rechtgläubigkeit hochstilisiert: *Universalismus*.
Der Kollege stellt ganz zutreffend fest: „Die Bibel redet von Gott universal und partikular.“ Dass die beiden Aspekte aus seiner Sicht offensichtlich nicht gleichwertig sind, merkt man bereits, wenn er fordert: Es komme darauf an, „ob die partikularen Traditionen von Gott offen sind auf seine Universalität hin“ (407). Spätestens wenn Vollmer die Gottesebenbildlichkeit *aller* Menschen gegen die Erwählungstraditionen *Israels* ausspielt, merkt man, worauf das hinaus läuft: Die partikularen Traditionen der Bibel werden durch Vollmer nicht *ergänzt*, sondern einfach *ersetzt*: „Gott ist der Gott aller Menschen und Völker. Gott ist auch nicht mehr auf ein Land bezogen, kein Landbesitzer. Gott gehört die ganze Erde“ (407). Auch hier wieder eine Zurücknahme der Landverheißung, eine Relativierung der Erwählung des jüdischen Volkes, die Zweifel an der Treue Gottes aufkommen lassen und die eine große Nähe zur alten Enterbungstheologie aufweisen. Wie anders klingt da das Plädoyer des Apostels Paulus für seine jüdischen Stammverwandten, „denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen auch die Väter gehören und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles“ (Röm 9,4f.).

Die Bezeichnung Jahwes als „Nationalgott“ weckt in einem Land, das von einem übersteigerten Nationalismus in die Katastrophe gestürzt wurde, unangenehme Assoziationen. Sie *muss* allerdings nicht pejorativ gemeint sein, sie ist in der alttestamentlichen Fachliteratur als religionsphänomenologische Qualifizierung des Jahweglaubens gar nicht selten zu finden. Die alten biblischen Traditionen von Jahwe als Stammesgott, auf die Vollmer mit diesem Begriff anspielt, waren allerdings eher monolatrisch als monotheistisch. Exklusiv war also nur die Forderung Jahwes, dass sein Volk allein ihn verehren solle. Dass andere Völker andere Götter verehrten, war bis zum Babylonischen Exil eine meist stillschweigend vorausgesetzte Selbstverständlichkeit. Mit engstirnigem Partikularismus oder gar Heilsegoismus muss das nichts zu tun haben. Die Götter verwandter Völkern wie Ammoniter, Edomiter und Moabiter konnten sogar in großer Unbefangenheit mit Jahwe parallelisiert werden. Als es im Vollzug der Landnahme Kanaans zu einem Konflikt zwischen dem Ammoniterkönig und Jeftah kommt, schlägt der Richter vor: „Du solltest das Land derer einnehmen, die dein Gott Kemosch vertreibt, uns dagegen das Land derer einnehmen lassen, die der HERR, unser Gott, vor uns vertrieben hat. (Ri 11,24). Die beiden „Nationalgötter“, wenn man denn diesen Begriff denn verwenden will, stehen offensichtlich in keinem Konkurrenzverhältnis. Beide sind für ihr Volk da, begleiten es in ihrer Geschichte und geben ihm (interessantes Detail dieser Stelle!) ein Stück Land, in dem es wohnen kann.

Die Bezeichnung Jahwes als „Nationalgott *kann* freilich auch abwertend gemeint sein und in antijüdischem Sinn verwandt werden. Dass genau dies bei Vollmer der Fall ist, zeigt sich spätestens, wenn er schreibt: „Gott hat sein Volk herausgeführt aus der *nationalreligiösen Gefangenschaft* (sic!) in den Glauben an seine universale Königsherrschaft über alle Völker“ (S. 407).

3.2 Die Propheten als Lösung?

Das Wort „nationalreligiös“ verwendet Vollmer mehrfach in seinem Pamphlet, um die rechtsgerichtete Gesinnung der israelischen Siedler zu etikettieren. Wenn diese Konnotation mitschwingt bei seiner Darstellung der jüdischen Religionsgeschichte, dann ist das ganz gewiss gewollt und kein Zufall. Wieder sind es die vorwiegend die Exilspropheten, die Vollmer bemüht, um andere, ihm unliebsame biblische Traditionen zu entkräften. Seine Vorgehensweise ähnelt fatal der älteren Forschung (Wellhausen, Duhm u.a.), die die Propheten nicht als Juden, sondern ganz im Gegenteil als kritisches Gegenüber des jüdischen Volkes stilisiert hatten. Das Neue Testament habe die (angeblich rein) universalistische Linie der Propheten dann konsequent fortgesetzt, während das „Spätjudentum“ und das rabbinische Judentum wieder auf das inferiore Niveau des alten Partikularismus der Stammesreligionen zurückgefallen seien. Insbesondere der Begriff der „nationalreligiösen Gefangenschaft“ zeigt, was das Judentum für Vollmer bestenfalls sein kann: Eine korrekturbedürftige, vielleicht sogar eine durch das Christentum überwundene Vorstufe.

Wie gefährlich eine solche „Prophetenanschlusstheorie“ (K. Koch) ist, hat I. Fischer klar gestellt: „Hier hat man versucht, das Judentum zu enteignen, indem man die Prophetie in ‚unseren’ christlichen Schriften nur als Vorstufe des Christentums gelten lassen wollte, ohne den Sinn zu rezipieren, den die Prophetie für die jüdische Gemeinde als Aktualisierung der Tora hat. Dahinter standen massive antijüdische (religiös judenfeindliche) bzw. sogar antisemitische (rassistische) Tendenzen. Deshalb müssen wir die Theologie der ersten Hälfte des 20. Jhs kritisch betrachten, wenn sie die Prophetie nur linear als Voraussage auf das NT deutet und den Eigenwert der Prophetie für den Tanach leugnet, also letztlich unhistorisch vorgeht.“[23]

Während die Gewinner von Vollmers Geschichtsschau, wie angedeutet, v.a. die Propheten sind, werden andere Teile des Alten Testaments deutlich abgewertet. Das schlechteste Zeugnis stellt der Kollege dem Deuteronomium mit seinen angeblich „nationalistischen Traditionen“ (S. 408) und dem Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) aus. Vor allem die Landnahmeüberlieferungen „mit Landnahme und Vernichtungsweihe“ seien „gewaltsam und grausam ausgestaltet“ (S.407). Er kritisiert die „fiktionale Geschichtsschreibung“ des DtrG und sieht das dort angeblich anzutreffende „Paradigma von Stammesgesellschaften“ als durch den Monotheismus als „überwunden“ an (S. 407). Wenn Vollmer Recht hat, dürfen wir getrost, große Teile der Hebräischen Bibel in den Müll werfen. Mit wohl begründeter, kriteriengeleiteter Sachkritik hat dieser Umgang mit unliebsamen biblischen Traditionen nichts zu tun. Gut und richtig am Alten Testament ist alles, was universalistisch ist, schlecht und verwerflich ist, was nach Partikularismus riecht. Diesem Filter fällt so ziemlich alles zum Opfer, was den Geschichtsbüchern des Alten Testaments zuzurechnen ist.[24]

Aber so wenig die alten Jahwe-Traditionen alle partikularistisch sind, so wenig sind die Propheten eindimensional universalistisch zu interpretieren. Es ist hier leider nicht der rechte Ort, in einer detaillierten Exegese dies im Einzelnen nachzuweisen. Es muss reichen auf den breiten Konsens der neueren Forschung am Alten Testament zu verweisen, wo klar ist: Die universalistische Öffnung der Jahwereligion im bzw. nach dem Exil für andere Völker hebt „die besondere partikulare Gottesbeziehung Israels nicht auf, sondern hat diese zu ihrer bleibenden Voraussetzung“.[25]

3.3 Universalismus statt Partikularismus?

Universalismus ist das Angebot an „den Anderen“, teilhaben zu dürfen an dem, was man für sich selbst als heilsam erfahren hat. Wo aber dieses Angebot zum Anspruch an „den Anderen“ mutiert, sein Anders-Sein aufzugeben, dann wird das Besondere am Anderen gerade nivelliert und es drohen Identitätsverlust und Gleichmacherei. Besonders problematisch ist dieser Anspruch dann, wenn er mit einem Machtgefälle verbunden ist. Wenn Christen als Vertreter einer Mehrheitsreligion gegenüber der Minderheitsreligion Judentum erwarteten, sich nicht nur zu öffnen, sondern sich den eigenen „Spielregeln“ anzupassen.

Umgekehrt hat Partikularismus – recht verstanden - nichts mit Sektierertum, Rechthaberei oder gar Indifferenz anderen gegenüber „Anderen“ zu tun. Auch im Exil, wo Israel mit der Völkerwelt konfrontiert war, hielt man an der eigenen Berufung fest. Zum Glück für die Völker, zum Glück für uns. Denn hätten sich die Juden in Babylonien nicht nur akkulturiert, sondern *assimiliert*, wären sie wohl im ‚Melting Pot’ des Zweistromlandes als eigenständige Größe unter gegangen. Dann gäbe es heute weder ein Judentum - aber auch kein Christentum, welches sich als Seitenableger aus seiner Mutterreligion heraus entwickelt hat. Gut also, dass das Judentum seine Partikularität – und damit einen unaufgebbar wichtigen Teil des biblischen Erbes – bewahrte. Es ist schon richtig: Die Tora ist einerseits der Grund für die „transnationale Identität des Judentums“ (407). Doch eben die selbe Tora gebietet und ermöglicht auch die Sonderexistenz Israels inmitten der Völkerwelt. Seit über zweitausend Jahren praktizieren Juden Riten, die man in der angelsächsischen Forschung so treffend als „identity marker“ bezeichnet hat: Beschneidung, Sabbat, Kaschrut. Diese *können* auf Außenstehende ausgrenzend wirken. Darin besteht eine Gefahr, auf die Theologen wie Paulus immer wieder hinwiesen. Doch andererseits konnte nur so das jüdische Volk überhaupt seinen Auftrag erfüllen, „Licht der Völker“ zu sein. Was Jahrhunderte lang als jüdische Gesetzlichkeit angeprangert wurde, ist die Bedingung der Möglichkeit, dass dieses Licht noch immer leuchtet.

Dass wir, die Christenheit, Israel den Glauben an den einen Gott verdanken, ist offensichtlich auch beim Kollegen Vollmer angekommen: „Durch den Juden Jesus sind wir aus der Völkerwelt zu Seiteneinsteigern in das Gottesvolk geworden“ (S. 408). Nur hat man bei ihm den Eindruck, dass er aus dem Gesagten keine Konsequenzen zieht. Die Formel „der Jude Jesus“ ist heute zum wohlfeilen Allgemeingut geworden. Aber dass diese Formel eine Assymetrie zwischen Christentum und Judentum impliziert, die einen Abschied vom christlichen Überlegenheitsanspruch erfordert, diese Notwendigkeit scheint mir noch nicht überall angekommen zu sein. Schon gar nicht beim Kollegen Vollmer. Unser Gott, der Vater Jesu Christi, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Es ist der von ihm denunzierte „Nationalgott“ Jahwe, der in Jesus Christus Mensch geworden ist – *jüdischer* Mensch. Das ist Partikularismus in Reinform, aber genau das ist eben *auch* die Botschaft der Bibel: Gott hat sich *festgelegt*: in seiner Berufung des Volkes Israel, aber auch in seiner Inkarnation in Raum und Zeit. Gott wurde *Jude* – diese Botschaft ersparen Universalisten wie Vollmer sich und der Menschheit. Dabei sollte es sich längst herum gesprochen haben: „Wo man in der Moderne allzu einseitig nur den allgemein-menschlichen Sinn des jüdischen Gottesglaubens betonte (‚Universalität’), anerkennt man in der Postmoderne wieder neu die Verwurzelung im jüdischen Volk“.[26]

3.4 Theologische Bedeutung des Staates Israel?

Vollmer beklagt sich, durch die Erklärung der Rheinischen Synode (1980) sei der Staat Israel religiös überhöht worden (S.406). Nun hat es nach dem zuvor von mir Dargelegten hoffentlich ein wenig von seinem Schrecken verloren haben, wenn Vollmer warnt, damit

werde Gott *partikular* gemacht. Wer im jüdischen Staat ein „Zeichen der Treue Gottes“ sieht,[27] der nimmt weniger „Gott gegen andere Völker“ in Anspruch, wie Vollmer meint (S. 406). Es geht vielmehr darum zu erkennen, wie Gott in der Staatsgründung die Völker zugunsten Israels in Anspruch genommen hat.

Nun gibt es aber auch gute Gründe gegenüber einer Theologie misstrauisch zu sein, die bestimmten Ereignissen in der Geschichte Offenbarungscharakter zuschreibt. Es hat auch mit der Geschichte der Deutschen im Dritten Reich zu tun, dass hierzulande „die Rede von Geschichte als dem Medium von Offenbarung in den letzten Jahren (...) eher an Überzeugungskraft eingebüßt“ hat.[28] Wir erinnern uns an den Missbrauch des Namens Gottes durch die Deutschen Christen, die in Hitlers Machtergreifung den Anbruch einer neuen Zeit gefeiert haben. Karl Barths Verdikt gegen jede Form von „natürlicher Theologie“ schien für lange Zeit auszuschließen, bestimmten historischen Ereignissen eine theologische Bedeutung beizulegen. Auch der fundamentalistische Missbrauch der Bibel durch religiöse Siedler oder christliche Zionisten, die im Staat Israel ein Zeichen der bevorstehenden Wiederkunft Christi sehen, scheint jede Geschichtstheologie von vornherein zu desavouieren.

Aber der offenkundige *Miss*-brauch einer Geschichtstheologie kann m.E. nicht einfach bedeuten, seinen *Ge*-brauch für alle Zeiten unter Generalverdacht zu stellen. Hieße es nicht, das Kind mit dem Bade auszuschütten, einen kompletten Rückzug Gottes aus der Geschichte zu propagieren? Natürlich stellt es immer ein Wagnis dar, Gottes Handeln in der Geschichte identifizieren zu wollen. Eine solche theologische Überhöhung innerweltlicher Phänomene muss zwangsläufig immer zweideutig bleiben. Es ist ein Bekenntnisakt, dem widersprochen werden kann. Denn erst vom Ende der Geschichte her, werden wir deren Sinn erkennen.[29]

Aber auch das andere Extrem, zwischen der Geschichte Israels und dem Handeln Gottes nun jeden Zusammenhang zu leugnen, birgt Gefahren. Zu behaupten, Gott habe sich (wann eigentlich?) komplett aus der Geschichte zurückgezogen, widerspricht gänzlich der Botschaft der Heiligen Schrift: „Wer … die politische von der theologischen Wirklichkeit Israels abspaltet, der entfernt Gott damit aus der Geschichte, und es bleibt dann unbestimmt, was es bedeutet, dass der Gott Israels und Vater Jesu Christi der Herr der Geschichte ist und in ihr handelt. Diese Position hat Mühe mit dem Geschichtsdenken des Alten Testaments und kann dieses nur als gescheitertes und zu überwindendes Modell ansehen“.[30]

Selbst der amerikanische Barthianer Paul van Buren rückt von seinem theologischen Lehrer ab, wenn er Offenbarung als „die Neuinterpretation der Tradition in Antwort auf die jüdische Geschichte“ definiert. „Offenbarung hat sich nicht in einem Vakuum ereignet. Sie fand immer im Kontext von Geschichte statt.“ [31] Das ist die Aufgabe, der wir uns stellen müssen: Zu bestimmen, wo auch heute Gott am Werk ist, und wie das die Deutung unserer Tradition beeinflussen könnte.

Nur am Rande sei vermerkt, dass man auf palästinensischer Seite weit weniger Skrupel hat, theologische Kategorien für die eigene Sache zu in Anspruch zu nehmen: Das sog. „Kairos-Papier“ erhebt (in Anlehnung an den Kampf der südafrikanischen Christen gegen die Apartheid) bereits in seinem Titel einen geschichtstheologischen Anspruch: „Kairos“ ist im Neuen Testament der Moment, an dem durch die Menschwerdung Gottes die Ewigkeit in die irdische Zeit (*chronos*) einbricht: „Als aber die Zeit erfüllt war (*kairos*), sandte Gott seinen Sohn“ (Gal 4,4). Das ist ein erstaunlicher Anspruch, den das Kairos-Papier da erhebt: Der Widerstand gegen die Besatzungsmacht Israel wird parallel gesetzt zur Inkarnation Gottes im Juden Jesus von Nazareth. Politischer Kampf wird hier geführt als Ausdruck einer heilsgeschichtlichen Wende. Das ist alles andere als reine Profangeschichte! Die liberale

Rabbinerkonferenz Amerikas hat diesen Widerspruch im Kairos-Papier ebenfalls bemängelt: „Auf der einen Seite bestreitet und negiert es [das Kairos-Papier; S.M.], dass biblische Texte (..) und theologischer Diskurs anwendbar sind, wenn es darum geht, die Existenz eines jüdischen Staates zu rechtfertigen. Auf der anderen Seite tut es genau das, wenn es darum geht, einen palästinensischen Staat zu begründen.“[32]

Selbst wenn Staaten wirklich nur „partikulare Machtgebilde“, „menschliche Institutionen“ oder bestenfalls „ein Gebot der Vernunft“ sind, wie Vollmer meint (S. 406), wenn man also theologische Kategorien zur Deutung der Staatsgründung kategorisch ablehnt, müsste man doch wenigstens anerkennen, dass 1947 die Völkergemeinschaft dem jüdischen Volk ein „Schutzgehäuse“ (M. Stöhr) geschaffen hat, wo dieses endlich sicher ist vor Antisemitismus und Verfolgung.[33] Die Staatsgründung Israels - bei allem Fragwürdigen, was die dort Regierenden manchmal tun oder sagen, bei allem Schlimmen, was sein Zustandekommen begleitet hat oder ihm vorausgegangen ist – war aus meiner Sicht alles andere als eine „Katastrophe“ (Naqba), sondern fraglos ein „Gebot der Vernunft“, vielleicht sogar doch ein „Fingerzeig Gottes“.[34]

4. Hermeneutische Fragen

4.1 Israeltheologie als Kompensation?

Als ich vor etwa 25 Jahren in Heidelberg Theologie studierte, gab man mir mit auf den Weg, so Theologie zu treiben, „als ob einem dabei ein Jude über die Schulter schaue“ (D. Ritschl). Ich habe mich bei der Lektüre des Artikel von Herrn Vollmer gefragt, wie es wohl auf einen israelischen Leser wirken würde, wenn er von einem deutschen Pfarrer gesagt bekommt, seine Gesellschaft werde von einer „Opfermentalität“ dominiert, die zu einer Unterdrückung der „Fremdlinge“ im Land führe. Israel *ist* zu einem guten Teil eine Gesellschaft von Opfern und deren Nachkommen. Will Dr. Vollmer allen Ernstes den über 350.000 Holocaustüberlebenden in Israel - wenn man die Nachkommen und nahen Familienangehörigen miteinbezieht, sind es etwa eine Million Menschen, die direkt oder indirekt vom Holocaust betroffen sind[35] - will er diesen oft für ein ganzes Leben traumatisierten Menschen wirklich den Eindruck vermitteln: ‚Nun kommt mal heraus aus euerer Schmollecke und stellt euch mal nicht so an. Wie Ihr die Palästinenser behandelt, ist auch nicht viel besser, als es auch damals selbst ergangen ist.’?

Ist es nur ein Symptom meiner deutschen Schuldkomplexe, wenn mir bei dieser Vorstellung förmlich übel wird? Es könnte ja sein, dass meine Sicht des Nahost-Konflikts sich aus der „einseitige(n) Wahrnehmung“ unter Christen hierzulande speist, die Vollmer so vehement beklagt und die er für „ein Symptom christlicher Judenfeindschaft bis hin zum Holocaust“ hält (S. 404). Die Erklärung der Rheinischen Synode, im Staat Israel ein Zeichen der Treue Gottes zu sehen, kanzelt Vollmer jedenfalls als einen theologisch fragwürdigen „Versuch, Schuld zu kompensieren“ (S. 406) ab. Das wirft die grundsätzlichere Frage auf: Kann man als durch die Shoah vorbelasteter Deutscher überhaupt etwas zum Nahost-Konflikt sagen, was nicht nur „Kompensation“ wäre? Gelten solche Aussagen nicht immer nur in *unserem* Kontext?

Verstehe ich Vollmer recht, dann kommen die Palästinenser unter die Räder unserer Israeltheologie, nur weil wir versuchen, durch die Solidarität mit Israel unser schlechtes Gewissen zu beruhigen. Wie anders kann man Sätze verstehen wie: „Die Folge dieses Unrechts an den Juden [gemeint: der Holocaust; S.M.] war und ist Unrecht an unschuldigen Palästinensern“ (S. 404) oder: „Die Palästinenser sind Opfer von Opfern. Zionismus ist eine

Ideologie von Opfern.“ (S. 404). Das sind böse Vorwürfe, denen ich zum Schluss meiner Ausführungen begegnen will.

Zunächst ist es offenbar ein Lieblingskind der Postmoderne, durch die Betonung der kontextuellen Bedingtheit eines Diskurses jeden universalen Geltungsanspruch zu von vornherein abzustreiten. Nun ist es sicher zutreffend, dass die radikale Neubesinnung hinsichtlich unseres Verhältnisses zum jüdischen Volk zu einem guten Teil durch das Erschrecken über den Holocaust motiviert ist. Der tief sitzende Schock darüber, wie sich unser ererbter theologischer Antijudaismus im Dritten Reich verbunden hat mit dem Rasseantisemitismus der Nazis, hat zu einem Umdenken in diesen Fragen geführt. Allerdings fällt auf, dass dieses Umdenken sich zunächst weitgehend auf das Bekennen der eigenen Schuld beschränkte. Es dauerte viele Jahre, bis in der Breite der Theologie die Einsicht reifte, dass wir in Lehre und Verkündigung auch *inhaltlich* andere Wege gehen müssen als früher.

Es dauerte Jahrzehnte, bis wenigstens der gröbste Schutt der Vergangenheit beiseite geräumt war. Eine erste Zusammenfassung dieses Prozesses war die 1975 erschienene Studie der EKD „Christen und Juden I“, 1980 folgte der bis heute stark rezipierte, wenn auch bis heute umstrittene Rheinische Synodalbeschluss. Dieser kurze Rückblick auf das Entstehen der neuen Israeltheologie mag genügen, um zu zeigen, dass es erst die *zweite* Generation der deutschen Theologinnen und Theologen nach dem Zweiten Weltkrieg war, die nun auch in *theologischer* Hinsicht Neuland betrat. Die erste Nachkriegsgeneration, die eigentlich ein schlechtes Gewissen gegenüber Israel hätte haben können, war zu einer Umkehr offensichtlich noch nicht bereit oder in der Lage. Wenn es denn richtig ist, dass es keine *Kollektiv*schuld des ganzen deutschen Volkes gibt, dann darf man den relativ großen zeitlichen Abstand zwischen dem Geschehen des Völkermords und der angeblichen „Kompensation“ dafür als ein erstes Indiz dafür werten, das die Israeltheologie keine Theologie des schlechten Gewissens war oder ist.

So kann konstatiert werden, dass der Holocaust zwar *heuristisch* sicher bedeutsam war für die beschriebene Neubesinnung, aber eben nicht *inhaltlich*. Inhaltlich wegweisend waren, wie Vollmer ganz richtig festgestellt hat, Erkenntnisse der Bibeltheologie, insbesondere eine frischer Blick auf Röm 9-11. Anhand von Texten wie diesem wurden die überlieferten Glaubensinhalte einer kritischen Neubewertung unterzogen. Erkenntnisse wie die bleibende Erwählung Israels und die Unverbrüchlichkeit des Bundes rückten ins allgemeine Bewusstsein und lösten die klassische Enterbungstheologie ab.

4.2 Israeltheologie nur im deutschen Kontext?

Nun frage ich: Sind diese Erkenntnisse nur kontextuell von Bedeutung: im „Land der Täter“ vielleicht angebracht, palästinensischen Christen aber nicht zumutbar? Die Antwort muss ein klares ‚Nein’ sein. Die Lehren aus der Shoah, inhaltlich gespeist aus der Heiligen Schrift, müssen für Christen in der ganzen Welt gezogen werden. Der christliche Antijudaismus darf keine Rückzugsgebiete bei den angeblichen „Opfern der Opfer“ haben. Dass in dieser Hinsicht Handlungsbedarf besteht, steht außer Frage.

Naim Ateek, einer der Unterzeichner des „Kairos-Papiers“ verglich in einer Weihnachtspredigt die israelische Regierung mit Herodes, dem Kindermörder von Bethlehem. In einer Osterpredigt beklagte er die Kreuzigung des palästinensischen Volkes durch die Israelis, die aus Palästina ein Golgatha, eine Schädelstätte, gemacht hätten. R. Schieder hat Recht, wenn er solche Vergleiche kommentiert: „Es ist die geschwisterliche Pflicht der europäischen Christen, ihre palästinensischen Schwestern und Brüder nachdrücklich auf die Gefahren eines theologischen Antijudaismus aufmerksam [zu]

machen“.[36] Die bedrückende Situation vieler Palästinenser darf nicht als Entschuldigung dafür herhalten, dass man in Teilen der palästinensischen „Befreiungstheologie“ in Denkmuster zurückfällt, die wir bereits hinter uns gelassen zu haben glaubten.

Nun hat der evangelische Propst in Jerusalem, Uwe Gräbe, zu bedenken gegeben, „dass diese Theologien bewusst im Kontext einer *muslimisch* geprägten Gesellschaft formuliert sind und für Muslime im positiven Sinne verstehbar sein wollen. So manche Aussage ergibt in diesem Zusammenhang möglicherweise einen anderen Sinn, als sich durch das vorschnelle eurozentrische Urteil erahnen lässt.“[37] Erstens halte ich es verfehlt, die Warnung vor Antijudaismus als „eurozentrische(s) Urteil“ abzutun. Dessen Verurteilung sollte – wie schon festgestellt - heute Allgemeingut in der Ökumene sein. Zweitens ist gerade der muslimische Kontext in Palästina ein nicht ganz ungefährlicher Referenzrahmen. Neben vielen besonnenen Muslimen gibt es dort eben doch eine wachsende Zahl von Extremisten, deren Judenhass eliminatorische Züge trägt.[38] Die den Gaza-Streifen beherrschende Hamas hat noch immer in ihrer Charta einen Passus, der das Existenzrecht Israels in Frage stellt.[39] Noch immer werden in diesem Kontext „Die Protokolle der Weisen von Zion“ verbreitet und aus Hitlers „Mein Kampf“ zitiert. Nicht nur der Sender der „Partei Gottes“ (Hisbollah) tischt in einer Daily Soap dem arabischen Publikum die alten Legenden vom jüdischen Ritualmord auf. Selbst der Großscheich der Al-Azhar-Universität von Kairo, immerhin einer der Köpfe des sunnitischen Islam im benachbarten Ägypten, bläst in dieses Horn[40] und schürt damit eine Stimmung, die wesentlich für den menschenverachtenden Terror gegen Israel verantwortlich ist.

Das ist, kurz umrissen, der Kontext, in dem sich teilweise auch palästinensische Christen dazu hinreißen lassen, mit der antijüdischen Rhetorik der muslimischen Mehrheit zu wetteifern. Offensichtlich wollen sie Zweifel an ihrer Loyalität zerstreuen, wenn sie - wie etwa der schon erwähnte anglikanische Geistliche Naim Ateek - nun ebenfalls ausdrücklich das Existenzrecht Israels bestreiten. Wenn sie jedenfalls keinen Anlass zu Buße und Umkehr sehen nach dem Holocaust, weil man das als Kniefall vor dem jüdischen Erbfeind Israel verstehen könnte. Dabei gäbe es nicht nur im europäischen, sondern auch im nahöstlichen Kontext einiges zu überdenken, wenn man an die Politik der muslimisch-christlichen Kollaboration gegen den Zionismus in der britischen Mandatszeit denkt, die während des Dritten Reiches eine weithin ungebrochene Fortsetzung fand.

War früher die palästinensische Judenfeindschaft eher durch ein panarabisches Zusammengehörigkeitsgefühl gespeist, so ist es heute eher die Furcht vor den muslimischen Brüdern, ein Opfer ihres wachsenden Fanatismus zu werden. Das Schicksal der Kopten in Ägypten oder der syrischen und armenisch-christlichen Minderheit im Irak lässt für die palästinensischen Christen nichts Gutes hoffen. Ihre Bedrückung liegt jedenfalls nicht allein in der israelischen Besatzung begründet. Die palästinensischen Christen drohen in dem arabisch-israelischen Konflikt zwischen den Fronten zerrieben zu werden.

Aussagen zum Thema Judentum und Israel sind natürlich stets in ihrem spezifischen Kontext zu bedenken. Das kann nun aber nicht bedeuten, die Erkenntnisse der Israeltheologie als nur kontextuell zu relativieren oder gar als „Theologie des schlechten Gewissens“ zu diffamieren, während man auf der anderen Seite für die palästinensische Seite einen kontextuell begründeten Freibrief für noch so üble antijüdische Verbalinjurien ausstellt.

5. Schlussbemerkungen

Vollmer hat sich mit seinem Artikel viel vorgenommen. Er tritt mit dem Impetus auf, nun endlich herauszutreten aus der Befangenheit der deutschen Theologie, die es aufgrund von

Schuldkomplexen versäumt hat, Israel kritisch den Spiegel vorzuhalten. Nun ist gegen *Kritik an Israel* absolut nichts einzuwenden, wenn dabei einige fundamentale Spielregeln eingehalten werden:

- *Erstens* muss Israel mit dem gleichen Maß gemessen werden wie andere Völker und Staaten auch. Das ist, wie oben an den Beispielen Bildungsgerechtigkeit und Religionsfreiheit ausgeführt, bei ihm leider nicht durchgängig der Fall. Weitere Beispiele ließen sich leicht hinzufügen.[41]
- *Zweitens* darf Kritik an Israel keinen Zweifel am grundsätzlichen Existenzrecht Israels aufkommen lassen. Auch hier habe ich große Zweifel, ob seine Strategie der Delegitimierung der Staatlichkeit des jüdischen Volkes am Ende nicht genau in diese Richtung geht.
- *Drittens* darf sich ein Kritiker Israels nicht antijüdischer Stereotype bedienen. Ich glaube mehrere Punkt aufgezeigt zu haben, wo Vollmer theologische Denkmuster bemüht, die in der Tradition der klassischen Enterbungstheologie stehen.
- *Viertens* sollte ein Kritiker Israels jeden Vergleich mit den Ereignissen im Dritten Reich unterlassen. Er setzt sich sonst dem Verdacht aus, den Holocaust verharmlosen zu wollen. Genau das aber wird man Vollmer ebenfalls anlasten müssen, wenn er die palästinensischen mit den jüdischen Opfern in einem Atemzug nennt und die Gewaltexzesse im Zusammenhang des Unabhängigkeitskampfes Israels mit dem Genozid der Nazis in Verbindung bringt.[42]

Gemessen an diesen Kriterien kann ich dem Kollegen Vollmer den Vorwurf nicht ersparen, dass die Israelkritik in seinem Pfarrerblatt-Beitrag die Grenzen zum *Antisemitismus* an einigen Punkten überschritten hat oder doch zumindest für eine antisemitische Auslegung derselben offen ist. Dass der Artikel bereits in der ersten Woche nach seinem Erscheinen von der Hisbollah instrumentalisiert wurde, spricht Bände.

Am Beispiel Vollmer zeigt sich eine neue Art ‚Israelvergessenheit 2.0': Er hat zumindest durchschnittliche Kenntnisse des Judentum, er kennt seine Bibel, auch die Dokumente der neueren Israeltheologie scheinen ihm ansatzweise vertraut zu sein. Das Fatale aber an seinem Machwerk ist, dass er aus all dem nur das herausgreift, was er für seine Israelkritik einsetzen kann. Das Ergebnis steht offenbar schon vor dem Studium der Quellen fest. Der Eklektizismus, mit dem er jüdische Gewährsleute und biblische Schriften heranzieht, hat ein Phantombild von Judentum zur Folge, das mit dem wirklichen, gelebten Judentum nichts mehr zu tun hat. Jüdisches Selbstverständnis wird links liegen gelassen zugunsten abstruser Theorien ausgesuchter ‚Alibijuden'. So wird der Jude vom potentiellen Dialogpartner zur Chimäre, über dessen „wahren" Charakter man schon längst Bescheid weiß. Es beschämt mich und macht mich betroffen, dass solcherlei Ignoranz dem Judentum gegenüber heute mehr und mehr salonfähig wird.

Dr. Stefan Meißner 27.08. 2011

Endnoten

[1] „Das antisemitische Pamphlet des Pfr. Dr. Vollmer ist nicht diskutabel, es ist einzig und allein grundsätzlich zu verurteilen!“ http://heplev.wordpress.com, 27.8.11.
[2] J. Gerloff: Zwischenruf zu Vollmers Nationalgott; http://www.israelnetz.com/themen/hintergruende/artikel-hintergrund/datum/2011/08/30/zwischenruf-zu-vollmers-nationalgott/, 31.08.2011.
[3] http://islamicrevolutionservice.wordpress.com/category/israel, 21.08.11.
[4] Tom Segev, Moshe Zimmermann, Benny Morris u.a.
[5] http://en.wikipedia.org/wiki/Mizrahi_Jews.
[6] http://de.wikipedia.org/wiki/Schwarzer_September_(Aufstand)
[7] DIE ZEIT online, 16.8.2011, http://www.zeit.de/politik/ausland/2011-08/syrien-latakia-fluechtlinge-camp
[8] Central Bureau of Statistics, http://www.cbs.gov.il/; Presseerklärung vom 01.2.2011.
[9] Bulletin des Deutsches Jugendinstituts e.V.76 3/2006 S. 13.
[10] Israel hat in der Tat keine Verfassung. Es ist in gewisser Weise ähnlich wie die Bundesrepublik ein dauerhaftes Provisorium. Es hat allerdings elf Grundgesetze, von denen einige (darunter dasjenige, das sie Menschenrechte schützt) mit einem ähnlichen Schutz versehen sind wie unser bundesdeutsches Grundgesetz. Vgl. dazu: G. Robbers: Israel u.a.: Verfassungsverständnis und Verfassungsgerichtbarkeit (sic!) im internationalen Vergleich, http://www.hagalil.com/israel/verfassung/verfassung.htm
[11] M. Wolffsohn/D. Bokovoy: Israel, 392f.
[12] Vgl. dazu B. Neuberger: Die Bedeutung der Religion im Staat Israel, http://www.bpb.de/themen/CNVTUG.
[13] „The existence of the State of Israel as the State of the Jewish people does not negate its democratic character, just as the Frenchness of France not negate its democratic character.”; Zitiert nach: http://www.hagalil.com/israel/verfassung/israel-recht-1a.htm, Übersetzung: S.M.
[14] B. Neuberger, ebd.
[15] Mit diesem Etikett will ich nicht pauschal die jüdischen Gesprächspartner *an sich* qualifizieren, die Vollmer zitiert. Vor Männern wie Grosser oder Burg habe ich den allergrößten großen Respekt. Es soll hier lediglich auf deren Instrumentalisierung durch Leute wie Vollmer hingewiesen werden. Diese *macht* sie zu Alibijuden.
[16] Luise Hirsch: „Das ‚jüdische Volk’ ... imaginiert sich schon seit mindestens zweitausend Jahren als mehr oder weniger endogame und dabei geographisch über die halbe Welt verstreute Gemeinschaft, die in ungebrochener Kontinuität fortexistiert.“ (Rezension zu: *Sand, Shlomo: Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand. Berlin 2010*, in: H-Soz-u-Kult, 02.05.2011, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2011-2-086).
[17] L. Hirsch, ebd.
[18] Völlig zutreffend noch der Satz: „Das jüdische Volk ist ... nicht an das Land im geographischen Sinn gebunden.“ (408).
[19] C. Thomas: Das Land in der rabbinischen Tradition, in: Jüdisches Volk – gelobtes Land, hg. W. Eckert u.a., München 1970, S.51; vgl. dazu auch: S. Meißner: Das Land Israel im rabbinischen Judentum Pfälzer Pfarrerblatt Themenheft 7-8/2007, online: http://christen-und-juden.de/index.htm?html/ressource/mei_rabb.htm
[20] ISRAEL: STAAT – LAND – VOLK. Thesenreihe des Arbeitskreises „Kirche und Judentum“ der Evangelischen Kirche der Pfalz, These 5; http://www.christen-und-juden.de/html/thesen.htm.
[21] Dabru Emet– Redet Wahrheit! Eine jüdische Erklärung über Christen und Christentum, These 3, www.jcrelations.net/de/?id=1046
[22] J.A. Romain/W. Homolka: Progressives Judentum, S.287. Auch der katholische Theologe H. Küng sieht eine ähnliche Tendenz: „Wo man in der Moderne primär die menschheitsgeschichtliche Dimension des jüdischen Gottesglaubens hervorhob (‚Diaspora’), sieht man in der Postmoderne wieder neu die Beziehung zum jüdischen Land“ (Judentum, S.557)
[23] I. Fischer: Fundamentalexegese AT: Prophetie, Vorlesungsskript vom Sommersemester 2006, http://oeh-fv-theo.uni-graz.at/_pdf/4652b457ba73e.pdf.
[24] „Dem universalen Horizont der Urgeschichte entsprechen die universalen Traditionen mit der Neuorientierung Israels im Exil auf die Völkerwelt hin“ (S. 407).
[25] R. Albertz: Religionsgeschichte, Bd.2, Göttingen 2. Aufl. 1997, S.441 (gesagt im Blick auf den Kronzeugen von Vollmers Universalismus-These DtJes!).
[26] H. Küng, Judentum, S.557
[27] Ähnlich These 11 der Pfälzer Thesenreihe (a.a.O.), die in der Errichtung des Staates Israel „einen „Fingerzeig Gottes“ sieht.
[28] G. Taxacher: Nicht enden wollende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte neu denken, München 1998, S. 7f.
[29] Sehr prägnant Ch. Lange (im Blick auf das jüdisch-christliche Verständnis): „Geschichte kann sich immer nur verstehen vom Ende her. Alles hat seine Zeit.“ Zur Geschichte des Begriffs *kairos*, http://archiv.fridericianum-kassel.de/ausst/chronos/chronos-text1.html

[30] ISRAEL: STAAT – LAND – VOLK, These 12b (a.a.O.)
[31] Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten, München 1988, S.46.
[32] A Rebuttal to the Kairos Document. Erklärung zum Kairos Document (2009), hg. Central Conference of American Rabbis (CCAR), deutsch: http://www.christen-und-juden.de/html/kairos_rebuttal.htm.
[33] Vgl. M. Stöhr: Sind Christen zur Solidarität mit dem Staat Israel verpflichtet?, in: Ich glaube an den Gott Israels, 110ff.
[34] ISRAEL: STAAT – LAND – VOLK, These 11 (a.a.O.)
[35] N.P.F. Kellermann: The Long-term Psychological Effects and Treatment of Holocaust Trauma. *Journal of Loss and Trauma*. 6/2001, S. 197; übersetzt in: http://amcha.org/Upload/GermanFolgen.htm
[36] R. Schieder: Die theologische und politische Problematik der Kairos-Papiers oder: Israel, Herd des Bösen? http://www.christlich-juedisch-interessen.de/?site=interessen_detail&id=21&c=5
[37] Oecumenica online: http://www.theologie.uni-hd.de/oek/oekfreunde/kalima.htm
[38] Chaim Noll: Judenhass im Islam, http://www.compass-infodienst.de/fileadmin/user_upload/Texte/Judenhaass_im_Islam.pdf
[39] Gut nachzulesen unter: http://de.wikipedia.org/wiki/Existenzrecht_Israels#Programm_der_Hamas.
[40] http://www.matthiaskuentzel.de/contents/antisemitismus-als-kampfauftrag.
[41] Ein weiterer Punkt wäre etwa die tatsächlich für die Palästinenser prekäre Grenzsperranlage, die Israel gegen das Eindringen von Terroristen errichtete. Aber wie viele andere Grenzen auf der Welt sind ähnlich stark befestigt und fordern ebenfalls Opfer!
[42] Diese vier Kriterien in Anlehnung an: http://www1.yadvashem.org/yv/en/holocaust/holocaust_antisemitism/pdf/faqs_de.pdf