Jenseits von Traumata, Theo-Politik und Schuldentlastung. Der Nahostkonflikt und die »doppelte Solidarität« der Kirchen

01.09.2025 | Gabriele Scherle und Peter Scherle

Kein anderer Konflikt entfacht rund um den Globus so viel politische und moralische Energie, wie der in Israel/Palästina – zumal nach dem Massaker der Hamas samt Geiselnahme am 7. Oktober und dem immer noch tobenden Krieg zwischen der Hamas und Israel in Gaza, bei dem die palästinensische Zivilbevölkerung einen hohen Preis zahlen muss. Dabei überlagern sich für die unmittelbar betroffenen Menschen in Israel und Palästina viele Konfliktdynamiken.

Auf beiden Seiten werden aktuell insbesondere zentrale Traumata getriggert, die mit den kollektiv erinnerten Erfahrungen der Shoah und der Nakba verbunden sind. Auf beiden Seiten wird der Konflikt – zumindest durch die radikalen Kräfte – außerdem religiös aufgeladen: aufseiten der Hamas durch die in ihrer Gründungscharta festgelegte Zielsetzung, das »Jüngste Gericht« über Israel zu bringen, aufseiten der israelischen national-religiösen Kräfte die Bezugnahme auf das von Gott verheißene Land »Eretz Israel«.

Es ist unvermeidlich, dass dieser Konflikt global polarisiert. Auch hierzulande sehen sich Menschen gezwungen, sich zu positionieren. Allerorten kommt es zu harten, oft unversöhnlichen Auseinandersetzungen, an Universitäten, im Kunstbetrieb, in der politischen Arena und auch im Bereich der christlichen Kirchen. Dort nimmt die Auseinandersetzung eine besondere Form an, da sowohl die getriggerten Traumata von jüdischen Israelis und Palästinensern als auch die religiöse Aufladung des Konflikts die Kirchen unmittelbar herausfordern, weil sie sich mit den palästinensischen Christen ebenso verbunden sehen wie mit dem Gottesvolk Israel, neben das die Kirche sich gestellt weiß. Die sogenannte »doppelte Solidarität« steht damit vor einer weiteren Zerreißprobe, von der noch nicht ausgemacht ist, ob sie der aktuellen Konfliktdynamik standhält.

In dieser Situation müssen die christlichen Kirchen in Deutschland alles tun, um sich durch ihre Positionierung nicht von der Schuld für die Shoah entlasten zu wollen und sich der Verantwortung für dieses präzedenzlose Menschheitsverbrechen an den Juden zu entziehen. Diese Gefahr besteht immer dann, wenn die eigene – und eben nicht frei wählbare – Täterposition (im Blick auf Schuld und Verantwortung) verlassen wird.

Antisemitismus immer ein Problem der »Anderen«

So zeigt sich im Blick auf den Antisemitismus eine Tendenz, diesen immer bei den jeweiligen Anderen zu verorten (den Migranten, den Rechten, den Linken, anderen Christen, Muslimen und sogar Juden), sich selbst aber ganz unzweideutig zu den »Guten« zu zählen, die den Antisemitismus überwunden haben und nun ganz an der Seite der jüdischen »Opfer« stehen. Das bedeutet – wohl ungewollt – jedoch eine Festlegung jüdischer Menschen auf den Opferstatus, während gleichzeitig die Täterposition nicht mehr verantwortet wird, sondern in einer Art Täteraustausch den genannten Anderen zugeschoben wird.

Im Zusammenhang der Solidarität mit den palästinensischen Christen und den arabischen Kirchen

wiederum vollzieht sich eine Täter-Opfer-Umkehr. Im Nahostkonflikt können dann die Juden als Täter identifiziert werden und Christen auch aus Deutschland sich mit den palästinensischen Opfern identifizieren. Diese Identifikation mit den Palästinensern ermöglicht im deutschen Kontext auch, sich in Gestalt einer fundamentalen »Israelkritik« von deutscher historischer Schuld zu entlasten.

Es ist also nicht zufällig, dass im Zentrum der aktuellen Debatten über die doppelte Solidarität der Kirchen die Frage nach dem Staat Israel und seiner Legitimität steht. Wie können die Kirchengemeinschaft mit den Christen Palästinas und die Wahrnehmung des Leids der Palästinenser im Land mit dem »Bekenntnis zur bleibenden Erwählung der Juden« und deren Bindung an das Land verbunden werden? Hier lassen sich zwei Haltungen unterscheiden: eine strikt legalistische und eine theopolitische Begründung christlicher Solidarität. Beide Haltungen sind in unseren Debatten präsent.

Die einen plädieren dafür, die Existenz des Staates Israel strikt legalistisch zu begründen, das heißt auf der Grundlage des Teilungsplans der UN von 1947. Damit, so das Argument, kann jede »Israelkritik«, die über die notwendige Kritik der herrschenden Politik der national-religiösen Regierung Netanyahu hinausgeht, als illegitim identifiziert werden, wenn die Existenz Israels delegitimiert, der Staat dämonisiert und doppelte Standards der Beurteilung eingeführt werden.

Eine solche strikt legalistische Begründung bildet auch den Anker für das politische Ziel einer »Zweistaatenlösung«. Ob sich das Fenster der Gelegenheit für dieses politische Ziel noch einmal öffnet, ist unklar und nach dem 7. Oktober und dem Gaza-Krieg kaum vorstellbar. Auf beiden Seiten ist der Konflikt politisch-religiös so aufgeladen und die (Re-)Traumatisierungen so tiefgehend, dass es lange dauern dürfte, bis das Vertrauen wieder möglich ist, das eine Zweistaatenlösung voraussetzt. Die in anderen Konflikten – wie etwa dem um Nordirland – erprobte Möglichkeit, einen kalten Frieden durch internationalen äußeren Druck und durchsetzbare Sicherheitsgarantien zu erzwingen, ist im Nahostkonflikt zudem aufgrund der Interessen weiterer Akteure an einem heißen Konflikt (z. B. des Iran) kaum vorstellbar.

Neben dieser legalistischen Begründung, warum die Kirchen in Deutschland für die Existenz des Staates Israel und das Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser einstehen müssen, gibt es auch Versuche einer theo-politischen Begründung, die sich aus der theologisch begründeten Verbindung mit den christlichen Glaubensgeschwistern in Palästina und/oder dem ebenso theologisch begründeten »Bekenntnis zur bleibenden Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen« (Grundartikel der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau) herleitet und die Bindung des Judentums an das Land ernst nimmt. Eine weitgehende Schlussfolgerung hatte der Rheinische Synodalbeschluss schon 1980 formuliert und in der Existenz des Staates Israel nach 1945 ein »Zeichen der Treue Gottes« erkannt.

Der Bochumer Systematiker Günter Thomas hat – im christlich-theologischen Interesse einer »Verleiblichung des Heils« – eine noch weiter gehende Schlussfolgerung gezogen: »Wer das Judentum theologisch anerkennt, kann ihm aber Israel als politische Verwirklichung der Verheißung nicht theologisch verweigern. … Wer nicht theologisch und in der Konsequenz dann auch politisch Ja zum Staat Israel sagt, ist am Ende doch ein lupenreiner religiöser Antisemit und praktiziert eine Wegbereitung für den eliminatorischen politischen Antizionismus.« Ganz wohl schien ihm bei dieser These dann doch nicht gewesen zu sein, da er selbst erkennt, dass sie »messianisch« (miss-)verstanden werden könnte und so eine »Siedler-Ideologie« stützt, die ausgerechnet das besetzte Westjordanland als Kern der Landverheißung ansieht.[1]

Der Wiener Systematiker Ulrich H. Körtner hat dieser »theo-politischen« Argumentation schon deutlich widersprochen und dazu die Zwei-Regimente-Lehre ins Feld geführt.[2] Etwas anders hat der Ethiker Johannes Fischer argumentiert. Er weist auf die Notwendigkeit hin, zwischen der Perspektive des Glaubens (z. B. in der Existenz des Staates Israel nach der Shoah ein »Zeichen

der Treue Gottes« zu sehen) und der »Behauptung mit allgemeinem Wahrheitsanspruch, nämlich dass in diesem Ereignis Gott gehandelt hat«, zu unterscheiden.[3] Körtner wie auch Fischer plädieren dafür, das Existenzrecht Israels allein politisch-völkerrechtlich zu begründen.

Neben der theo-politischen Aufladung des Staates Israel gibt es allerdings auch eine theo-politische Aufladung palästinensischen Lebens im Land. Im Kern lautet die These dann: Anders als die Juden hätten christliche und muslimische Palästinenser ein »natürliches Recht« auf dieses Land. Solche Indigenität wird im befreiungstheologischen Denken des hier zitierten »Kairos Palästina«-Dokuments[4] palästinensischer Theologen von 2009 den Juden nicht zugestanden, da ihr Leben im Land Folge zionistischer Bestrebung und kolonialer Besiedlung sei.

Da hier die biblische Landverheißung für christliches Leben im Land in Anspruch genommen wird, muss dieselbe theologische Kritik gelten, die gerade im Blick auf den Staat Israel skizziert wurde. Das Bekenntnis, das Leben im Land sei ein Zeichen der Zuwendung Gottes, kann keine Behauptung mit allgemeinem Wahrheitsanspruch sein. Auch eine palästinensische Befreiungstheologie muss sich der Kritik einer Zwei-Regimenter-Lehre stellen, um der Gefahr der theo-politischen Aufladung der Sache der Palästinenser zu widerstehen.

Wenn die theo-politische Begründungsfigur zu riskant ist, stellt sich die Frage, ob es noch eine weitere Möglichkeit neben der legalistischen Begründung gibt.

Formen der Legitimität

Der israelische Historiker Dan Diner hat in einem Artikel mit dem Titel »Legitimität und Legalität« (F.A.Z., 2. Februar 2024) nachdrücklich darauf hingewiesen, dass es nicht reicht, auf die Begründung des Existenzrechts Israels durch Legalität (gemeint ist der Teilungsbeschluss der Vereinten Nationen vom November 1947) zu verweisen. »Drei Arten der Legitimität sind der israelischen Existenz eingeschrieben … die biblische Legitimation und eine, die aus dem Holocaust hervorgeht. Dem schließt sich eine dritte Art von Legitimität an, die sich zwar kaum zu Wort meldet, indes in der israelischen Lebenswirklichkeit tief verankert ist: das Prinzip der Nativität, der Gebürtigkeit, ein angeborenes Recht – begründet im israelischen Dasein selbst.«

Die erste Legitimitätsbegründung des Staates Israel (bezogen auf die Waffenstillstandslinie von 1948–1949) »galt einer Nation von Überlebenden, Verfolgten und Flüchtlingen, denen aus einer konkreten historischen Lage heraus ein sicherer Hafen in Gestalt eigener Staatlichkeit gewährt wurde. Diese Anschauung entsprach nicht nur der Haltung der damaligen internationalen Gemeinschaft der Staaten, sondern auch wesentlich dem Bewusstsein der damals lebenden Juden.«

Die biblische Legitimitätsbegründung ist mit dem Sechstagekrieg verknüpft. »Der mit dem Juni-Krieg von 1967 militärisch erlangte Zugang nach Ost-Jerusalem, mit der westlichen Tempelmauer im Zentrum, der Westbank des Jordan und dem Gazastreifen, sollte alles zuvor Gültige umstürzen. Die dabei ausgelöste ekstatische Erregung zog ein politisch-theologisch begründetes Begehren nach sich, das sich zunehmend und in Gestalt einer unmittelbaren Besitznahme als Besiedlung der in der Bibel so genannten Landschaften Judäa und Samaria niederschlug. Die damit verbundene Argumentationsfigur der biblischen Legitimation begann das Gemeinwesen sukzessive zu durchdringen und verdrängte zunehmend jene Legitimation, die sich in Gestalt der Grenzen von 1948/49 verfestigt hatte. Zumindest informell wurde die biblische Legitimation hegemonial.«

Diner beschreibt in der Folge, wie die theo-politische Aufladung der biblischen Landverheißung in Israel an Einfluss gewann und der säkulare Teil der israelischen Gesellschaft gegenüber der Siedlerbewegung in die Defensive geriet. Eine territoriale Verständigung mit den Palästinensern (etwa durch Rückkehr zur »Grünen Linie« von 1948/49) konnte und kann seitdem als Gefährdung

des Staates Israel angeprangert werden und politische Mehrheiten sichern.

An dieser Stelle bringt Diner eine dritte – bisher nicht erprobte, an Hannah Arendt angelehnte – Legitimitätsbegründung ins Spiel, die von »einer unbefragten Existenz« zweier Kollektive im Land ausgeht, einem jüdisch-israelischen und einem arabisch-palästinensischen. »Die Israelis werden verstehen lernen, dass die Palästinenser zum Land gehören und auch nicht vorhaben, sich aus diesem zu verabschieden. Und die Palästinenser werden verstehen lernen, dass die jüdischen Israelis im Lande keine wildfremden Besucher sind, die irgendwann von dannen ziehen werden, sondern durch Gebürtigkeit, durch Natalität nobilitierte Indigene.«

Diese Überlegungen Diners lassen sich dahin gehend erweitern, dass Israelis und Palästinenser gleichermaßen die Legitimitätsbegründungen durch die jeweiligen Traumata (Shoah, Nakba) und die theo-politischen Aufladungen des Konflikts (göttliche Landverheißung, Jüngstes Gericht) kritisch reflektieren müssen. Solange die Verletzungen und die Theologisierungen vorherrschen, wird es schwer, sich einen dauerhaften Frieden überhaupt nur vorzustellen. Erst wenn sich beide als Indigene anerkennen, können sie – von der Last der Vergangenheit und der religiösen Aufladung befreit – miteinander die Zukunft des Landes gestalten.

Sehnsucht nach Gerechtigkeit

Kompliziert wird die Situation realpolitisch allerdings noch dadurch, dass die jeweiligen Traumata mit einer unstillbaren Sehnsucht nach Gerechtigkeit verbunden sind. Die Shoah, aber auch die Nakba können nicht wiedergutgemacht werden. Das Leid der Opfer kann auch durch keine noch so gute politische Lösung in der Zukunft abgegolten werden. Die Sehnsucht nach einer rückwirkenden Gerechtigkeit kann sich bestenfalls in der Hoffnung auf ein göttliches Erbarmen und (Auf-)Richten bergen, das auch die Vergangenheit umfasst. Realpolitisch lässt sich der Schmerz der Opfer nicht vollständig einholen.

Deshalb ist es problematisch, dass die Traumata bis heute mit politischen Versprechen verbunden werden, deren Einlösung den Konflikt unlösbar macht. Im Fall der Nakba handelt es sich um das Versprechen der Rückkehr für alle Nachkommen der ursprünglich rund 700.000 palästinensischen Flüchtlinge. Insgesamt sind aktuell 5,9 Millionen Palästinenser beim Flüchtlingshilfswerk UNRWA registriert. Dieses Rückkehrversprechen ist politisch illusionär. Allerdings – so ließe sich im Anschluss an Dan Diner sagen – gilt das auch für die Vorstellung, die sich aus der Erfahrung der Shoah speist, der Staat Israel könne realpolitisch die Zuflucht für alle Juden auf dieser Erde sein. Gerade der 7. Oktober hat diese Erwartung fundamental erschüttert.

So zeigt sich in der aktuellen Situation, dass der Satz »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung«, wenn er falsch adressiert wird, konfliktverschärfend wirken kann. Die beständige Vergegenwärtigung von geschichtlichem Leid ist vor allem eine Aufgabe für jene, die sich als Täter betrachten müssen oder als Nachkommen die Taten zu verantworten haben. Für die Opfer wäre es heilsam, sich von den Traumata nicht beherrschen zu lassen. Wenn sie das erfahrene Leid hinter sich lassen können, schützt das auch ihre Kinder und Kindeskinder davor, den traumatisierenden Erfahrungen verhaftet zu bleiben.

Für die christlichen Kirchen hierzulande, die sich in doppelter Solidarität üben wollen, würden solche Überlegungen eine große Herausforderung bedeuten. Sie müssten zum einen aufhören, ihre Solidarität über die jeweiligen Traumata zu definieren, welche die genuin religiösen Identitätsbegründungen der beteiligten Juden (Bund und Thora), Muslime (Koran) und Christen (Jesus Christus) in den Hintergrund treten lassen. Zum Zweiten müssten kirchliche Akteure hierzulande aufhören, selbst zur theo-politischen Aufladung des Konflikts beizutragen. Zum Dritten darf mit der eigenen Positionierung keine Schuldentlastung versucht werden. Solidarität befreit nicht von der Aufgabe, die Täterposition zu verantworten.

Copyright JCRelations

Vielleicht könnte das die Debatte in unseren Kirchen davon befreien, sich im Entweder-oder der Identifikation mit den Opfern immer neu zu verbarrikadieren. Nur wenn wir vorbehaltlos beides sagen können: »Jewish lives matter« und »Palestinian lives matter«, werden wir der Tatsache gerecht, dass Juden, Christen und Muslime, dass auch nichtreligiöse Israelis und Palästinenser »durch Natalität nobilitierte Indigene« in dem Land sind, das so schwer zum Frieden finden kann.

[1] Günter Thomas: Fatale Reaktionen, in: zeitzeichen: www.zeitzeichen.net/node/10915 (Abruf 05.03.2025)
[2] Ulrich H. J. Körtner: Theo-Politik im Nahostkonflikt, in: zeitzeichen: www.zeitzeichen.net/node/10922 (Abruf 05.03.2025)
[3] Johannes Fischer: www.profjohannesfischer.de/2024/01/08/muessen-christen-aus-gruenden-ihres-glaubens-ja-zum-staat-israel-sagen-zu-einer-unhaltbaren-these (Abruf 05.03.2025)
[4] »Kairos Palästina«-Erklärung:www.oikoumene.org/de/resources/documents/kairos-palestine-document (Abruf 05.03.2025)

Gabriele Scherle war Pröpstin für Rhein-Main der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Sie ist Vorstandsvorsitzende der Bildungsstätte Anne Frank, Frankfurt/Main, und Mitglied im Vorstand von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste.

Peter Scherle ist evangelischer Theologe und war bis 2020 Professor für Kirchentheorie und Kybernetik am Theologischen Seminar Herborn.

Quelle: VERLANGT NACH FRIEDEN FÜR JERUSALEM, Psalm 122,6. Predigthilfe zum diesjährigen Israelsonntag, 24. August 2025; hrsg. von der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste. Der Artikel erschien zuerst in: zeitzeichen, 25. März 2024. Die "Predigthilfe" finden Sie zusammen mit weiteren Materialien für Kirchengemeinden und Pfarrer*innen auch unter www.asf-ev.de/veroeffentlichungen.