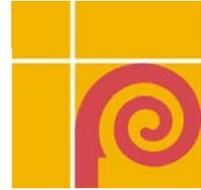


17.01.2012
007a

PRESSEMITTEILUNGEN
DER DEUTSCHEN
BISCHOFSKONFERENZ



Sperrfrist: Dienstag, 17.01.2012, 13.45 Uhr!

Vortrag von Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff (Aachen)
bei der Studientagung „Ein schwieriges Verhältnis?
Die christlichen Kirchen und der Staat Israel“
am 17. Januar 2012 in Berlin

Lieber Bruder Nikolaus Schneider,
meine sehr verehrten Damen und Herren!

Das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat Israel war lange Zeit ein schwieriges, weil vielschichtiges Verhältnis, das sich zudem in den vergangenen hundert Jahren grundlegend verändert hat. Vielschichtig ist das Verhältnis, weil es sowohl die religiösen Beziehungen der Kirche zum Judentum als auch die politischen Beziehungen des Heiligen Stuhls zum Nahen Osten betrifft. Im Unterschied zu anderen Kirchen handelt die katholische Kirche zudem nicht nur als Religionsgemeinschaft, sondern in ihrem Oberhaupt, dem Papst, auch als völkerrechtliches Subjekt. In den Beziehungen zum Staat Israel verbinden sich auf katholischer Seite politische Interessen und theologische Einsichten in einer Weise, die sich von den Beziehungen zu anderen Staaten deutlich unterscheidet.

I.

Den Zielen des Zionismus stand die katholische Kirche zunächst mit Skepsis gegenüber. Nach einer Begegnung mit Papst Pius X. notierte Theodor Herzl am 25. Januar 1904 in sein Tagebuch die viel zitierten Worte, mit denen der Papst das zionistische Anliegen ablehnte: „Wir können diese Bewegung nicht befürworten (...). Die Juden haben unseren Herrn nicht anerkannt, deswegen können wir das jüdische Volk nicht anerkennen.“¹ In diesen Sätzen scheint die alte theologische Vorstellung durch, dass die Vertreibung der Juden aus dem Land Israel und ihr Leben in der Diaspora die Strafe Gottes für ihre Weigerung sei, Jesus als den Messias anzuerkennen. Die ablehnende Haltung Pius' X. dürfte jedoch vor allem politisch motiviert gewesen sein. Dem Papst wird

Kaiserstraße 161
53113 Bonn

Postanschrift
Postfach 29 62
53019 Bonn

Ruf: 0228-103-0
Direkt: 0228-103 -214
Fax: 0228-103 -254
E-Mail: pressestelle@dbk.de
Home: <http://www.dbk.de>

¹ Zit. n. E. Fisher, Zum 60. Jahrestag des Staates Israel – Glückwunsch und Gedanken eines Katholiken, in: Kirche und Israel 23/2008, 16-29, hier 17.

Herausgeber
P. Dr. Hans Langendörfer SJ
Sekretär der Deutschen
Bischöflichen Konferenz

nicht verborgen geblieben sein, dass die zionistische Bewegung auch innerhalb des Judentums umstritten war. Außer Herzl und seinen engsten Mitstreitern hat damals wohl kaum jemand ernsthaft daran geglaubt, dass gut 50 Jahre nach dem Ersten Zionistischen Kongress in Basel (1897) der Staat Israel gegründet wurde. Zudem verfolgte die Kirche im Nahen Osten eigene Ziele, die ihr politisches Handeln bis heute bestimmen. Zum einen will sie den freien Zugang zu den Heiligen Stätten sichern, um Christen aus aller Welt die Pilgerfahrt ins Heilige Land zu ermöglichen. Zum anderen ist ihr der Schutz der christlichen Kirchen und der christlichen Minderheiten in der Region ein wichtiges Anliegen. Diesen politischen Zielen liegen religiöse Motive zugrunde, die das Verhältnis der Christen zum Heiligen Land bis heute bestimmen.

Was meinen Christen, wenn sie vom „Heiligen Land“ sprechen?² Zunächst muss man feststellen, dass die junge Kirche die Landverheißung, die im Alten Testament seit der Erwählung Abrahams bezeugt ist, so nicht einfach übernehmen konnte. Infolge des Missionsauftrags, das Evangelium zu allen Völkern zu bringen (Mt 28,16-20), bildet sich schon in apostolischer Zeit ein religiöser Universalismus heraus, der die alttestamentliche Landverheißung entweder ignoriert oder ins Eschatologische transformiert. So beruft sich der Apostel Paulus in seinen Briefen immer wieder auf Abraham als den Stammvater des Glaubens, ohne die Verheißung des Landes auch nur zu erwähnen. Stattdessen betont er im Brief an die Philipper: „Unsere Heimat aber ist im Himmel. Von dorthier erwarten wir auch Jesus Christus, den Herrn, als Retter.“ (3,20) Diese eschatologische Ausrichtung des christlichen Lebens erlaubte es aber auch, die alttestamentliche Rede vom Land Israel und von der Stadt Jerusalem neu zu deuten. Die Hoffnungen, die sich im Alten Testament mit dem Land und mit Jerusalem verbanden, wurden nun auf das kommende Reich Gottes bezogen. Beispielhaft sei hier auf die Vision vom „himmlischen Jerusalem“ (Offb 21-22) hingewiesen, mit der die christliche Bibel endet. Diese Vision war natürlich auch eine Reaktion auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, die an diesem Ort die heidnische Stadt Aelia Capitolina gründeten.

Im rabbinischen Judentum finden wir übrigens eine ähnliche Relecture der biblischen Landverheißung. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.), dem Fall von Massada (73 n. Chr.) und dem gescheiterten Bar-Kochba-Aufstand (132 - 135 n. Chr.) verbanden die Rabbinen die Hoffnung auf die Rückkehr ins Land Israel und auf den Wiederaufbau Jerusalems mit dem Kommen des Messias. Diese messianische Hoffnung auf die Rückkehr nach Israel findet bis heute ihren Ausdruck in der jüdischen Liturgie, etwa im Achtzehn-Bitten-Gebet, und wurde so zum festen Bestandteil jüdischer Identität. Sie ist aber auch der Grund, weshalb religiöse, insbesondere orthodoxe Juden dem säkularen Projekt des Zionismus zunächst ablehnend gegenüberstanden.

Doch kehren wir zum christlichen Verständnis des Heiligen Landes zurück. Ab dem

² Vgl. zum Folgenden E. Fisher, a.a.O., 23-26; C. Rutishauser, Heiliges Land der Christen – Eretz Israel der Juden. Theologische Reflexionen, in: J. Ehert (Hg.), *Una sancta catholica et apostolica: Einheit und Anspruch des Katholischen*, Freiburg 2009, 304-325.

4. Jahrhundert begann in der Kirche eine Rückbesinnung auf das Land, in dem Jesus lebte, starb und von den Toten auferstand, und zwar in Form von Pilgerreisen. Auf den Spuren Jesu wollten und wollen die christlichen Pilger bis auf den heutigen Tag die Nähe Gottes erfahren. Der Kirchenlehrer Hieronymus, der im vierten Jahrhundert die Bibel ins Lateinische übersetzte, sprach vom Heiligen Land als dem „fünften Evangelium“, das den Pilgern helfe, die vier geschriebenen Evangelien besser zu verstehen. Seit dieser Zeit ist die Sicherung des freien Zugangs zu den Heiligen Städten insbesondere in Jerusalem und Bethlehem ein ebenso wichtiges Ziel kirchlicher Nahost-Politik wie der Schutz der christlichen Minderheiten vor Ort.

Wie wir aus jüngeren Forschungen wissen,³ bewertete der Vatikan im Lichte dieser Ziele den Teilungsplan für Palästina, der 1947 in den Vereinten Nationen debattiert und am 29. November schließlich mit großer Mehrheit angenommen wurde. Einerseits kam die in der UN-Resolution 181 vorgesehene Internationalisierung Jerusalems als „corpus separatum“ dem Interesse Roms, den freien Zugang zu den Heiligen Stätten zu sichern, entgegen. Andererseits befürchteten vatikanische Beobachter, dass die Teilung des Landes den Konflikt zwischen Juden und Arabern nicht lösen und in der Folge sich die Lage der christlichen Minderheiten verschlechtern werde. Aus diesem Grund verhielten sich die vatikanischen Diplomaten in den Debatten um den UN-Teilungsplan abwartend-skeptisch. Nach dem israelischen Unabhängigkeitskrieg 1948-49, der auch die Heiligen Stätten nicht verschonte, sowie der Flucht und Vertreibung der arabischen Bevölkerung, zu der auch Christen gehörten, sah sich der Vatikan in seiner skeptischen Haltung gegenüber dem Teilungsplan bestätigt. Zu den beiden genannten Zielen vatikanischer Nahost-Politik trat von nun an ein drittes hinzu: die Forderung nach einer friedlichen und gerechten Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes. Das jüdische Interesse an einem eigenen Staat und einem sicheren Zufluchtsort spielte auch wenige Jahre nach der Shoah für die vatikanische Diplomatie nur eine untergeordnete Rolle. Noch waren die Beziehungen der Kirche zum jüdischen Volk sehr distanziert. Doch das sollte sich in den nächsten Jahren ändern.

II.

1947 war nicht nur das Jahr der UN-Resolution 181. Wenige Monate vor den Debatten in den Vereinten Nationen trafen sich im Schweizer Ort Seelisberg jüdische, evangelische und katholische Vertreter zu einer Dringlichkeitskonferenz über den Antisemitismus. Mit der Konferenz von Seelisberg beginnt ein organisierter und kontinuierlicher christlich-jüdischer Dialog, der das Verhältnis der Kirchen zum Judentum in den folgenden Jahrzehnten grundlegend verändern wird. Allerdings findet man in den berühmten 10 Thesen von Seelisberg keinen Hinweis auf das Land Israel oder das Projekt eines jüdischen Staates. Zwar hatte der bedeutende katholische Philosoph Jacques Maritain in seinem Brief an die

³ Vgl. U. Koltermann, Pápste und Palästina. Die Nahostpolitik des Vatikans von 1947 bis 1997, Münster 2001, 35-59.

Teilnehmer der Konferenz die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina als „notwendig und legitim“ bezeichnet.⁴ Doch auch unter den Pionieren des christlich-jüdischen Dialogs fand er damit nur wenig Resonanz. Die 10 Thesen von Seelisberg beschränkten sich auf theologische Fragen. Dies gilt schließlich auch für die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Auch in diesem für das katholisch-jüdische Verhältnis so grundlegenden Dokument wird man Hinweise auf das Land oder den Staat Israel vergeblich suchen.

Die Gründe für das konziliare Schweigen zum Staat Israel waren sowohl politischer als auch theologischer Natur. Die Konzilsdebatten um eine neue theologische Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zum Judentum, die Papst Johannes XXIII. persönlich wünschte, wurden von Anfang an von den Bedenken der arabischen Bischöfe in Bezug auf die politischen Wirkungen einer solchen Erklärung im Nahen Osten und von der Sorge um die christlichen Minderheiten in den arabischen Ländern der Region begleitet.⁵ Angesichts dieser Bedenken war an eine wie auch immer geartete Thematisierung des Staates Israel oder des Nahost-Konfliktes nicht zu denken. Zum anderen sahen die Konzilsväter – und keineswegs nur sie! – die christlich-jüdischen Beziehungen als religiöse Beziehungen. Der christlich-jüdische Dialog wurde und wird als ein Dialog von Christen mit religiösen Juden geführt. Dabei konnte auf christlicher Seite leicht das Missverständnis entstehen, das Judentum sei eine ihm analoge Religionsgemeinschaft. Erst im weiteren Verlauf des christlich-jüdischen Dialogs gelangte man katholischerseits zu der Einsicht, dass das Judentum, um Rabbiner Abraham Heschel zu zitieren, auf vier Säulen beruht, nämlich auf Gott, der Tora, dem Volk Israel und eben dem Land Israel. „Wenn eine der vier verloren geht“, so der jüdische Gelehrte weiter, „gehen auch die anderen verloren.“⁶

Wohl mit Bedacht hat Rabbiner Heschel vom Land Israel und nicht vom Staat Israel gesprochen. Denn die Frage, wie das Verhältnis des Staates Israel zur biblischen Landverheißung zu bestimmen ist, wird auf jüdischer Seite ebenso kontrovers diskutiert wie das Verhältnis von Religion und Politik in Israel. Historisch gesehen ist der Zionismus eine säkulare politische Bewegung.⁷ Die Zionisten sahen die Juden nicht als Religionsgemeinschaft in Analogie zum Christentum, sondern als Nation wie Polen, Tschechen oder Ungarn. Der eigene Staat sollte dem jüdischen Volk nicht nur Sicherheit vor antisemitischen Pogromen bieten, sondern ihm auch die nationale Selbstbestimmung und die Entfaltung seiner eigenen Kultur ermöglichen.

⁴ J. Maritain, *Lettre à la conférence du Seelisberg* (1947), in: ders., *Œuvres complètes XII*, Paris 1992, 637- 645, hier 642. Vgl. dazu A. Verhülsonk, Jacques Maritain und die Juden, in: *Orientierung* 60/1996, 233-236.

⁵ Vgl. T. Roddey, *Das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen. Die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt*, Paderborn 2006, 33-38.

⁶ Der einzelne Jude und seine Pflichten, in: ders., *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, Neukirchen-Vluyn 1985, 167.

⁷ Vgl. M. Brenner, *Geschichte des Zionismus*, 3. aktualisierte Auflage, München 2008.

Neben den säkularen Richtungen gab es in der zionistischen Bewegung aber schon früh eine religiöse Minderheit, die so genannten „Mizrachi“,⁸ die den jüdischen Anspruch auf Palästina nicht politisch und historisch, sondern religiös begründeten. Mittlerweile hat - abgesehen von kleinen ultraorthodoxen Gruppierungen - das orthodoxe Judentum seine anfänglich ablehnende Haltung gegenüber dem Zionismus aufgegeben. Allerdings bleiben bis heute deutlich wahrnehmbare Differenzen in der theologischen Bewertung des Staates Israel bestehen.

Für die große Mehrheit der heutigen Juden ist der Staat Israel Teil ihrer Identität. Nach der Shoah sehen viele Juden im jüdischen Staat einen Zufluchtsort und damit einen Garanten ihrer Sicherheit, auch wenn sie nicht die Absicht haben, sich in Israel niederzulassen. In den vergangenen Jahrzehnten sind enge persönliche, kulturelle, religiöse und institutionelle Verbindungen zwischen den Juden in der Diaspora und in Israel entstanden. Jüdisches Leben in den USA oder in Europa ist ohne diese Verbindungen zu Israel nicht zu verstehen. Gleichzeitig haben die vergangenen Jahrzehnte gezeigt, dass jüdisches Leben sich nicht nur in Israel, sondern ebenso außerhalb Israels entfaltet. Das Aufblühen des Judentums in Deutschland ist nur ein Beleg dafür. Als Kirche können und dürfen wir diese Verbindung von jüdischem Leben und Staat Israel weder theologisch noch politisch ignorieren. Auch der christlich-jüdische Dialog klammert die Bedeutung des Staates Israel für das heutige Judentum nicht mehr aus.

III.

Eine Wende in den Beziehungen des Heiligen Stuhls zum Staat Israel wurde durch Papst Johannes Paul II. eingeleitet, der durch seine Ansprachen, seine Synagogenbesuche und nicht zuletzt auch seine Reise ins Heilige Land das katholisch-jüdische Verhältnis insgesamt entscheidend verbessert hat. 1984 gab Johannes Paul II. mit seinem Apostolischen Schreiben *Redemptionis anno* eine Art Grundsatzklärung zur Nahost-Politik ab. Erstmals wird in diesem apostolischen Schreiben nicht nur an die Bedeutung des Heiligen Landes für die Christen erinnert, sondern werden auch die religiösen Beziehungen der Juden zum Land Israel und insbesondere zu Jerusalem als dem „Symbol ihrer Nation“ ausdrücklich genannt. Im politischen Teil des Schreibens werden ebenfalls erstmals das Existenzrecht Israels und sein Recht, in Sicherheit und Ruhe zu leben, anerkannt. Ebenso unterstreicht Johannes Paul II. das Recht der Palästinenser, „wieder eine Heimat zu finden, um in Frieden und Ruhe mit anderen Völkern der Region zusammenleben zu können.“^{8a}

⁸ Vgl. ebd., 86f; 90-92; C. Rutishauser, a.a.O., 308f.

^{8a} Lettera Apostolica *Redemptionis Anno* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II
http://www.Vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20041984_redemptionis-anno_it.html

Ein Jahr später geht die Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in ihren *Hinweisen für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* (1985)⁹ auch auf die Themen Land Israel und Staat Israel ein, die in der Konzilserklärung *Nostra aetate* noch ausgespart wurden. Die Aussagen sind so bedeutsam, dass ich sie hier ausführlich zitierten möchte:

„Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende. Sie wird sich fortsetzen, besonders in einer zahlreichen Diaspora, die es Israel erlaubt, das oft heldenhafte Zeugnis seiner Treue zum einzigen Gott in die Welt zu tragen und ‚ihn im Angesicht aller Lebenden zu verherrlichen‘ (Tob 13,4) und dabei doch die Erinnerung an das Land der Väter im Herzen seiner Hoffnungen zu bewahren (Pessachseder).

Die Christen sind dazu aufgefordert, diese religiöse Bindung zu verstehen, die in der biblischen Tradition tief verwurzelt ist. Sie sollten sich jedoch deshalb nicht eine besondere religiöse Interpretation dieser Beziehung zu eigen machen.

Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, so müssen sie in einer Sichtweise betrachtet werden, die nicht in sich selbst religiös ist, sondern sich auf die allgemeinen Grundsätze internationalen Rechts beruft.“ (Nr. 25)

Diese Aussagen sind in dreifacher Hinsicht bedeutsam. Erstens wird die jüdische Diapora nach dem Jahr 70 nicht mehr, wie lange Zeit in der Kirchengeschichte üblich, als vermeintliche Strafe für die Weigerung, Jesus als den Messias anzuerkennen, gedeutet. Vielmehr verwirklicht das jüdische Volk in der Diaspora seine universale Sendung, den einen und einzigen Gott unter den Völkern zu verherrlichen. Die päpstliche Kommission kommt also zu einer positiven heilsgeschichtlichen Sicht auch des Judentums nach Christus. Diese universale Sendung Israels mindert aber zweitens nicht die Verbundenheit mit dem Land der Väter und die Hoffnung auf eine Rückkehr ins Land Israel. Die Autoren des Textes fordern die Katholiken auf, diese in der biblischen Tradition tief verwurzelte Bindung an das Land Israel zu verstehen und zu respektieren. Gleichzeitig warnen sie jedoch davor, sich eine der verschiedenen jüdischen Deutungen dieser Verbundenheit mit dem Land Israel zu Eigen machen. Diese Warnung verweist auf die dritte Aussage, dass die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel nicht religiös gedeutet werden dürfen, sondern auf der Grundlage des internationalen Rechts zu beurteilen sind. Die päpstliche Kommission will mit dieser Aussage keineswegs den Zusammenhang zwischen dem Staat Israel und der biblisch begründeten Bindung an das Land leugnen. Allerdings darf es keinen theologischen Kurzschluss zwischen der biblischen Landverheißung und dem gegenwärtigen Staat Israel geben. Hier zeigt sich nicht zuletzt die tiefe Skepsis der katholischen Kirche gegenüber jeder Form eines politischen Messianismus, der historische Ereignisse vorschnell heilsgeschichtlich deutet, um daraus religiös begründete politische Forderungen abzuleiten.

⁹ Arbeitshilfe 44, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985.

Aus der Sicht der katholischen Kirche hängt eine friedliche Lösung des Nahost-Konfliktes wesentlich davon ab, dass dieser Konflikt als politischer und nicht als religiöser Konflikt wahrgenommen und behandelt wird. Es ist ein Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern; es ist kein Konflikt zwischen Juden und Muslimen. Die Unterscheidung von Religion und Politik ist umso notwendiger, als es für beide Konfliktparteien verführerisch ist, politische Ziele religiös zu legitimieren. Leider gibt es auch Gruppierungen, die dieser Versuchung nachgeben und damit nicht wenig zur Eskalation des Konfliktes beitragen. Doch nur wenn der Nahost-Konflikt als politischer Konflikt verstanden wird, wird es möglich, einen Kompromiss zu finden, der den berechtigten Interessen beider Konfliktparteien gerecht wird. Ein dauerhafter Friede im Heiligen Land kann nur in politischen Verhandlungen erreicht werden.

Die Aufforderung der päpstlichen Kommission, die religiöse Verbundenheit des jüdischen Volkes mit dem Land Israel zu respektieren und den Staat Israel entsprechend dem internationalen Recht anzuerkennen, blieb in den folgenden Jahren nicht ohne Konsequenzen. 1988 veröffentlichte die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* eine bemerkenswerte Erklärung: *Die Kirche und der Rassismus. Für eine brüderliche Gesellschaft*.¹⁰ Das Dokument enthält auch einen Abschnitt über den Antisemitismus, den zu bekämpfen schon die Konzilsväter die Christen in *Nostra aetate* aufgefordert haben. Bemerkenswert ist folgende Aussage: „Manchmal dient der Antizionismus – der nicht gleicher Art (wie der Antisemitismus) ist, da er den Staat Israel und seine Politik in Frage stellt – als Mäntelchen für den Antisemitismus, nährt sich aus ihm oder führt zu ihm.“ (Nr. 15) Leider müssen wir heute mehr als 20 Jahre später feststellen, dass diese Aussage nichts von ihrer Aktualität verloren hat. Im Gegenteil! Der Antisemitismus kommt heute oft im Gewand des Antizionismus daher. Um nicht missverstanden zu werden: nicht jede Kritik an politischen Entscheidungen der jeweiligen israelischen Regierungen ist antizionistisch. Dass Regierungen ihre politischen Entscheidungen national und international rechtfertigen müssen und dabei auch auf Kritik stoßen, gehört zu unserem Verständnis von Demokratie. Eine demokratische politische Kultur lebt geradezu vom Streit der Meinungen. Unter Antizionismus ist vielmehr eine Kritik an der israelischen Politik zu verstehen, die auf die Delegitimierung des Staates Israel zielt und nicht selten „die Juden“ kollektiv für den Nahost-Konflikt verantwortlich macht. Eine solche Kritik überschreitet die Grenze zum Antisemitismus. Es war daher ganz folgerichtig, dass der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, im vergangenen Jahr den Präsidenten des Zentralrats der Juden, Dr. Dieter Graumann, im Streit um die Israel-Politik der Linkspartei öffentlich unterstützt hat.

Als Anfang der 90er Jahre Israelis und Palästinenser direkte Gespräche aufnahmen, war für den Vatikan der Weg frei, den Staat Israel nun auch völkerrechtlich anzuerkennen, ohne seine Neutralität im Nahost-Konflikt aufzugeben. 1993 wurde der Grundlagenvertrag abgeschlossen, der neben der Zusammenarbeit beim Schutz der Religionsfreiheit und beim Kampf gegen Antisemitismus insbesondere die Stellung der katholischen Gemeinden,

¹⁰ Arbeitshilfe 67, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988.

Institutionen und Organisationen in Israel und den freien Zugang zu den Heiligen Stätten umfasst.¹¹

Ein Jahr später tauschten Israel und der Vatikan Botschafter aus. Im selben Jahr nahm der Vatikan auch offizielle und dauerhafte Kontakte mit der PLO auf.

Den krönenden Abschluss der neuen Nahost-Politik des Vatikans bildete im Jahr 2000 die Reise von Johannes Paul II. ins Heilige Land, die der Papst schon seit Beginn seines Pontifikates ins Auge gefasst hatte. Die Gespräche mit den Vertretern des israelischen Staates und mit dem Oberrabbinat, vor allem aber der Besuch in Yad Vaschem und das Gebet an der Westmauer des Tempels, bei dem er die Vergebungsbitte für die Verfolgung der Juden in der Kirchengeschichte wiederholte, hinterließen einen bleibenden Eindruck sowohl in der katholischen Kirche als auch in der jüdischen Gemeinschaft. Diese Politik der Versöhnung mit dem jüdischen Volk führt der gegenwärtige Papst Benedikt XVI. bruchlos fort. Seine Synagogenbesuche, seine regelmäßigen Treffen mit jüdischen Vertretern wie etwa während seines Deutschlandbesuches im vergangenen Jahr und nicht zuletzt auch seine Pilgerfahrt ins Heilige Land im Jahr 2009 belegen dies eindrücklich.

IV.

Erlauben Sie mir an dieser Stelle einige wenige Bemerkungen zum Kairos-Dokument palästinensischer Christen, mit dem Sie sich heute Morgen ausführlich befasst haben. Man muss das Dokument zunächst als Hilferuf der in vielfacher Hinsicht bedrängten christlichen Minderheit und als Schrei nach Gerechtigkeit lesen und verstehen. Allerdings wird man unschwer feststellen, dass die theologische Argumentation des Dokumentes mit der Entwicklung der katholischen Lehre, wie ich sie gerade skizziert habe, nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Auch den politischen Forderungen wie z.B. dem Boykottaufruf wird man aus katholischer Sicht nicht zustimmen können. Wenn ich es recht sehe, hat das Kairos-Dokument in der katholischen Kirche bislang auch kaum Resonanz gefunden. Bei aller berechtigten und notwendigen Kritik an diesem Dokument darf der christlich-jüdische Dialog jedoch die Perspektive der christlichen Palästinenser nicht ausschließen. Es wäre nicht redlich, im Gespräch mit unseren jüdischen Partnern unsere Sorge um die Christen im Nahen Osten zu verschweigen.

Die gegenwärtige Haltung der katholischen Kirche zum Staat Israel und zum Nahost-Konflikt kann man in folgenden Punkten zusammenfassen:

- Erstens steht für uns das Existenzrecht Israels als eines jüdischen Staates außer Frage. Zum Existenzrecht gehört auch das Recht auf sichere und international anerkannte Grenzen und ein Ende der Bedrohung durch Terroranschläge.

¹¹ *Conventio inter Sedem Apostolicam atque Israelis Statum*, 20.02.1994, in: AAS 86 (1984) 716-729; Henrix-Kraus (Hg), *Die Kirchen und das Judentum II*, 80-85; *Gebet Johannes Paul II. an der Westmauer des Tempels zu Jerusalem*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 145 (2000) 74-75; *Apostolische Reise Papst Benedikt XVI. im Heiligen Land 08.-15.05.2009*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 185 (2009); Vgl. U. Koltermann, a.a.O., 297-299.

- Zweitens hat das palästinensische Volk, wie Papst Benedikt XVI. am Ende seiner Pilgerfahrt ins Heilige Land bekräftigte, „ein Recht auf eine souveräne, unabhängige Heimat, auf ein Leben in Würde und Reisefreiheit“. Der Papst fügte hinzu: „Die Zwei-Staaten-Lösung möge Wirklichkeit werden und nicht ein Traum bleiben.“¹² Auch die Nahost-Synode in Rom 2010 hat sich für eine Zwei-Staaten-Lösung ausgesprochen.
- Drittens tritt die Kirche für den freien Zugang zu den Heiligen Stätten in Israel und in den palästinensischen Gebieten ein. Diesen Punkt muss man in dem Sinne erweitern, dass es der Kirche ganz wesentlich um die umfassende Garantie der Religionsfreiheit in der ganzen Region geht. Dazu gehört die freie Religionsausübung für Juden, Christen und Muslime. Dazu gehört aber auch, dass im politischen und gesellschaftlichen Leben niemand aufgrund seiner Religionszugehörigkeit diskriminiert wird.
- Viertens sind der Schutz und das Wohlergehen der christlichen Minderheit in der ganzen Nahost-Region weiterhin ein zentrales Ziel kirchlichen Handelns. In seiner Rede vor der Nahost-Synode in Rom hat Rabbiner David Rosen das Wohlergehen der christlichen Gemeinschaften im Nahen Osten zutreffend als „eine Art Barometer für den moralischen Zustand unserer Länder“ bezeichnet und hinzugefügt, dass die Möglichkeit der Ausübung der bürgerlichen und religiösen Rechte immer ein Zeugnis für den Gesundheitszustand der jeweiligen Gesellschaften des Nahen Ostens sei.

Diese Punkte sind eher Eckpunkte, die allgemeine Rechtsprinzipien benennen, die für eine politische Lösung des Nahost-Konfliktes unverzichtbar sind. An diese Rechtsprinzipien immer wieder zu erinnern und auf die Notwendigkeit einer friedlichen und gerechten Lösung des israelisch-palästinensischen Konfliktes hinzuweisen, ist Aufgabe der Kirche, des Heiligen Stuhls ebenso wie der Ortskirchen. Konkrete politische Maßnahmen zu erarbeiten und umzusetzen, aber ist Aufgabe der Politiker und aller, die sich für eine politische Lösung der Probleme im Nahen Osten einsetzen. In diesen politischen Fragen und in der Bewertung politischer Entscheidungen gibt es auch unter Katholiken und allgemein unter Christen unterschiedliche Meinungen. Solche Unterschiede in der politischen Beurteilung sind, wie die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils hervorgehoben haben, auch aus kirchlicher Sicht legitim.¹³

¹² Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. ins Heilige Land. Predigten, Ansprachen und Grußworte. 8. – 15. Mai 2009 (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 185), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009, 133.

¹³ Vgl. Gaudium et spes, Nr. 43.