



## Deutsche Protestanten und der Sechstagekrieg 1967

01.09.2017 | Martin Kloke

**Eine Bilanz nach 50 Jahren.**

### INHALT

1. [Zur Vorgeschichte eines gestörten Verhältnisses](#)
2. [Sechs Tage im Juni](#): Protestantische Reaktionen im gesellschaftlichen Kontext
3. [Der Sechstagekrieg und die christlich-jüdischen Beziehungen](#): Protestantische Positionen zu Israel
  - 3.1 [Ein Staat wie jeder andere](#). Das Universalisierungsnarrativ
  - 3.2 [Ein Staat, den es nicht geben dürfte](#). Das Antizionismus-Narrativ
  - 3.3 [Staatliche Existenz als Zeichen der Treue Gottes](#). Das Verheißene Land-Narrativ
  - 3.4 [Expansion und Befreiung im Land der Bibel](#). Das Messianismus-Narrativ
4. [Bilanz und Ausblick](#)

### **1. Zur Vorgeschichte eines gestörten Verhältnisses**

Nicht erst seit dem Sechstagekrieg scheiden sich an Israel die Geister – Gegensätze prallen immer wieder aufeinander: Gilt den einen das Land zwischen Jordan und Mittelmeer als Musterstaat in einer nahöstlichen Chaosregion, sehen die anderen in Israel einen Paria, dessen Existenz und Politik für die Grundübel des Nahen Ostens verantwortlich ist. Für die einen ist das jüdische Gemeinwesen die einzige Demokratie im Nahen Osten, für die anderen ein kolonialistischer Aggressor.

Die oben nur angedeuteten Widersprüche und Ambivalenzen haben eine lange Vorgeschichte:

Seit der Antike wissen wir von dem Phänomen feindseliger und hasserfüllter Ressentiments gegen „die Juden“, deren monotheistischer und bildloser Kult so gar nicht in die religiöse Landschaft der klassischen Antike zu passen schien. Daneben gab es allerdings immer auch Menschen aus anderen Kulturen und Völkern, die die Nähe zu den Israeliten bzw. Juden suchten oder gar konvertierten. Eine interkulturelle Novelle erzählt von der Moabiterin Ruth, die als junge Witwe lieber ihrer jüdischen Schwiegermutter nach Israel folgte als im Moabiter-Land östlich des Jordans zu verbleiben. Nach dem babylonischen Exil der Juden schaffte es diese Erzählung, als eigenständiges Buch in den Kanon der Hebräischen Bibel aufgenommen zu werden.

Auch der Aufstieg des Christentums bewirkte keine Revision dieser Ambivalenzen. Entstanden als eine jüdische „Sekte“, waren die Christen des ersten Jahrhunderts in ihrer ethnischen und kulturellen Herkunft von den Juden kaum zu unterscheiden. „Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an Jesus trennt uns“ – so brachte der Jerusalemer Rabbiner Schalom Ben-Chorin 1900 Jahre später die religiöse Scheidelinie auf den Punkt.<sup>[1]</sup> Die religiöse Ambivalenz drückt sich schon im Neuen Testament in aller Widersprüchlichkeit aus: Einerseits spiegelt der christliche Vorwurf des „Gottesmordes“ die wachsende Entfremdung beider Gruppen wider<sup>[2]</sup>; andererseits bekennt ausgerechnet das Johannes-Evangelium: „Das Heil kommt von den Juden.“<sup>[3]</sup> Und Paulus schreibt den römischen Christen ins Stammbuch: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!“<sup>[4]</sup> Nichtsdestotrotz: Spätestens seit der Etablierung des Christentums als herrschende Staatsreligion des Imperium Romanum war die binäre Konkurrenzgemeinschaft zu Ende gegangen und einer immer manifester werdenden Feindschaft gewichen.

Das europäische Mittelalter brachte vor allem während der Kreuzzüge die ersten größeren Ausschreitungen hervor. Periodisch wiederkehrende Pogrome und Vertreibungen erreichten ihren vorläufigen Höhepunkt im 14. Jahrhundert, als die in Ghettos lebenden Juden beschuldigt wurden, die Urheber der verheerenden Beulen- und Lungenpest zu sein. Ihr Ausschluss aus dem Zunftwesen markierte die ökonomische Diskriminierung und Absonderung der Juden von der Mehrheitsgesellschaft. Auch die Reformationsbewegung des Spätmittelalters bzw. der frühen Neuzeit vermochte den Graben zwischen Christen und Juden nicht zu überbrücken. So verkörperte der frühe und der späte Martin Luther die Ambivalenz, wenn nicht Hassliebe auch der protestantischen Christen gegenüber den Juden.

Die allmähliche rechtliche Gleichstellung und Emanzipation der Juden in der europäischen Neuzeit, die mit ihrem gesellschaftlichen Aufstieg einherging, bedeuteten nicht das Ende der Judenfeindschaft. Eher haben wir es mit einer Transformation des antijüdischen Ressentiments zu tun: vom christlich konnotierten Antijudaismus hin zu einem wissenschaftlich verbrämten rassistischen Antisemitismus – kulminierend im staatlich organisierten Massenverbrechen Nazi-Deutschlands in der Schoah. Gewiss hat es unter Christen auch widerständige Tendenzen gegen den traditionellen Judenhas gegeben, so etwa in der sog. Bekennenden Kirche. „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“, forderte der protestantische Theologe Dietrich Bonhoeffer.<sup>[5]</sup> Alles in allem waren diese „Gerechten unter den Völkern“ gleichwohl sehr rar gesät.

In den letzten 70 Jahren haben die Kirchen in Deutschland einen Lernprozess durchlaufen. Davon zeugen zahlreiche Erklärungen kirchlicher und kirchennaher Gremien und Verbände, in denen eine theologische und gesellschaftliche Neubesinnung angemahnt wird. Nicht zuletzt existiert in Deutschland ein beständiger interreligiöser Dialog mit der jüdischen Schwesterreligion – beispielsweise werden alljährlich „Wochen der Brüderlichkeit“ durchgeführt, die die gegenseitige Verständigung und Zusammenarbeit fördern sollen.<sup>[6]</sup>

Zugleich haben christliche Kirchen in den bald 70 Jahren höchst unterschiedlich auf das zionistische Projekt reagiert. Was bedeutet die Existenz des modernen Staates Israel für das religiöse Selbst- und Weltverständnis deutscher Christen? Bis heute führen Existenz und Politik des Staates Israel zu heftigen innerchristlichen Debatten und gegensätzlichen Urteilen. Politische

und religiöse Argumentationsfiguren sind dabei nicht immer klar voneinander zu unterscheiden.

Den deutschen Katholizismus werde ich von meiner Betrachtung ausnehmen: Als Teil der römischen Weltkirche ist die katholische Kirche ein Sonderfall, dessen Berücksichtigung unser Thema unnötig verkomplizieren würde – man denke nur an den Kirchenstaat Vatikan, der den Staat Israel aufgrund einer komplexen Vorgeschichte erst 1993 in einem bilateralen Grundsatzvertrag anerkannt hat. Exemplarisch nehme ich daher im Folgenden ausschließlich den deutschen Protestantismus in den Blick – innerhalb, aber auch außerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

## **2. Sechs Tage im Juni: Protestantische Reaktionen im gesellschaftlichen Kontext**

Der Aufstieg der zionistischen Bewegung, die „Rückkehr“ von Juden in ihr biblisch verheißenes Land nach zwei Jahrtausenden des Exils bildet die historische Kulisse für unser Thema. Schon die Staatsgründung Israels knapp 20 Jahre zuvor sollte, mindestens latent, religiöse Deutungsversuche hervorrufen, die im Gefolge von „1967“ eine ungeahnte polarisierende Zuspitzung erfahren sollten.

Als der Sechstagekrieg am 5. Juni 1967 begann, gingen in zahlreichen Städten West-Deutschlands Menschen auf die Straße, um ihre Solidarität mit dem bedrängten Israel auszudrücken. An vielen dieser Sympathiebekundungen waren Christen und kirchliche Gruppen beteiligt oder hatten diese federführend initiiert – insbesondere der protestantische West-Berliner Bischof Kurt Scharf exponierte sich dabei. Als die Nachrichten vom Kriegsausbruch die Deutschen erreichten, organisierten zahlreiche Landeskirchen und Kirchengemeinden Fürbitte-Gottesdienste. In der West-Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche führte Bischof Scharf einen ökumenischen Gottesdienst durch, zusammen mit Monsignore Erich Klausener und Rabbiner Cuno Chanan Lehrmann. Im Gegensatz zu anderen Kirchenvertretern machte Bischof Scharf keinen Hehl aus seiner uneingeschränkt proisraelischen Grundeinstellung – und rief den „Hirte(n) Israels“ zur Rettung seines Volkes vor der arabischen Bedrohung auf.

Kirchliche Amtsträger traten zunächst noch als Einzelpersonen auf – und nicht als Funktionäre ihrer Kirchen. Zwar prangerten einige wenige israel-averse Beobachter die Solidaritätsbekundungen kirchlicher Amtsträger an, weil sich diese in diesem Konflikt nicht neutral verhalten würden. Doch viel mehr in Erscheinung traten christliche Verbände, die sich den Solidaritätsbekundungen für Israel anschlossen. Zu ihnen gehörten schon vor Kriegsbeginn Jugendorganisationen wie das „Evangelische Jugendwerk in Bayern“ und die „Evangelische Landjugend in Bayern“. In anderen Landeskirchen, etwa in Hessen-Nassau, entstanden ähnliche Initiativen. Nach Kriegsausbruch bildeten sich weltweit und auch in der alten Bundesrepublik Deutschland spontane Friedensaufrufe und Fürbittengottesdienste. Auch diejenigen christlichen Verbände und kirchlichen Gremien, die bislang noch geschwiegen hatten, starteten Aufrufe zugunsten Israels. Diese Aktivitäten, an denen auch die Aktion Sühnezeichen beteiligt war, erzielten mit jedem Kriegstag eine größere Reichweite und vertieften sich in den darauffolgenden Wochen und Monaten.

War die Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden Hermann Dietzfelbinger vom 5. Juni noch von strikter Neutralität und primär von der Sorge um die Unversehrtheit der heiligen Stätten gekennzeichnet, so veränderte sich seine Tonlage sehr bald. Nun ließ sich auch Dietzfelbinger von der Wucht der proisraelischen Solidaritätsbekundungen mitreißen. Nur drei Tage später, am 8. Juni, betonte der Ratsvorsitzende in einem Gottesdienst ebenfalls in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, dass der den Israelis angedrohte Völkermord von den Deutschen „nicht mit Gleichmut hingenommen“ werden dürfe – trotz der politischen und militärischen Nichteinmischung der Bundesrepublik. Weil aber der Staat Israel in seiner Existenz gefährdet sei, müsse man

solidarisch mit den Juden Israels sein. Der Rat der EKD erhob Dietzfelbingers Predigt in den Rang einer offiziellen Verlautbarung der protestantischen Kirche.<sup>[7]</sup>

Worin bestand in den Solidaritätsbekundungen kirchlicher Provenienz das christliche Proprium? Fakt ist: Theologische Überlegungen und religiöse Überzeugungen waren kaum auszumachen bzw. traten in den Hintergrund; sie wurden überlagert von historisch-moralischen und tagespolitischen Erwägungen, insbesondere von der Sorge um das Überleben Israels. Wer religiöse Motive ausmachen möchte, muss tiefer bohren – und auch den kirchlich geprägten Diskurs der Folgemonate des Sechstagekriegs in den Blick nehmen, als a) die Existenz Israels nicht mehr gefährdet war und b) der jüdische Staat in der neuen Rolle des territorialen Besatzers bzw. Befreiers wahrgenommen wurde.

### **3. Der Sechstagekrieg und die christlich-jüdischen Beziehungen: Protestantische Positionen zu Israel**

Das moderne Israel besteht aus einem schmalen Landstrich von der Größe des Landes Hessen. Als „Heiliges Land“ ist es für die drei monotheistischen Weltreligionen von eminenter historischer wie aktueller Bedeutung. Ausgerechnet hier ist 1948, nach fast 2000 Jahren jüdischer Diaspora und nur drei Jahre nach dem deutschen Völkermord an den europäischen Juden, wieder ein jüdisch geprägtes Staatswesen entstanden. Obwohl Israels Existenz 1947 im Teilungsplan der UNO sanktioniert worden ist, wurde das junge Land von seinen Nachbarn wiederholt angegriffen und vermochte stets einer feindlichen Übermacht trotzen. Schon die dürre Aufzählung derartiger Fakten evoziert fast zwangsläufig die Frage, ob das „unhistorisch“ anmutende Phänomen einer gleichsam wundersamen „Wiederauferstehung“ Israels nicht auch religiöse Implikationen aufwirft, die so gar nicht in den sich rational-aufklärerisch gerierenden Diskurs moderner Theologie passen wollen.

Israel eroberte im Juni 1967 in einem Präventionskrieg, dem wochenlange arabische Aufmärsche, Seeblockaden und Vernichtungsdrohungen vorausgegangen waren, das biblische „Judaä“ und „Samaria“ samt den religionsgeschichtlich bedeutsamen Mauerresten und Baudenkmalern im Ostteil Jerusalems. Dass sich Israels grandioser Sieg – analog zum biblischen Schöpfungsbericht – in buchstäblich sechs Tagen vollzog, sollte im deutschen Protestantismus ein Wechselbad höchst unterschiedlicher Gefühle und Reflexionen auslösen. Rückblickend lassen sich vier verschiedene Interpretationsmuster herauschälen; diese sind – bis heute – um innerkirchliche Deutungshoheit bemüht.

#### **3.1 Ein Staat wie jeder andere. Das Universalisierungsnarrativ**

Im frühen Mittelalter war für Christen die Existenz eines eigenständigen Judentums längst obsolet geworden. Die traditionelle Substitutionstheologie besagte, dass das Volk Israel nicht länger das von Gott „erwählte“ Volk des Bundes, sondern „verworfen“ sei. Die göttlichen Verheißungen an Israel seien mit dem Aufkommen des Christentums auf die Kirche als dem neuen Volk Gottes übertragen worden. Auch wenn dieses jahrhundertlang dominante Enterbungsparadigma in christlichen Milieus seit der Schoah an Boden verloren hat, so sind Restbestände dieser Denkweise nach wie vor virulent; sie finden sich unbewusst, gleichwohl in abgeschwächter Form, gelegentlich sogar im Universalisierungsnarrativ, soweit es sich auf den Staat Israel bezieht.

So haben sich auch in der Auseinandersetzung mit dem Sechstagekrieg zahlreiche kirchennahe Stimmen zu Wort gemeldet, die sich weigerten, eine theologische Beschäftigung mit dem Thema „Israel“ auch nur zu erwägen. Der moderne Staat Israel sei trotz seines jüdisch geprägten Charakters ein säkulares Gemeinwesen mit allen relevanten Attributen einer modernen bürgerlich-pluralistischen Demokratie wie Gewaltenteilung, freie Presse und Religionsfreiheit. Insbesondere in den liberalen Segmenten des Protestantismus wurde der universalistische Charakter der

christlichen Botschaft hervorgehoben – jenseits aller historisch-politischen Partikularismen. Vor diesem Hintergrund könne weder das Land Israel noch der jüdische Staat eine irgendwie geartete religiöse Relevanz beanspruchen. Das moderne Israel müsse, wie alle anderen Staaten auch, allein an demokratischen und menschenrechtlichen Maßstäben gemessen und bewertet werden.

Theologisch ging damit die Überzeugung einher, die Kategorie „Land“ könne für Christen keine religiöse Relevanz haben. Respektieren lasse sich „Zionssehnsucht“ allenfalls dann, wenn sie als Ausdruck jüdischen Selbstverständnisses wahrgenommen werde; dieser emotionalen Bindung sollten sich Christen allerdings nicht anschließen. Solidarität mit dem bedrängten Israel sei wesentlich eine politische Option und – nach Auschwitz – auch eine moralische Verpflichtung, aber keine religiöse Aufgabe.

In dieses Bild passt die Erklärung des EKD-Ratsvorsitzenden Hermann Dietzfelbinger vom ersten Kriegstag (5. Juni 1967), in der er in politisch neutraler Diktion die Sorge um das „Kriegsgeschehen“ und um die Unversehrtheit der heiligen Stätten des Christentums zum Ausdruck brachte, aber keine christliche Verpflichtung gegenüber dem jüdischen Staat zu erkennen gab. Erst im Laufe der nächsten Tage änderten Kirchenfunktionäre wie Dietzfelbinger und andere vor allem lutherische Kirchenvertreter ihre politisch neutrale Haltung – ohne jedoch ihre Sympathien mit den bedrängten Israelis mit biblisch-theologischen Begründungen zu versehen.<sup>[8]</sup> Franz von Hammerstein, Mitbegründer der Aktion Sühnezeichen und profilierter Aktivist des christlich-jüdischen Dialogs, stellte fünf Jahre später klar: „Wir müssen die Richtigkeit der Auffassung bestreiten, dass die israelische Besatzung Jerusalems und weiter Teile Palästinas die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung darstellt.“<sup>[9]</sup>

Entgegen den israelkritischen Tendenzen in der weltweiten Ökumene betonte die 1968 flügelübergreifend zusammengesetzte EKD-Studienkommission „Kirche und Judentum“ das Recht der Juden auf einen eigenen Staat, lehnte aber eine theologische Legitimierung ab: „Welche Gestalt aber der Staat annimmt und welche Grenzen er hat, ist nach Meinung der Kommission aus der Bibel nicht zu erheben und daher nicht theologisch zu definieren, sondern nur politisch zu regeln.“<sup>[10]</sup>

Auch der Heidelberger Theologe und Mitbegründer der Deutsch-israelischen Gesellschaft, Rolf Rendtorff, würdigte die Kontinuität jüdischer Existenz – von der Antike bis zur zionistischen Staatsgründung –, wollte daraus aber keine religiösen Konsequenzen für das Existenzrecht Israels ableiten, zumal es dem Christentum nicht zukomme, das Judentum zum Gegenstand seiner Theologie zu machen.<sup>[11]</sup>

### **3.2 Ein Staat, den es nicht geben dürfte. Das Antizionismus-Narrativ**

Die Grundeinstellung, wonach die Existenz des modernen Israels historisch-politisch wie theologisch zumindest fragwürdig, wenn nicht gar obsolet sei, spiegelt sich in mehr oder weniger „privaten“ Einzeläußerungen, gelegentlich auch in kirchennahen Dokumenten, wider.

Zu den prominenten deutsch-protestantischen Israelkritikern zählt der streitbare Theologe und Kirchenfunktionär Martin Niemöller, der in den Anfangsjahren der NS-Zeit ein überzeugter Nationalsozialist und später zu einem unerschrockenen kirchlichen Widerstandskämpfer mutiert war. Öffentlich hielt er sich mit seinen israel-aversiven Ressentiments zurück, wenngleich er in den frühen 1960er Jahren als hessen-nassauischer Kirchenpräsident die Unterstützung proisraelischer Initiativen demonstrativ verweigern sollte. Seine bedingungslose Empathie mit den arabischen Feinden Israels brach erst 1967 auf – und führte zu zeitweiligen Verwerfungen im Freundeskreis. Niemöller hatte in einem Brief an die Judenchristin Elsa Freudenberg geschrieben, „dass ich, wenn ich Araber wäre, bestimmt Antisemit wäre, weil hier ein fremdes Volk auf meinem Boden einen Staat gegründet hat, den meine Väter seit 1200 Jahren bewohnt haben.“ Auf diese Entgleisung angesprochen, äußerte sich Niemöller fortan zurückhaltender – und verlegte sich auf

die vermeintlich weniger minenfeldträchtige theologische Argumentationsfigur, „den Staat Israel niemals mit der Heilsgeschichte Israels in Zusammenhang bringen“ zu können, zumal „heute in der arabischen Welt mehr Menschen (leiden würden) als im israelischen Staat.“[\[12\]](#)

Die linksgerichtete ökumenische „Christliche Friedenskonferenz“, die trotz ihrer prosovietischen Ausrichtung auch in intellektuellen Milieus des deutschen Protestantismus zahlreiche Anhänger hatte, lehnte es kurz nach dem Sechstagekrieg ab, „dem Krieg des Staates Israel eine religiöse Verklärung zu geben“, beließ es aber nicht bei diesem theologischen Diktum, sondern gab zur Begründung an, „den arabischen Staaten (sei) die Existenz des Staates Israel aufgezwungen“ worden.[\[13\]](#)

Noch weiter ging der evangelische Nachwuchstheologe und spätere Theologieprofessor Hans Werner Bartsch: Zwar hatte er angesichts arabischer Vernichtungsdrohungen noch gegen Ende des Sechstagekrieges den Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) zu einer „einseitige(n) Stellungnahme für Israel“ aufgefordert;[\[14\]](#) doch Anfang 1969 vermochte Bartsch in Israel nur noch einen „Aggressor und Handlanger der Kolonialmacht USA“, zu sehen, der keine Existenzberechtigung habe. Seinen Stimmungsumschwung versuchte er auch mit theologisch anmutenden Versatzstücken zu legitimieren: „Die Restaurierung eines jüdischen Staates im Heiligen Land wäre nichts, was Zukunft verheißt, sondern es wäre in jeder Beziehung nur ein Rückschritt, der allem widerspricht, was Israel als Verheißung gegeben ist.“[\[15\]](#)

Die nach dem Sechstagekrieg in der deutschen Linken aufgebrochene Israel-Feindschaft sollte bald auch linkskirchliche Milieus infizieren – insbesondere in den Evangelischen Studentengemeinden (ESG). Wer die nahostpolitischen Berichte und Kommentare der ESG-Nachrichten der Jahre 1968/69 anschaut, wird feststellen, dass der Antizionismus als Weltanschauung einschließlich einer propagandistisch aufgeladenen Hofierung der palästinensischen Fatah auch unter jungen linken Protestanten Zulauf erhielt – und erst viele Jahre später Diskussionen über die Anschlussfähigkeit antizionistischer Parolen an antisemitische Ressentiments evozieren sollte.[\[16\]](#)

Im Sommer 1975 gab die Bundes-ESG ein Themenheft heraus, das die antizionistische Haltung weiter Teile der damaligen ESG auf den Punkt brachte: „Wenn es stimmt, was wir sagten: Objektiv sei der Zionismus eine Funktion des Imperialismus, dann ergibt sich aus dem Vermächtnis der deutschen Vergangenheit vielleicht doch nicht, dass man für die Existenz des Staates Israel unter allen Umständen eintreten soll. [...] Es ist [...] nicht die Wiederbelebung eines bodenständigen deutschen Antijudaismus, die die deutschen Linken dazu veranlasst hat, eine anti-israelische Haltung einzunehmen, sondern ihre antiimperialistische Haltung.“[\[17\]](#)

Bis heute betätigen sich antiisraelisch gesonnene protestantische Christen vorzugsweise in Organisationen, die sich der Unterstützung palästinensischer Christen im Nahen Osten widmen. Soweit sie die Förderung palästinensischer Christen mit der Delegitimierung Israels verknüpfen, fällt auf diese an und für sich unterstützungswürdige Arbeit immer wieder ein böser Schatten. So bekommt etwa der in Deutschland theologisch ausgebildete palästinensische Pfarrer Mitri Raheb regelmäßig ein mit Kirchensteuergeldern subventioniertes Forum, um krude antiisraelische und antisemitische Thesen von sich zu geben, die Parallelen zur Arisierung des Christentums während der Nazizeit aufweisen. Im März 2010 erklärte Raheb auf der Bethlehemer Konferenz „Christ at the Checkpoint“: „Ich bin sicher, wenn wir einen DNA-Abgleich von David, der aus Bethlehem war, und Jesus, der in Bethlehem geboren wurde, sowie Mitri machen, der gegenüber von dort geboren wurde, wo Jesus geboren wurde, dann bin ich sicher, dass die DNA zeigen wird, dass es eine Spur gibt. Aber wenn man König David, Jesus und Netanyahu abgleicht, wird man nichts finden, denn Netanyahu kommt aus einem osteuropäischen Stamm, der im Mittelalter zum Judentum übertrat.“[\[18\]](#) Beim 165. Jahresfest des evangelischen Jerusalemvereins in Berlin im Februar 2017 radikalisierte Raheb die altchristliche Substitutionstheologie, indem er die Jüdischkeit Jesu und die Existenz der autonomen römischen Provinz Judäa zur Zeit des Neuen Testaments

leugnete: „Das Christentum ist in Palästina entstanden, und das Evangelium wurde dort zuerst verkündet. Somit verstehe ich mich in historischer Kontinuität mit den ersten palästinischen christlichen Gemeinden.“<sup>[19]</sup> Zugleich kritisierte Raheb die deutsche evangelische Theologie, die sich zu wenig um die israelische Besetzung Palästinas kümmere und stattdessen um Themen wie „den christlich-jüdischen Dialog“ kreise.<sup>[20]</sup> Niemand von den anwesenden deutschen Christen, darunter der evangelisch-lutherische Bischof Hans-Jürgen Abromeit, hielt es für geboten, den Ausführungen Rahebs zu widersprechen.

### **3.3 Staatliche Existenz als Zeichen der Treue Gottes. Das Verheißene Land-Narrativ**

Sowohl die Gründung des Staates Israel 1948 als auch die Ereignisse von 1967 gelten in der protestantischen Israel-Theologie als ein sichtbarer Erweis der bleibenden Treue Gottes: zu seinen Zusagen im Allgemeinen und zu Israel im Besonderen.

Ein „Aufruf an die evangelischen Gemeinden“, den der West-Berliner Bischof Kurt Scharf zusammen mit dem Theologen Günther Harder kurz nach dem Sechstagekrieg formuliert hatte, enthält bereits den Nukleus der neuprotestantischen Israel-Theologie, der in den Folgejahren akribisch ausformuliert und weiterentwickelt worden ist: „Gottes Verheißung ist über dem von ihm gewählten Volk Israel in Kraft geblieben. Obwohl zum Staat Israel nur ein Teil der Juden in der Welt gehört, ist dieser in die Absichten Gottes mit hineingenommen. Darum bezeugt allenthalben: Wer Israel auslöschen will, widersteht Gottes Verheißung und Willen.“<sup>[21]</sup> Jenseits seines proisraelischen Engagements machte Kurt Scharf auch später keinen Hehl aus der Überzeugung, dass die Existenz Israels für ihn eine Art „Gottesbeweis“ sei. Israel „gehöre hinein in die Geschichte des Gottesvolkes des Alten Bundes“. Selbst wenn der Staat es wolle, könne er kein Staat wie jeder andere sein.<sup>[22]</sup> Zu den namhaften Protagonisten der deutsch-protestantischen Israel-Theologie zählten spätestens 1967 die West-Berliner Hochschullehrer Helmut Gollwitzer, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Peter von der Osten-Sacken: Israel und das heutige Judentum ständen trotz aller Wandlungen und Brüche in einer historischen und religiösen Kontinuität zum biblischen „Volk Gottes“. Insofern „erinnerten“ biblische Verheißungen an alttestamentliche Texte und dürften nicht vergeistigt werden. Doch sei es, allen frommen Israel-Enthusiasten zum Trotz, unzulässig, tagespolitische Ereignisse mit biblischen Texten in eins zu setzen.<sup>[23]</sup>

Nach Gollwitzer ist der Staat Israel politisch ein Staat wie jeder andere; doch für Christen habe Israel zugleich eine theologische Relevanz, weil „das auserwählte Volk und das verheißene Land sich wiedergefunden“ hätten. Israels religiöse Bedeutung liege in der Aufgabe begründet, „Segen für die Völker“ zu sein. Daraus leitete Gollwitzer eine kritische Haltung gegenüber israelischem Regierungshandeln ab – etwa in Bezug auf die Siedlungspolitik in den 1967 besetzten Gebieten. Obwohl er eine Spiritualisierung der biblischen Landverheißung ablehnte, verneinte Gollwitzer jedwede endzeitliche oder gar messianische Bedeutung Israels, da dieser Staat „viel zu irdisch und problematisch“ sei.<sup>[24]</sup> Marquardt ging allerdings einen Schritt weiter und sah im zionistischen Projekt, der Sammlung der Juden in ihrem Staat, die „Möglichkeit der Verheißungserfüllung“ – und schlug damit eine Brücke zum Messianismus-Narrativ des christlichen Zionismus evangelikaler Herkunft.<sup>[25]</sup>

Die Gratwanderung zwischen einer Spiritualisierung Israels einerseits und religiöser Überhöhung des profanen jüdischen Staates andererseits zeichnet den dominierenden Diskursrahmen protestantischer Israel-Theologie aus, wie sie sich im Gefolge von 1967 herausbilden sollte. Ihre archimedische Ausgangsbasis besteht darin, die ungebrochene Bindung der Juden an das historische Land Israel und die Anerkennung des jüdischen Heimatrechts anzuerkennen, ohne einer naiven heilsgeschichtlichen Schwärmerei das Wort zu reden. Im Mittelpunkt dieser Israel-Rezeption steht nicht eine biblizistisch konnotierte Eschatologie endzeitlicher Heilserwartungen, sondern die auf interreligiöse Wertschätzung gründende Legitimierung jüdischer Zionssehnsucht. Christliche Israel-Solidarität basiert nach dieser Lesart auf Respekt und Sympathie für das jüdische Selbst- und Weltverständnis, will sich aber nicht mit geschichtstheologischen Spekulationen

gemein machen.[26]

Günther Harder, Kommissionsvorsitzender der EKD-Studienkommission, hatte bereits 1968 in der Eröffnungssitzung ein Diktum des rheinischen Theologen Heinz Kremers von 1964 aufgegriffen: „Der Staat Israel ist ein Zeichen der Treue Gottes zu dem Volk Israel, dessen Existenz durch den Staat erneut erwiesen wird.“ Einerseits seien die biblischen Landverheißungen theologisch ernst zu nehmen, andererseits bezweifelte Harder, dass sich in der Existenz Israels bereits die Erfüllung biblischer (eschatologischer) Verheißungen vollziehe. Dennoch mochte die Kommission in ihrem Abschlussbericht von 1975 nicht so weit gehen wie Harder: Israel sei mit Blick auf das jüdisch-israelische Selbstverständnis zwar mehr als ein normaler Staat und damit auch für Christen „relevant“; doch wurde mit dieser Feststellung keine theologische Erwartung verbunden. Die Verantwortung der Christen für die Existenz Israels begründete die Kommission ausschließlich politisch-moralisch: Unter dem Eindruck der Schoah sei der völkerrechtlich verbindliche UN-Teilungsbeschluss von 1947 ohne Wenn und Aber anzuerkennen.[27]

### **3.4 Expansion und Befreiung im Land der Bibel. Das Messianismus-Narrativ[28]**

Die Gründung des Staates Israel 1948 wurde und wird in pietistischen Milieus des Protestantismus vielfach als Zeichen der messianischen Endzeit und als Indiz angesehen, dass die Wiederkunft Christi bevorstehe. Für M. Basilea Schlink, der langjährigen Leiterin der Darmstädter Marienschwesternschaft, war „Israels Heimkehr“ das „größte Wunder der Völkergemeinschaft“; die „Rückführung in das Land der seiner Väter“ bilde den „Anfang der heilsgeschichtlichen Stunde, da Gott die zweitausendjährige Gerichts- und Züchtigungszeit Seines Volkes zu wandeln beginnt.“[29] Dabei deutete die evangelische Ordensgründerin die teilweise Durchsetzung halachischer Religionsgesetze in Israel als konkrete Vorboten des messianischen Zeitalters.[30]

Israels Sieg im Sechstagekrieg von 1967 verstärkte mit der Eroberung genuin biblischer Territorien des Westjordanlands und Ost-Jerusalems nicht nur unter nationalreligiösen Juden, sondern auch unter protestantischen Fundamentalisten einen Enthusiasmus, der die zurückhaltenden Deutungsperspektiven der herkömmlichen Israel-Theologie weit hinter sich lassen sollte. Weiteren Auftrieb erhielten evangelikale Israel-Freunde 1977, als mit der Regierungsübernahme des Likud-Blockes in der israelischen Politik ein Bündnis aus rechtszionistischen und nationalreligiöse Parteien tonangebend wurde. Die mit ihnen verbundenen Strömungen trieben die jüdische Besiedlung von „Samaria“ und „Judäa“ weiter voran.

Insbesondere evangelikale und charismatisch-pfingstlerische Segmente glauben in der territorialen Expansion und Siedlungspolitik Israels den konkreten Vollzug göttlicher Heilsgeschichte erkennen zu können. Unter dem Eindruck der „Wiederherstellung Jerusalems“ ist eine endzeitliche Aufbruchsstimmung entstanden, die als „christlicher Zionismus“ firmiert; selbstbewusst rufen ihre Wortführer „das messianische Zeitalter“ aus.[31] „Israel“, das „Volk Gottes“, ist für Angehörige dieser Milieus zu einer libidinös aufgeladenen Projektionsfläche geworden, in der die „Wiedervereinigung Jerusalems“ als „gewaltige(s) Wunder“[32] und „Meilenstein in der 3000-jährigen Geschichte der Stadt“ gepriesen wird, in der sich eine „Prophetie Jesu“ erfülle.[33] Kollektive Rechte der Palästinenser finden in diesem Weltbild keinen Platz, so dass die israelische Siedlungspolitik in der Westbank uneingeschränkte Zustimmung erfährt.

Die fundamentalistische Zukunftsperspektive ist apokalyptisch bestimmt. Ihre Anhänger deuten die symbolträchtigen prophetischen und apokalyptischen Trostschriften der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments zu konkreten göttlichen Fahrplänen für den geschichtlichen Werdegang um. Ludwig Schneider, einer der führenden christlichen Zionisten im deutschsprachigen Raum, formulierte das Ziel christlich-fundamentalistischer Israel-Solidarität so: „1948 eroberte Israel das Land ohne Jerusalem und 1967 eroberte Israel Jerusalem ohne den Tempelplatz – beim nächsten Mal geht es um den Tempelplatz. Daher heißt dieser Krieg Heiliger Krieg. [...] Zur Vollendung der Heilsgeschichte gehört der dritte Tempel [...]. Es geht in Wahrheit also nicht um Politik, sondern um

den Sieg Gottes.“[\[34\]](#)

Viele christliche Fundamentalisten sind vor diesem Hintergrund davon überzeugt, dass der Staat Israel endzeitlich eine weltgeschichtlich herausragende Rolle spielt. Ähnlich wie nationalreligiöse Strömungen im Zionismus beschwören sie ein Groß-Israel, das auf einer biblizistisch motivierten Aktualisierung der klassischen Landnahme-Verheißungen beruht. In der Lesart der neuprotestantischen Orthodoxie wäre die Aufgabe biblischen Landes ein illegitimer Eingriff in den göttlichen Heilsfahrplan.[\[35\]](#) Mit dem Bau einer Sperranlage zwischen Israel und der Westbank, die einer faktischen Teilung des Landes gleichkommt, sowie dem kompletten Rückzug Israels aus dem Gaza-Streifen (2005) ist das Weltbild christlicher Zionisten zwischenzeitlich ins Wanken geraten: Perspektiven in Richtung eines Groß-Israel auf dem biblisch verheißenen Boden sind in weite Ferne gerückt. Sollte die konfrontative Zuspitzung vermieden werden (ungeachtet der feindseligen Töne aus Teheran und Gaza), würde dieser Entspannungsprozess die religiöse Identität der Endzeitjünger bedrohen.

In der Zeitschrift der „Christen für Israel“ wurde 2005 bezweifelt, ob „Scharon der richtige Führer Israels“ gewesen sei – er sei zwar „immer ein Kämpfer, aber niemals ein geistlicher Kämpfer“ gewesen: „Was Scharon und andere Politiker Israels gegenwärtig beschließen und gewaltsam durchsetzen, entspricht nicht dem Welt- und Heilsplan Gottes für die Endzeit und kann und darf deshalb nicht unsere Zustimmung und Unterstützung finden, sondern muss unseren lautstarken Protest herausfordern.“[\[36\]](#)

Doch auch in der endzeitlich-evangelikal ausgerichteten Israel-Solidarität existieren bei genauerer Betrachtung unterschiedliche Strömungen, die pauschale Urteile als zweifelhaft erscheinen lassen. So plädiert z. B. Jürgen Bühler, Direktor der „Internationalen Christlichen Botschaft Jerusalem, seit gut 10 Jahren für einen Mäßigungsprozess im christlichen Zionismus: „Ob der Abzug aus Gaza eine richtige Entscheidung war, darf bezweifelt werden. Der tägliche Hagel von Kassam-Raketen aus dem Gazastreifen scheint diese Zweifel nur zu bestätigen. Aber es erfordert Weisheit zu wissen, ob, wie und wann dies gesagt werden sollte. Es ist leicht, einem israelischen Ministerpräsidenten zu schreiben, Israel solle nicht aus biblischem Land abziehen. Aber am Ende sind es die Kinder israelischer Eltern, die diese Grenzen verteidigen müssen, und nicht unsere. [...] Selbst, wenn Teile des Landes abgegeben werden sollten, wird Gott die Israelis nicht mehr aus ihrem Land vertreiben!“[\[37\]](#)

#### 4. Bilanz und Ausblick

Die israelische Eroberung Ost-Jerusalems und anderer biblisch konnotierter Territorien des Westjordanlands haben die theologischen und spirituellen Gewissheiten der christlichen Kirchen und ihrer heterogenen Milieus erschüttert. Rückblickend betrachtet figuriert der Sechstagekrieg als ein Brennpunkt ereignis in den christlich-jüdischen Beziehungen – er hat weitreichende Antwortversuche, Standortbestimmungen und theologische Interpretationen ausgelöst. „1967“ ist Chiffre für einen Prozess, in dessen Verlauf christliche Milieus zu Überzeugungsgemeinschaften der Paradoxe mutierten. Auf den ersten Blick verlaufen die Scheidelinien zwischen proisraelischen und israelskeptischen Strömungen im deutschen Protestantismus mehr entlang politischen denn religiösen Überzeugungen. Gleichwohl neigen auf einer tiefer verwurzelten Einstellungsebene Angehörige reformierter und calvinistischer Milieus mit ihrer hohen Wertschätzung der Hebräischen Bibel eher dazu, dem Staat Israel auch eine theologische Relevanz zukommen zu lassen als lutherisch geprägte Kreise, die aufgrund der Zwei-Reiche-Lehre großen Wert auf die Unterscheidung zwischen weltlichen und geistlichen Sphären legen.

Verstörend ist die Anfälligkeit einiger protestantischer Milieus für extreme antizionistische, aber auch endzeitlich-fundamentalistische Deutungsmuster. Gleichwohl lassen sich aus dem vielstimmigen Chor protestantischer Israel-Perzeptionen keine eindimensionalen Trends

ausmachen. Vielmehr beherrschen Konfliktlinien und scharfe Debatten das Bild, die der Suche nach verlässlicher Orientierung geschuldet sind: Haben Juden aufgrund biblischer Verheißungen ein Recht auf das Heilige Land? Inwieweit ist (deutschen) Christen angesichts der Schoah eine besondere Verantwortung und Solidarität für den Staat Israel aufgegeben? Was folgt daraus für die Bewertung des Nahost-Konflikts?

Indem sie unterschiedliche religiöse und kirchenpolitische Strömungen zu integrieren bemüht sind, suchen übergeordnete protestantische Gremien einseitige geschichtstheologische Entwicklungslinien und Schlussfolgerungen zu vermeiden. Ihr Minimalkonsens beruht auf drei Eckpfeilern: a) Israel ist kein Staat wie jeder andere; b) das jüdische Selbstverständnis verdient wertschätzende Respektierung; c) das Existenzrecht des jüdischen Staates ist prinzipiell zu bejahen. So birgt innerevangelische Pluralität strukturell die Chance, eindimensional proisraelische oder proarabische Positionierungen zu überwinden. Die Belastbarkeit und der Weitblick moderat-abwägender Standortbestimmungen kann vielleicht erst im größeren zeitlichen Abstand angemessen gewürdigt werden.[\[38\]](#)

**Dr. Martin Kloke** befasst sich seit vielen Jahren mit der deutsch-israelischen und christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte und hat dazu zahlreiche Beiträge verfasst. Er ist verantwortlicher Redakteur für die Fächer Ethik, Philosophie und Religion im Cornelsen Verlag am Standort Berlin. Im verlagseigenen „Netzwerk für Diversität in Bildungsmedien“ ist der Autor zuständig für die Themen Israel/Palästina, Nahost, deutsch-israelische Beziehungen und interreligiöse Fragen. Vorliegender Beitrag ist zuerst erschienen in: [COMPASS Online-Extra Nr. 257](#), Juni 2017. Hier wiedergegeben mit freundlicher Genehmigung.