

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CCL

THE BOOK OF JOSHUA

EDITED BY

ED NOORT

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN – PARIS – WALPOLE, MA
2012

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	VII
EINFÜHRUNG	1
Ed NOORT (Groningen)	
Josua im Wandel der Zeiten: Zu Stand und Perspektiven der Forschung am Buch Josua	21
TEXT, VERSIONS AND TERMINOLOGY	
Hans DEBEL (Leuven)	
A Quest for Appropriate Terminology: The Joshua Texts as a Case in Point	51
Emanuel TOV (Jerusalem)	
Literary Development of the Book of Joshua as Reflected in the MT, the LXX, and 4QJosh ^a	65
Michaël N. VAN DER MEER (Groningen)	
Clustering Cluttered Areas: Textual and Literary Criticism in Joshua 18,1-10	87
TRADITION, COMPOSITION AND CONTEXT	
André WÉNIN (Louvain-la-Neuve)	
Josué 1–12 comme récit	109
Erhard BLUM (Tübingen)	
Überlegungen zur Kompositionsgeschichte des Josuabuches . .	137
Thomas B. DOZEMAN (Dayton, OH)	
Joshua 1,1-9: The Beginning of a Book or a Literary Bridge? . .	159
Ernst Axel KNAUF (Bern)	
Die Adressatenkreise von Josua	183
Haim HAMIEL – Hartmut N. RÖSEL (Haifa)	
Are the Conquest Narratives of Joshua 6–11 Shaped According to Traditions in the Books of Judges, Samuel, and Kings?	211

Hendrik KOOREVAAR (Heverlee)	
The Book of Joshua and the Hypothesis of the Deuteronomistic History: Indications for an Open Serial Model	219
Olivier ARTUS (Paris)	
Josué 13–14 et le Livre des Nombres	233
Horst SEEBASS (Bonn)	
Das Buch Josua als literarisch nicht zu erwartende Fortsetzung des Buches Numeri	249
Hans AUSLOOS (Louvain-la-Neuve)	
The Book of Joshua, Exodus 23 and the Hexateuch	259
Arie C. LEDER (Grand Rapids, MI)	
Hearing Esther after Joshua: Rest in the Exile and the Diaspora	267
A. Graeme AULD (Edinburgh)	
Re-telling the Disputed “Altar” in Joshua 22	281
Bernard GOSSE (Paris)	
Abraham père des exilés en Josué 24	295
Zev Israel FARBBER (Atlanta, GA)	
Timnat Heres and the Origins of the Joshua Tradition.	301

HISTORY, ARCHAEOLOGY AND GEOGRAPHY

Damien NOËL (Paris)	
Josué: De la géographie à l’histoire, l’impossible conquête . . .	315
Koert VAN BEKKUM (Kampen)	
Remembering and Claiming Ramesside Canaan: Historical-topographical Problems and the Ideology of Geography in Joshua 13,1-7	347
Yigal LEVIN (Ramat Gan)	
Conquered and Unconquered: Reality and Historiography in the Geography of Joshua	361
Markus SAUR (Kiel)	
Die Bedeutung von Sidon und Tyros in Josua 19,24-31	371

CROSSING THE JORDAN

Joachim J. KRAUSE (Tübingen)	
Der Zug durch den Jordan nach Josua 3–4: Eine neue Analyse	383

Elie ASSIS (Ramat Gan)	
A Literary Approach to Complex Narratives: An Examination of Joshua 3–4.	401
Egbert BALLHORN (Hildesheim)	
Die Gestaltung des Gilgal (Josua 3–4): Das Buch Josua als Heterotopie.	415

JERICHO AND VIOLENCE

Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Wien)	
Josua 6 und die Gewalt	433
Jannica A. DE PRENTER (Leuven)	
The Contrastive Polysemous Meaning of הָרַם in the Book of Joshua: A Cognitive Linguistic Approach	473
Marieke E.J. DEN BRABER (Bergambacht)	
“‘They keep going on...’”: Repetition in Joshua 6,20.	489
Archibald L.H.M. VAN WIERINGEN (Tilburg)	
The Literary Function of the Joshua-Reference in 1 Kings 16,34	501

HISTORY OF RECEPTION

Johannes SCHNOCKS (Münster)	
Die Rezeption des Josuabuches in den Makkabäerbüchern	511
J. Cornelis DE VOS (Münster)	
Josua und Jesus im Neuen Testament.	523
Stefan KOCH (München)	
„Mose sagt zu ‚Jesus‘“ – Zur Wahrnehmung von Josua im Neuen Testament	541
Christopher T. BEGG (Washington, DC)	
Josephus’ and Pseudo-Philo’s Rewritings of the Book of Joshua	555
Michael ROHDE (Elstal)	
Die kontextuelle Theologie Mitri Rahebs: Ein Beispiel für die exegetische und hermeneutische Bedeutung des Buches Josua für die Frage nach dem „Heiligen Land“	589
Marie-Theres WACKER (Münster)	
Feldherr und Löwensohn: Das Buch Josua – angeeignet durch David Ben-Gurion	609

INDEXES

ABBREVIATIONS	651
INDEX OF NAMES	653
INDEX OF BIBLICAL REFERENCES	665
INDEX OF OTHER REFERENCES	695

DIE KONTEXTUELLE THEOLOGIE MITRI RAHEBS
EIN BEISPIEL FÜR DIE EXEGETISCHE UND
HERMENEUTISCHE BEDEUTUNG DES BUCHES JOSUA FÜR
DIE FRAGE NACH DEM „HEILIGEN LAND“

I. VORBEMERKUNG

Die Beschäftigung mit „Israel“ im Kontext der Diskussion auf der Matrix von Land, Theologie und Politik gleicht einem politischen und theologischen Minenfeld. Zugleich gehört es exegetisch, historisch und politisch zu den wichtigen hermeneutischen Themen alttestamentlicher Theologie sich diesem komplexen Fragenkanon zu stellen. Im Rahmen eines Hauptseminars und der Vorbereitung einer Studien- und Begegnungsreise nach Israel bin ich auf den Beitrag Mitri Rahebs, einem christlichen Palästinenser, zur Thematik gestoßen. Seine kontextuelle Herangehensweisen ist m.E. anregend für eine kritische Auseinandersetzung mit gängigen Schemata der Auslegung biblischer Texte auf Gegenwartsfragen hin. Solche Schemata für den Gebrauch der Bibel im heutigen Israel können mit Moshe Greenberg in dreifacher Weise charakterisiert werden:

Erstens gibt es eine Stimme gesetzestreuer Juden, welche die Bibel als Quelle religiöser Anweisungen und Autorität lesen und vor allem Texte, welche Fragen des Kultes und der Gottesbeziehung behandeln, wirksam werden lassen. Zweitens sind sozialistische Ideologien wirksam, welche das rechte Tun für das Eigentliche der biblischen Botschaft halten. Drittens verstehen nationalistisch geprägte Ausleger die Bibel als eine Art Charta für das Land. Diese Gruppe schöpft vor allem aus Texten, die das Bild eines Krieg führenden Volkes zeichnen und speisen daraus ein Überlegenheitsgefühl gegenüber Nichtjuden. Greenberg selbst will jenseits dieser drei Stimmen eine Alternative entwerfen. Nach seiner exegetischen Sicht stimmen Tora, Propheten und Psalmen „darin überein, dass das Wesentliche von Gottes Forderung an den Menschen nicht die nationale Aufgabe der Landbesiedlung ist und nicht hauptsächlich im richtigen Gottesdienst oder in Fragen über Reinheit bzw. Unreinheit besteht, sondern vor allem (ganz im Geist der Prophetie) die Errichtung einer gerechten und sich gegenseitig liebenden Gesellschaft zum Inhalt hat“¹.

1. M. GREENBERG, *Der Gebrauch der Bibel im heutigen Israel: Eine exegetische Sicht, eine Kritik und eine Behauptung*, in M.A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein*

Wie Bibel und Gesellschaft, Exegese und Applikation in der Israel-Palästina-Frage zusammen kommen können, lässt sich anhand von Mitri Rahebs Überlegungen nachzeichnen.

II. ZUR KONTEXTUELLEN THEOLOGIE MITRI RAHEBS

1. *Zur Biographie*

Mitri Raheb wurde am 26. Juni 1962 in Betlehem geboren². Mit Hilfe eines Stipendiums des Lutherischen Weltbundes studierte er acht Jahre Evangelische Theologie in Deutschland: Von 1980-84 studierte er Evangelische Theologie am Missionsseminar in Hermannsburg (Norddeutschland), von 1984-88 an der Philipps-Universität Marburg. Er wurde 1988 mit einer Arbeit zum Thema „Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern. Zur Entstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Jordanien“ zum Dr. theol. promoviert³. Sein Doktorvater war Wolfgang Bienert, Korreferent Wolfgang Hage. Nach seinem Studienaufenthalt in Deutschland begann Mitri Raheb seinen Dienst als Pfarrer der evangelisch-lutherischen Weihnachtskirche von Betlehem.

In Bethlehem ist er Initiator, Gründer und Direktor verschiedener Werke: 1992 eröffnete er in Bethlehem ein Gästehaus, um authentischen Tourismus zu ermöglichen (Abu Gubran). Außerdem ist er Gründer und Direktor des Internationalen Zentrums in Betlehem, das 1995 gegründet wurde. Es folgten 1999 die Gründung eines Zentrums für Kunsthandwerk und 2000 der Dar al-Kalima Schule, eine Schule, die alternative Konzepte zum üblichen Schulsystem umsetzt (z.B. partizipatorisches Lernen statt Auswendiglernen). 2003 wurde das Dar al-Kalima Health and Wellness Center gegründet, das vor allem präventiv zur Gesundheitsfürsorge beitragen soll.

Als letztes wurde 2005 die Al-Kalima-Akademie von ihm begründet, eine interkulturelle Bildungseinrichtung für Erwachsene. Ferner engagiert er sich im Diyar Konsortium, eine Gruppe lutherisch basierter aber ökumenisch ausgerichteter Institutionen, die Dienstleistungen „von der Wiege bis zum Grab“ anbieten. Mitri Raheb ist verheiratet und hat zwei Töchter.

jüdisch-christliches Gespräch (Judaica & Christiana, 11), Frankfurt a.M., Lang, 1987, 343-356, S. 351.

2. Vgl. zur Selbstauskunft des Autors auch seine Internetpräsenz unter <http://www.mitriahab.org>.

3. Die Arbeit wurde 1990 in der Gütersloher Reihe „Die Lutherische Kirche. Geschichten und Gestalten“ als Band 11 veröffentlicht.

Er ist Preisträger des Wittenberg-Preises des Luther-Instituts (2003), der Holy Land Christian Ecumenical Foundation, des „International Mohammad Nafi Tschelebi Peace Award“ (2006) des zentralen Islam Archivs in Deutschland und des internationalen Aachener Friedenspreises (2008)⁴. Die Concordia University in Chicago (USA) hat ihm 2003 einen Ehrendoktor verliehen.

2. Zum Selbstverständnis Mitri Bischara Konstantin al-Rahebs

Anhand seines vollen Namens Mitri Bischara Konstantin al-Rahebs meditiert Mitri Raheb in seinem Buch „Ich bin Christ und Palästinenser“ verschiedene Faktoren, die seine Biographie prägten und seine Identität mitbestimmten. Dass er in Betlehem geboren wurde, bezeichnet er als „eine eigene Dimension in meinem Denken“⁵. Denn Raheb empfindet eine Kontinuität zu den biblischen Figuren, welche in der Landschaft, Kultur und Umgebung gelebt haben, in der er heute lebt und zu der er keine Pilgerreise unternehmen muss. Sein Vorname Mitri ist die arabische Form des heiligen Demetrius und ist ein in griechisch-orthodoxer Tradition weit verbreiteter Name. Diesen Namen teilt er mit seinem Großvater. Großvater Mitri kam im Syrischen Waisenhaus in Betlehem, gegründet von einem Bruder der Chrischona Gemeinschaft (Johann Ludwig Schneller), mit dem evangelischen Glauben in Berührung; Daraufhin löste sich der Großvater langsam aus dem griechisch-orthodoxen Kontext und schloss sich der evangelischen Gemeinde in Betlehem an, so dass Mitri Raheb in dritter Generation evangelisch-lutherischer Christ in Palästina ist⁶. Die christliche und zugleich arabische Identität verbindet Mitri Raheb auch mit seinem Vornamen „Bischara“. Das ist die arabische Bezeichnung für das Griechische *euangelion*, und außerdem wird mit Bischara das Fest der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria durch einen Engel bezeichnet. Dass Christen arabische Namen führen, hat für

4. Vgl. zur Dokumentation der Reden zur Verleihung des Friedenspreises die offizielle Internetpräsenz des Aachener Friedenspreises unter <http://www.aachener-friedenspreis.de/preistraeger/pt-archiv/jahr-2008.html>.

5. M. RAHEB, *Ich bin Christ und Palästinenser: Israel, seine Nachbarn und die Bibel*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1994, S. 15.

6. M. Raheb verbindet damit auch eine Reflexion über die Ökumene im Mittleren Osten: „Dieses Nebeneinander von verschiedenen Kirchen ist typisch für das Christentum Palästinas, denn so etwas wie eine einzige seligmachende katholische Kirche des mittelalterlichen Europas hat es hier in Palästina nie gegeben“ (RAHEB, *Christ* [Anm. 5], S. 18); „Die Vielfalt der Konfessionen ist einmalig. Diese Vielfalt ist Gnade und Fluch zugleich. Hier liegt die Stärke, aber auch die Schwäche der Kirchen im mittleren Osten. Ökumene ist daher bitter nötig“ (*ibid.*, S. 19).

Raheb historische Wurzeln und Bedeutung für die Gegenwart: „Denn arabische Christen sind keine Neuerfindung, kein westliches Produkt und keine in den Nahen Osten importierte Ware. Arabische Christen gehen auf das erste christliche Jahrhundert zurück“⁷. Daher ist auch die Namensgebung „Konstantin“ für Mitri Raheb Ausdruck christlicher Tradition seiner Familie, zumal der römische Kaiser Konstantin die Basilica über der als Geburtsstätte Jesu verehrten Stelle in Betlehem errichten ließ.

Wenn Mitri Bischara Konstantin al-Raheb seinen Namen reflektiert, dann spiegelt sich darin sein kontextuelles Denken: Seine Heimatstadt und sein Arbeitsort Betlehem, die er mit Raheb (Mönch) und Konstantin verknüpft, sein missionarisches Anliegen, verbunden mit Bischara, sein ökumenisches Anliegen in Anlehnung an das griechisch-orthodoxe Mitri. Wenn Mitri Raheb seine Identität selbst beschreibt, dann ist ihm wichtig, dass sie nicht gegeben, sondern gewachsen ist und aus mehreren Faktoren besteht: „Da ist erstens der Mann aus Nazareth, der durch sein Wort und Werk und durch seine Person meine Vorfahren und mich in seine Nachfolge rief. Und da ist zweitens die arabische Kultur, der ich mich zugehörig fühle. Und drittens sind da das Schicksal meines Landes und die Leiden meines Volkes – vor allem in diesem Jahrhundert –, die sich tief in das Gedächtnis meines Volkes eingegraben haben“⁸.

3. *Das Verhältnis von Biographie und Theologie und hermeneutische Ansätze der kontextuellen Theologie Mitri Rahebs*

Wenn die jüdische Gelehrte Edna Brocke sagt, dass die Theologie Mitri Rahebs in „keine Kategorie“⁹ passe, dann ist diese Einschätzung m. E. fragwürdig. Es handelt sich bei den Ansätzen Mitri Rahebs um eine kontextuelle Theologie, die aufgrund biographischer Erfahrungen für bestimmte Fragestellungen besonders sensibilisiert ist. Kontextuell bedeutet hier einen palästinensischen, arabischen und einen deutschen Kontext, da der Autor sich in beiden Kontexten sprachlich, inhaltlich und biographisch bewegt. Herausfordernd und weiterführend ist es m.E., die Hermeneutik Rahebs nachzuvollziehen, um bei den brisanten Fragen

7. *Ibid.*, S. 21.

8. *Ibid.*, S. 29.

9. M. BONGARDT – E. BROCKE, *Christen können den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land Israel respektieren*, in R. KAMPLING – M. WEINRICH (Hgg.), *Dabru emet – redet Wahrheit: Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003, 93-112, S. 111.

nach den Landansprüchen in Israel/Palästina *Alternativen* zu bestehenden Kategorien der Beurteilung zu entdecken.

a) Zum Bibelverständnis

Raheb entwickelt sechs Leitsätze im Umgang mit der Bibel, für die er jeweils Konsequenzen für seine kontextuelle Theologie zieht.

Erstens: „Die Bibel ist Gotteswort im Menschenwort. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind die Niederschrift und die schriftliche Kunde von verschiedenen Erfahrungen von Menschen mit dem einen Gott. Sie sind nichts anderes als Zeugnisse des Glaubens. In ihnen kommen Betroffene zu Wort“¹⁰.

Für Raheb haben diese Überlegungen zur Folge, dass beide Testamente „keine Widergabe von Fakten“ seien, sondern ihre Intention darin besteht, nach Möglichkeit alle Menschen an den Erfahrungen des Glaubens teilhaben zu lassen. Glaubensaussagen charakterisiert Raheb stets als Einladung. Die Abrahamsverheißung von Gen 12,3 („Und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“) deutet er inklusiv, so dass christliche Palästinenser eingeladen sind, sich in Jesus Christus mit dem Gott Israels zu identifizieren.

Zweitens: „Die Heilige Schrift ist keine vom Himmel gefallene Schrift, die zeitlos wäre, sondern sie ist in der Geschichte geschrieben, ist Geschichte und macht Geschichte. Alle Schriften der Bibel sind in einem bestimmten Kontext entstanden und sind auf ihren Kontext bezogen“¹¹.

Als Konsequenz für diesen zweiten Leitsatz lehnt Raheb allegorische oder typologische Deutungen von Bibeltexten als „weder sachgemäß noch hilfreich“ ab. Stattdessen sei historisch-kritisch und dabei auch sozialgeschichtlich zu fragen, um Bibeltexte angemessen zu verstehen.

Als Kontext der Bibelauslegung erweitert Raheb den üblichen Horizont christlicher Exegese. Für ihn ist selbstverständlich, dass christlicher Glaube historisch und theologisch einen jüdischen Kontext habe und Christen gemeinsame Wurzeln mit Juden besitzen. Zugleich plädiert er dafür, dass der Islam in einem jüdisch-christlichen Kontext steht und daher Geschichte und Wirkungsgeschichte aller drei abrahamitischen Religionen für eine christliche Theologie im palästinensischen Kontext zu erarbeiten sind.

10. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 85.

11. *Ibid.*

Aus diesem Ansatz ergeben sich zwei Forschungsfelder, in denen Raheb Impulse dazugibt. Das erste Feld ist die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Islam. So stellt er in einem 2003 veröffentlichten Aufsatz die Frage: „Der Islam: Ein gescheitertes oder gelungenes Projekt christlich-arabischer Kontextualisierung?“¹². Historisch möchte Raheb zeigen: Der Prophet Muhammed knüpfte an die Suche arabischer Christen nach ihrer eigenen Identität zu einer Zeit als noch keine arabisch-nationale Kirche entstanden war an und es wäre denkbar, dass Muhammed zunächst das Christentum im arabischen Raum kontextualisieren wollte. Doch wurde dieser Prozess der Kontextualisierung unterbrochen, Muhammed distanzierte sich vom arabischen Christentum und verstand seinen Glauben als eine „eigene Größe“¹³. Im Endeffekt ist durch die Begründung des Islam die Entstehung einer eigenständigen nationalen arabischen Kirche gescheitert. Vielsagend aber lässt Raheb offen, ob damit auch „das Projekt der arabisch-christlichen Kontextualisierung“ als gescheitert oder gelungen zu betrachten ist.

Das zweite Forschungsfeld ist die kritische Rezeption der Wirkungsgeschichte biblischer Texte. „Die biblischen Texte haben nicht nur eine Geschichte, sondern sie haben Geschichte ausgelöst und gemacht. Diese Geschichte muss bei jeder Exegese miteinbezogen werden“¹⁴. Davon ist Raheb umso mehr überzeugt, als er negative Beispiele der Auslegungsgeschichte biblischer Texte zu benennen weiß. Er beklagt daher, dass Bibeltexte „zur Begründung des Antisemitismus“ herangezogen worden sind. Dabei betont er diese Wirkungsgeschichte nicht alleinstehend, sondern setzt sie auf dasselbe Niveau wie antipalästinensische Auslegungen von biblischen Texten. So formuliert er: „Nicht selten wurden Bibelstellen zur Begründung des Antisemitismus herangezogen. Nicht selten aber wurden Bibelabschnitte auch gegen das palästinensische Volk und sein Recht auf Land und Leben ausgelegt. Diese Wirkungsgeschichten müssen aufgedeckt werden und uns als Warnung dienen. Bibelauslegung muss vor Gott und Menschen verantwortet werden“¹⁵.

Als Gradmesser für die gegenwärtige Auslegung der Heiligen Schrift ist nach Raheb nach den Wirkungen, welche die Auslegung hervorrufen könnte, zu fragen, ob sie Heil, Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden oder

12. Vgl. M. RAHEB, *Der Islam: Ein gescheitertes oder gelungenes Projekt christlich-arabischer Kontextualisierung?*, in U. DEHN – K. HOCK (Hgg.), *Jenseits der Festungsmauern: Verstehen und Begegnen. FS Olaf Schumann*, Neuendettelsau, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2003, 281-318.

13. *Ibid.*, S. 318.

14. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 86.

15. *Ibid.*, S. 86.

Unheil, Versklavung, Ungerechtigkeit und Krieg auslösen könnte. Raheb versteht die Bedeutung der Wirkungsgeschichte also stets mit ihren politischen, wirtschaftlichen und sozialen Implikationen.

Drittens ist Raheb nicht an einer allein historisch orientierten Bibelauslegung interessiert, sondern: „Die Bibel ist immer gegenwartsbezogen. Sie ist etwas Lebendiges, das nicht konservierbar ist, sie ist immer ein dynamisches Wort, kein toter Buchstabe. Der Geist Gottes vergegenwärtigt uns die Schrift“¹⁶.

So wie Raheb Schriftauslegung versteht, bindet er „rechte Auslegung“ für den jeweiligen Kontext an den Glauben des Auslegers und an Vernunft, die von Liebe durchdrungen ist. Die Auslegung geschieht seiner Meinung nach nicht unabhängig vom Glauben.

Viertens betont Raheb die Einheit der Schrift aus Altem und Neuem Testament. Zwar sei das Alte Testament ohne das Neue Christen nicht genug, aber ohne das Alte wäre das Neue „un- und missverständlich“ und auch der „Gefahr einer Spiritualisierung“ ausgesetzt¹⁷.

Die Einheit der Testamente sieht Raheb in der Identität des Gottes Israels mit dem Vater Jesu Christi begründet und er qualifiziert diesen Gott als „Gott der Gerechtigkeit“¹⁸.

Der fünfte Leitgedanke Rahebs zu seinem Schriftverständnis erscheint mir für seine kontextuelle Auslegungen der Texte entscheidend:

„Die Heilige Schrift ist das Buch einer Minderheit. Das Alte Testament spricht von der Glaubenserfahrung einer jüdischen Minderheit in einer nicht-jüdischen Welt; das Neue Testament ist das Glaubenszeugnis kleiner christlicher Gemeinden in einer heidnisch-römischen Welt. Verfolgung

16. *Ibid.*, S. 87.

17. *Ibid.*, S. 87. Vgl. M. OEMING, *Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elija am Horeb (1.Kön 19), alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli*, in *TZ* 52 (1996) 299-325. Oeming legt eine prägnante Fallstudie vor, indem er zunächst 1.Kö mit Hilfe verschiedener Zugänge exegetisch untersucht und dann Predigten (aus den letzten 100 Jahren) zwölf Rubriken zuordnet und kritisch beurteilt. Predigten, die er unter „Christologisierung und Spiritualisierung“ einordnet, bewertet er: „Die Problematik solcher (...) Überbietungsmodelle liegt in der Einseitigkeit, mit der das Alte Testament zum Vorläufer, zur Vorstufe, zum Sprungbrett wird. Das theologische Recht liegt immer bei einem in bestimmter Weise zugespitzt verstandenen Neuen Testament, so dass der Dialog und die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament alle Ernsthaftigkeit zu verlieren droht“ (*ibid.*, S. 316). Vgl. W. KRAUS, *Das ‚Heilige Land‘ als Thema einer Biblischen Theologie*, in ID. – K.-W. NIEBUHR (Hgg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie* (WUNT, 162), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 251-274. Für Kraus steht „Leben im Land (...) für die Verortung der Gemeinschaft mit Gott“ (*ibid.*, S. 273), die eine irdische Realität notwendig macht, wenn diese auch nicht hinreichend sei.

18. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 87.

gehört zum Erfahrungshorizont von Minderheiten. Die Bibel ist daher auch ein Buch Verfolgter. Sie ist von Verfolgten geschrieben. (...) Es ist offensichtlich, dass ein großer Teil dieser Schriften im Exil, im Gefängnis oder unter Todesgefahr geschrieben worden ist“¹⁹.

Für Raheb sind sowohl die wichtigsten Gestalten der Bibel als auch die Verfasser und die Adressaten der Schriften meistens Verfolgte. Mit den Worten von Hebr 11,32.36-38 will er diese Auffassung stützen und beobachtet, dass solche Figuren, die keine Verfolgung erlitten hätten, wie Josua und Saul, bei Hebr 11 unerwähnt bleiben. „Ihr Erscheinen als Eroberer und Krieger (...) ist z.T. bedrückend. Im Neuen Testament kommen solche Gestalten bemerkenswerter Weise nicht mehr vor“²⁰.

Beachten wir die Rolle Josuas mit den Augen Mitri Rahebs als „problematisch“, dann deutet sich hier an, mit welchem Verständnis die Texte gelesen werden. Für Raheb ändert sich an der Wirkungsgeschichte der Bibel entscheidendes mit der Konstantinischen Wende und der Tatsache, dass Christen nicht mehr Verfolgte, sondern teilweise Verfolger wurden: „Die Sprache der Liebe und des Vertrauens, die den Texten der Bibel im Kontext der Verfolgung zu eigen war, wurde plötzlich durch den neuen Kontext zu einer Sprache der Gewalt und des Hasses. Verfolgte verstehen die Bibel anders als Verfolger. Entmachtete legen sie anders aus als die Machthaber“²¹. Raheb illustriert das, indem er einen verfolgten Christen in den Katakomben und einen Soldaten einer imperialistischen Armee „Gott ist mit uns“ beten lässt. Hinsichtlich der Landverheißung ist diese Perspektive für ihn ebenso entscheidend: „Es macht einen Unterschied, ob ein Jude, der ein KZ überlebt hat, von der Landverheißung spricht, oder ein aus USA stammender israelischer Siedler“²². Als Mitte der Bibel sieht Raheb den gekreuzigten Christus, worin sich wiederum spiegelt dass sie ein „Buch Verfolgter“ sei.

Als sechsten Leitsatz formuliert Raheb: „Gesetz und Evangelium sind der hermeneutische Schlüssel zur Auslegung der Schrift. Gesetz und Evangelium sind die beiden Seiten des einen gerechten Gottes. Der Gott der Bibel ist zugleich der Gerechtigkeit fordernde wie zusprechende Gott“²³.

19. *Ibid.*, S. 88.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, S. 89.

22. *Ibid.*

23. *Ibid.* Vgl. H.-D. PREUSS, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, Stuttgart, Kohlhammer, 1984, S. 113. Preuß zeigt gegen die Tendenz das Alte Testament als Gesetz und das Neue als Evangelium zu verstehen, dass im Alten wie im Neuen Testament Gottes heilvolles und erwählendes Handeln dem Gebot und der Verpflichtung vorausgehen: „Ereignis vor Engagement, Errettung vor Gehorsamsforderung, Indikativ vor Imperativ“.

In Anlehnung an Klaus Koch²⁴ versteht Raheb „richten“ mit „retten“ im Sinne eines „zum Recht verhelfen“ für die Opfer von Ungerechtigkeit und als Forderung an die Mächtigen, von denen Unrecht ausgeht. Für das Nachdenken über Gerechtigkeit gehört für Raheb unbedingt die Berücksichtigung der Machtverhältnisse, denn „Gott geht mit den Mächtigen anders um als mit den Entrechteten. Von den einen fordert Gott Gerechtigkeit, den anderen spricht Gott Gerechtigkeit zu“²⁵.

b) Zum Kontext eigener Erfahrungen

2005 hat das Gütersloher Verlagshaus die „Geschichten der Hoffnung aus einer belagerten Stadt“ mit dem Titel „Bethlehem hinter Mauern“ veröffentlicht. Mitri Raheb erzählt darin 18 verschiedene Begebenheiten, die er unter die drei Rubriken „Die Belagerung“, „Das Leben unter der Besatzung“ und „Augenblicke der Hoffnung“ gliedert. Dazu drei kurze Beispiele: Raheb erzählt, dass aufgrund von Ausgangssperren in Betlehem und Angst vor Gewalt ziviles Leben stark eingeschränkt wird: So musste seine eigene Schulabschlussfeier und viel später seine Hochzeitsfeier jeweils aufgrund angespannter politischer Situation ausfallen. Persönlich erzählt er davon, wie sein Schwiegervater am 4. Januar 2004 einen Herzinfarkt erlitten hat und wie die schlechte Gesundheitsversorgung in Betlehem und die Schikane an den Checkpoints von Betlehem nach Jerusalem an seinem schnellen Tod mitgewirkt haben. Vom 10.12.2000 erzählt Raheb von einer friedlichen christlich-muslimischen Demonstration als Lichtermarsch, an der trotz Ausgangssperre 2.500 Menschen teilgenommen haben. Anlass war die Zerstörung von Häusern in Betlehem durch Panzerbeschuss, in denen normale Familien wohnten, die dadurch zu Flüchtlingen wurden und Angst und Tod ausgesetzt waren.

Die Erzählungen Rahebs sind sehr persönlich gehalten, es werden Namen von Personen, Straßennamen und Daten genannt. Den Geschichten ist anzumerken, dass sie aus Betroffenheit und Mitgefühl geschrieben sind. Sie unterstützen, mit welchem Erfahrungshintergrund Raheb davon spricht, dass Palästinenser Opfer sind und sich als Entrechtete empfinden.

24. Vgl. K. KOCH, Art. **רָצַח**, „gemeinschaftstreu / heilvoll sein“, in *THAT II*, München, 1976, Sp. 514. Vgl. G. LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze: Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1971. Besonders nachdrücklich wurde der Zusammenhang von „retten“ und „richten“ verdeutlicht bei J. ASSMANN – B. JANOWSKI – M. WELKER, *Richten und Retten: Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption*, in B. JANOWSKI (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999, 200-246; B. JANOWSKI, *JHWH der Richter – ein rettender Gott: Psalm 7 und das Motiv des Gottesgerichts*, in JANOWSKI (Hg.), *Die rettende Gerechtigkeit*, 92-124.

25. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 90.

c) Zum Kontext politischer Bewertungen

Die Opferperspektive Rahebs hat theologische und politische Seiten. Er identifiziert die Unterdrückung der Palästinenser sogar mit dem Leiden des 4. Gottesknechtslieds des Propheten Jesaja. In diesem Zusammenhang fragt er: „Wie lange können wir Palästinenser diese schwere Last der Besatzung tragen? Wie lange können wir das Joch der Bedrängung, Erniedrigung, Invasion, Isolation und Konfiszierungen tragen, ohne zusammenzubrechen und unter der Last zermalmt zu werden? Es ist nicht so, dass wir Palästinenser unwillig wären, unser Kreuz zu tragen, aber auch wir sind Menschen, deren Kraft begrenzt ist“²⁶.

Dabei sieht er das Leiden von Palästinensern als Folge von Schuld: Zunächst ist es Konsequenz „der verheerenden Politik unserer eigenen Führungskräfte. (...) Bevor wir jemand anderen anklagen, sollten wir uns selbst anklagen. Wir müssen unsere Schuld bekennen und die Konsequenzen falscher Taten akzeptieren“. Dabei nennt er auch eine falsche Taktik der Intifada: „die Militarisierung der Intifada, der Gebrauch von Gewehren in unserem Kampf, den wir ansonsten gewaltlos gekämpft hatten, und die Selbstmordattentate gegen Zivilisten“²⁷. Darüber hinaus sieht er auf den Schultern der Palästinenser die „Sünden vieler Nationen“ und nennt die Schuld Europas („Wir leiden, weil wir den Preis für die Schuld Europas gegen die Juden zahlen müssen“) und die Schuld des jüdischen Volkes, denn Raheb spricht davon, dass Juden durch die Verfolgungserfahrung traumatisiert seien und daher ein „Sicherheits-Syndrom“ und eine Machtbesessenheit entwickelt hätten. Er nennt die Schuld der arabischen Welt, denn nach Raheb haben die arabischen Staaten die Palästinafrage für ihre eigenen Zwecke instrumentalisiert. Es wird die Schuld eines Teils der jüdischen Diaspora genannt, die nach Raheb als jüdisch-amerikanische Lobbyisten ihre Schuldgefühle kompensieren nicht in ihrem Heimatland zu leben und die Schuld der christlichen Rechten in USA. Raheb bezeichnet sie im Grunde als antisemitisch, weil sie kurzfristigen Interessen folgend die israelische Politik am rechten Rand stärken.

Raheb übt dabei massive Kritik am westlichen Christentum, das „mit dem Zeichen des Kreuzes Macht, eigenes Interesse und Expansion“ verbunden hat, statt Gerechtigkeit auszuüben. In diese Kritik einbezogen sind Länderinteressen, sog. westlicher christlicher Länder seit dem

26. M. RAHEB, *Betlehem hinter Mauern: Geschichten der Hoffnung aus einer belagerten Stadt*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005, S. 104.

27. *Ibid.*, S. 105.

19. Jhd., die als Imperialisten auftraten oder vor allem Waffengeschäfte abwickelten²⁸.

Im Bild vom Gottesknecht geht Raheb so weit, dass er das palästinensische Volk als stellvertretenden Lastenträger ansieht: „Der Weltfriede hängt zu einem großen Teil davon ab, ob die Welt versteht, dass das palästinensische Volk viele Lasten stellvertretend für verschiedene Völker trägt. Ein Versöhnungsprozess zwischen den Nationen hängt sehr davon ab, ob die Welt ihre Sünden bekennt und die Verantwortung für die gegenwärtige Situation übernimmt, anstatt sich lediglich in Schuldgefühlen zu ergehen“²⁹.

d) Zum Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs

Raheb würdigt das Anliegen einer „Theologie nach Auschwitz“ den Anteil christlicher Wurzeln am in Europa herrschenden Antisemitismus freizulegen und in Europa und Nordamerika in einen christlich-jüdischen Dialog einzutreten. Er kritisiert dabei, dass der Dialog „weitgehend ein innerchristlich-westlicher Monolog“ geblieben sei, indem „ganz wenige Juden“ überhaupt davon gehört haben³⁰. Darüber hinaus moniert er, dass Christen aus dem Nahen Osten in solche Dialoge nicht einbezogen worden sind³¹. Raheb unterstreicht, dass das theologische Nachdenken nach Auschwitz darüber reflektierte, wie es möglich ist von Jesus Christus zu reden, ohne zugleich antijudaistisch zu sein und daher bei der Lehre von Christus nun das Jüdische an Jesus herausgestellt worden ist. Raheb kritisiert dabei, dass diese projüdische Haltung nicht selten „mit einer unkritisch-proisraelischen Haltung dem Staate Israel gegenüber“ verbunden gewesen sei und einer „Dämonisierung ‚der Palästinenser‘“. Er entwickelt daher eine Leitlinie, dass von Jesus Christus und vom Jude-Sein Jesu zu reden ist, ohne antijudaistisch und antipalästinensisch zu werden.

4. *Rahebs theologisch-politische Auseinandersetzung mit der „Landverheißung“*

Raheb nennt in verschiedenen Veröffentlichungen Aspekte, die berücksichtigt werden müssen, wenn alttestamentliche Landverheißungen mit

28. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 24.

29. RAHEB, *Betlehem hinter Mauern* (Anm. 26), S. 109-110.

30. Vgl. in diesem Absatz RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 82.

31. Vgl. auf anderer Ebene die Bemühungen der Konrad-Adenauer-Stiftung, die seit 1998 Dialoge zwischen Palästinensern, Israelis und Deutschen organisiert. H. NIEDERHOFF, *Dialog in Yad Vashem: Palästinenser, Israelis und Deutsche im Gespräch* (Deutsch-Israelische Bibliothek 4), Münster, Lit Verlag, 2010.

Fragen des heutigen Staates Israels in Verbindung gebracht werden, denn dies geschieht s.E. häufig auf fragwürdige und unsachgemäße Weise.

a) Variable Grenzen

Stellt man die Frage der Grenzen des sog. verheißenen Landes betont Raheb, dass a) die Grenzverläufe nach biblischer Darstellung unterschiedlich und häufig nicht eindeutig gezeichnet werden und b) die Grenzen einer Retrospektive und nicht den historischen Gegebenheiten entsprechen. So sind die Grenzen der sog. Landnahme nach Jos 13–19 mit der Bezeichnung „von Dan bis Beerscheba“ bereits mit Blick auf Richter 1 in Frage zu stellen.

Aus diesen Beobachtungen – die in der Diskussion um die Geschichte Israels Allgemeingut sind³² – zieht er nun folgende politische Konsequenz: „Könnte die Tatsache, dass die Grenzen in der Bibel variabel sind, Israel heute nicht auch eine Hilfe sein, um sich mit dem Gebiet von 1948 zu begnügen und sich von den besetzten Gebieten zurückzuziehen, statt einen neuen Krieg zu riskieren?“³³.

b) Nebeneinander der Völker statt „Land ohne Volk“ und „leeres Land“

Nach Raheb gab es historisch und nach biblischer Darstellung zu keinem Zeitpunkt einen rein jüdischen Staat. Daher bezeichnet er die Vorstellung von einem Land ohne Volk, für das Volk ohne Land als einen Mythos des Zionismus³⁴. Stattdessen unterstreicht er, dass Texte aus der Abrahamstradition oder der Landnahme nach Josua und Richter an keiner Stelle verschweigen, dass im gelobten Land stets andere Völker gelebt haben³⁵. Außerdem verweist er auf prophetische Texte für die Zeit nach der Landnahme wie Jer 12,16 oder Jes 2,2-5, welche das Miteinander der

32. Vgl. C. FREVEL, *Grundriss der Geschichte Israels*, in E. ZENGER (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 7. Auflage 2008, 587-777.

33. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 101.

34. Vgl. *ibid.*, S. 101. Siehe N.C. HABEL, *Das „Gelobte-Land-Syndrom“: Josua, Gerechtigkeit und Ökogerechtigkeit*, in *Concilium* 43 (2007) 211-219. Er greift S. 215 Rahebs Überlegungen auf und weist darauf hin, dass die „Stimme der Kanaaniter“ weitgehend unterdrückt wurde, aber in der Überlieferung zu Kaleb noch zu erkennen sei. Zur Einordnung in die Historie des Konfliktes um das Land vgl. R. NIESWANDT, *Abrahams umkämpftes Erbe* (Stuttgarter biblische Beiträge, 41), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2008, S. 16-32. Kritisch äußert sich NIESWANDT, *Erbe*, S. 35 zu Theodor Herzl, insofern dieser vernachlässigt habe „dass die vorgesehene Staatsgründung nicht in einem politisch und ethnisch leeren Raum erfolgen konnte. Insofern weist er Gemeinsamkeiten mit dem europäischen Kolonialgedanken auf, der keine Rücksicht auf die einheimische Bevölkerung nimmt“.

35. Siehe I. FISCHER, *Israels Landbesitz als Verwirklichung der primordialen Weltordnung: Die Bedeutung des Landes in den Erzählern-Erzählungen*, in *JBT* 23 (2008) 3-24. S.10-12 fragt sie, ob die Erzählern in ein leeres Land ziehen und kann zeigen, wie die Texte

Völker in Bezug auf Zion und das Land abbilden. Für ihn wäre es als Erfüllung alttestamentlicher Verheißung zu verstehen, dass das verheißene Land nicht exklusiv Israel gehören soll, sondern auch andere Völker einschließt³⁶.

Beachtet man die Perspektive deuteronomistischer Texte auf die Landverheißung, so wird die Landhabe, das Wohnen im Land, das Behalten des Landes und nach dem Landverlust auch die erneute Inbesitznahme mit der Forderung nach Gehorsam gegenüber Gott verbunden³⁷. Vom „Sitz im Leben“ der Landverheißungen spricht er insofern, als die meisten alttestamentlichen Landverheißungen in Zeiten formuliert wurden, als Israel keinen Staat hatte. Daher sind für Raheb Landverheißungen als Hoffnungstexte von schwachen und staatenlosen Menschen zu lesen, deren Erfüllung allein als Wundertat Gottes geglaubt werden können. Mit anderen Kategorien versteht Raheb die Texte also befreiungstheologisch, da eine unterdrückte Minderheit Texte der Landverheißung hervorbringt.

Rahebs „Traum“ – wie er es nennt – ist daher eine Koexistenz in einem Land: „Ich habe einen Traum von zwei Völkern, die täglich das ausüben, was in den Unabhängigkeitserklärungen ihrer Staaten geschrieben steht. Zwei Völker, die Glaubens- und Meinungsfreiheit aller ihrer Bürger, Juden, Christen, Muslime, der Religiösen wie der Atheisten, der Liberalen wie auch der Fundamentalisten respektieren, achten und schützen. Allen wird die Freiheit sich zu äußern und zu entfalten gegeben, die Freiheiten anderer aber anzutasten, verweigert“³⁸. Selbstverständlich sieht Raheb wie jeder Handschlag zwischen den Völkern – wie 1993 die Begegnung von Rabin und Arafat in Washington – Gegenbewegungen verstärkt, so dass es exklusive nationalistische Ideologien auf jüdischer

unterschiedliche Eindrücke vermitteln. Die Erzählstrategie teilweise ein leeres Land zu präsentieren entstammt vermutlich aus nachexilischer Zeit.

36. Vgl. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 102.

37. Vgl. E. NOORT, „Denn das Land gehört mir, Ihr seid Fremde und Beisassen bei mir“ (*Lev 25,23*): *Landgabe als eine kritische Theologie des Landes*, in *JBT* 23 (2008) 25-45. Noort arbeitet u.a. heraus, in welchem Wechselverhältnis in der Perspektive Land und Tora stehen und wie auch nach Jos 2–6 das Land keine statische Gabe, sondern eine kritische Größe für das Leben im Land sei.

38. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 114. Vgl. M. YUNAN, *Die Landfrage aus einer christlichen Perspektive*, in H. SUERMANN (Hg.), *Zwischen Halbmond und Davidsstern: Christliche Theologie in Palästina heute*, Freiburg u.a., Herder, 2001, 108-120, S. 117: „Ich persönlich denke, dass Gott nicht beabsichtigte, den Hebräern eine Einzelexistenz zu geben, sondern eine Koexistenz mit den anderen Nationen, sonst hätte er die Stämme nicht auf verschiedene Gebiete verteilt“.

und muslimischer Seite gibt, welche jeweils in der Existenz des anderen Volkes etwas Vorübergehendes sehen³⁹.

c) Kein Land ohne Gerechtigkeit

Immer dann, wenn Israel über Staat, Land und Heer verfügte, wurde an Israel die göttliche Ermahnung zur Gerechtigkeit gerichtet, so liest Raheb die prophetischen und deuteronomistischen Ermahnungen. „Denn das Land ohne Gerechtigkeit gibt es für Gott, und d.h. für Israel nicht. Die Inbesitznahme des Landes durfte nie als Anspruch erhoben werden (Am 2,13-16; Jes 28,21; 29,1ff.; Jer 21,4ff., u.a.), auch nicht nach der Heimkehr aus dem Babylonischen Exil (Mal 3,24)“⁴⁰.

d) Skepsis gegen Staatswesen

Politisch erkennt Raheb bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts. in der britischen Politik wichtige Wurzeln für den Konflikt in dem nationalistische Bestrebungen mit religiösen Motiven verknüpft wurden. Als Beispiel nennt er einen Tagebucheintrag von Lord Earl Shaftesbury (1854), in dem es u.a. heißt: „Niemand kann sagen, dass wir der Prophezeiung vorgreifen; die Forderungen [der Prophezeiung] scheinen nahezu erfüllt; Syrien ist ‚niedergebrannt und menschenleer‘; (...) Da ist ein Land ohne Volk und ein Volk ohne Land. Sein eigenes, einst, nein, noch immer geliebtes Volk, die Söhne Abrahams, Isaaks und Jakobs“⁴¹. 1917 wurden diese Überlegungen britische Politik, indem Lord Arthur James Balfour erklärte: „Die Regierung Seiner Majestät sieht der Errichtung einer nationalen Heimstätte für das jüdische Volk in Palästina mit Wohlwollen entgegen“⁴². Als problematisch kritisiert Raheb die „Leichtigkeit“ mit der biblische Prophetie und Politik Großbritanniens miteinander verknüpft wurden und das biblische Israel gleichgesetzt wurde mit der modernen Staatsfrage. Diese Lesart ist fundamentalistisch, da sie die Identitätsfrage nicht reflektiert und Geschichte des alten Israels mit der modernen Geschichte verwechsle.

Dieselbe Hermeneutik kritisiert Raheb ebenfalls bei sog. liberalen Theologen. Diese Richtung sei motiviert davon, einer Spiritualisierung des Judentums (zu einer Religion) und des Landversprechens (nur auf das ewige Leben bezogen) entgegen zu treten und würde daher in Kauf nehmen, das Land in anderer Weise zu vergeistigen. Sie sprechen von einem Land „wie von einem unbesiedelten Raum (*terra nullius*), der

39. Vgl. M. RAHEB, *Land, Völker und Identitäten: Ein palästinensischer Standpunkt*, in *Concilium* 43 (2007) 174-181, S. 178.

40. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 103.

41. Zitiert nach RAHEB, *Land* (Anm. 39), S. 174.

42. Zitiert nach *ibid.*, S. 175.

ungenutzt dalag, ganz so, als gäbe es kein Volk mit einer zweitausendjährigen Geschichte, das ununterbrochen auf diesem Land gelebt hatte“⁴³. Zu Recht wehrten sich liberale Theologen nach Raheb gegen eine Substitutionstheologie, welche das biblische Israel durch die christliche Kirche ersetze, jetzt aber tritt eine Substitution anderer Art auf: das jüdische Volk ersetze die Palästinenser.

Mit Argumenten auf verschiedenen Ebenen kommt Raheb zu der Auffassung, dass viele alttestamentliche Texte von einer Skepsis gegenüber einem Staatswesen geprägt sind und im Laufe der Überlieferungen die Kritik an der Amtsführung von Königen in eschatologische und messianische Erwartungen mündet⁴⁴. Träger der sog. Landverheißungen sind im alttestamentlichen Bild nie „ein real existierender Staat“⁴⁵. Texte wie Jes 9,5f.; 11,1-10; Micha 5,1-5; Jer 23,5f.; Sach 9,9f. übersteigen enge nationale Vorstellungen vom König und Frieden wird neu interpretiert als Frieden zwischen Israel und seinen Nachbarvölkern⁴⁶.

Die neutestamentliche Redeweise vom Messias und der Königsherrschaft Gottes ohne Verbindung zu einem bestehenden Königtum oder Staatswesen sieht Raheb nicht nur als „historisch bedingt“, sondern als „theologisch notwendig“ an, insofern damit jüdischer Nationalismus überwunden werde⁴⁷.

Im Synodalbeschluss der evangelischen Landessynode im Rheinland von 1980 wird die Staatsgründung Israels 1948 als „Zeichen der Treue Gottes“ bezeichnet. Für diese Redeweise sieht Raheb keine Anhaltspunkte im Alten und Neuen Testament und er sieht sie „in der Nähe einer nationalistischen religiösen Ideologie“⁴⁸. Als nationalistisch bezeichnet er diese Vorstellung, da er im existierenden Staat Israel keine „Erfüllung göttlicher Verheißung“, sondern „eine politische Notwendigkeit der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts“ sieht⁴⁹.

43. *Ibid.*, S. 177.

44. Vgl. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 105; RAHEB, *Land* (Anm. 39), S. 180.

45. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 104.

46. Vgl. *ibid.*, S. 105; RAHEB, *Land* (Anm. 39), S. 180.

47. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 105.

48. *Ibid.*, S. 105.

49. *Ibid.*, S. 106.

III. BLEIBENDE FRAGESTELLUNGEN UND LÖSUNGSANSÄTZE

1. *Macht und Gerechtigkeit als Aspekte der Landfrage*

Wenn biblisch vom verheißenen Land als Landgabe gesprochen wird, kann festgehalten werden, dass dies historisch meist aus der Perspektive der Minderheit und der Ohnmacht geschieht – wenn auch die biblische Darstellung der Landnahme nach dem Josuabuch beispielsweise im Gewand assyrischer Gewaltpropaganda ein gegenteiliges Bild vermitteln will. Für bis in die Gegenwart reichende Fragen nach Landbesitz und Landanspruch ist theologisch die Frage nach den Machtverhältnissen nicht auszublenden. Auslegungen biblischer Texte durch Machthaber – seien es religiöse wie christliche oder jüdische – oder politische – müssen über ihr Gewaltpotential kritisch Rechenschaft ablegen, um die Texte nicht für eigene Zwecke zu missbrauchen. Die Präsentation einer starken Vernichtungsarmee unter Josua ist eine Art Traumaverarbeitung und kein Identifikationsangebot für gegenwärtiges Handeln.

Ein Baustein einer Theologie vom Land kann in Anlehnung an Mitri Raheb und unter Aufnahme von Frank Crüsemann als „Lernort der Gerechtigkeit“⁵⁰ bezeichnet werden. Die Verteilung von Ressourcen und allen zur Verfügung gestellten Lebensgrundlagen muss bestrebt sein, den Menschen aus vielen Völkern⁵¹ im Land gerecht zu werden.

2. *Kritische Reflexion einer Theologie nach Auschwitz*

Raheb bietet einige Ansätze, die notwendige Neubesinnung christlicher Theologie nach Auschwitz zu modifizieren. Es bleibt unbedingt festzuhalten, dass die Erfahrungen des Holocausts Exegeten und die christlichen Kirchen herausfordert, die Denkvoraussetzungen für antisemitische Auslegungen des Alten und Neuen Testaments zu überprüfen und den Anteil christlicher Theologie an Antisemitismen immer wieder aufzudecken. Christliche Theologie hat an vielen Stellen gelernt, dass der Glaube an die Messianität Jesu nicht gleichbedeutend mit einer Ableh-

50. F. CRÜSEMANN, *Bausteine zu einer christlichen Theologie des jüdischen Landes*, in K. KRIENER, et al. (Hgg.), *Die Gemeinde als Ort von Theologie. Festschrift J. Seim*, Bonn, Habelt, 2002, 31-45, S. 37.

51. Ähnlich plädiert jüngst der israelische Historiker S. SAND, *Die Erfindung des jüdischen Volkes: Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*, Berlin, Propyläen, 2010, S. 455, indem er von einer israelischen Demokratie spricht: „Die jüdische Metaidentität muss einer grundlegenden Transformation unterzogen werden und sich der lebendigen und vielfältigen kulturellen Realität anpassen, über die sie herrscht. Diese Identität muss israelisiert werden und sich öffnen, damit sie allen Staatsbürgern zur Verfügung steht“.

nung des Judentums und der jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens einhergeht. Nach Raheb muss christliche Theologie noch lernen, dass eine positive Würdigung der Verbindung von Judentum und Christentum und das Bedenken von Kontinuität und Diskontinuität der beiden Testamente nicht zugleich eine antipalästinensische Haltung hervorrufen soll. Inwiefern es als christliche Theologen mit deutschem Hintergrund möglich ist, solche Differenzierungen auszusprechen, ohne missverstanden zu werden, bleibt abzuwarten.

Es ist einerseits nachvollziehbar, warum Raheb die Erfahrungen palästinensischer Ohnmacht und Unterdrückung als Opfer darstellt und mit Worten wie Ghetto, Freiluftgefängnis und Apartheid belegt. Als Ausdruck der eigenen leidvollen Erfahrungen sind solche Ausdrücke in ihrer einseitigen Schärfe nach zu empfinden. Als Kategorien sind sie ungeeignet, da sie die unbestrittenen Leiden des Holocaust gleichsetzen mit gegenwärtigen Erfahrungen von Palästinensern. Raheb will – zu Recht – Einseitigkeiten der Betrachtung aufsprengen. Dafür nimmt er in Kauf, neue Einseitigkeiten zu entwickeln. Es ist in diesem Sinne kühn, das 4. Gottesknechtslied kollektiv auf die Erfahrung der Palästinenser zu deuten und so gegen israelische Politik zu wenden. Dass die jüdische Autorin Edna Brocke bei ihrer Kommentierung von *Dabru emet* das Werk Mitri Rahebs als „aggressive Blut- und Boden-Theorie“ bezeichnet und meint, es passe in keine theologische Kategorie, bleibt unverständlich⁵². Es deutet aber an, dass die Überlegungen Rahebs bei Jüdinnen und Juden als anti-jüdisch und anti-israelisch verstanden werden.

3. Soziales Engagement für das Gemeinwesen vor Ort

Bei seiner Rede zur Verleihung des Aachener Friedenspreises hat Mitri Raheb gesagt, dass er immer seltener vom Frieden rede, da er sich an Zeiten des Friedens nicht mehr erinnern könne und zu viel vom Frieden geredet und zu wenig dafür getan werde. Politisch bedauert er, dass es „zu viel Politik“ gäbe, zu viel Bewegung ohne Wirkung, viele „Friedensschwätzer“ und kaum Friedensstifter. Er hat sich faktisch in seiner pastoralen Tätigkeit dafür entschieden, sich vor Ort im Bereich von Bildung, Kultur und Gesundheitswesen zu engagieren. „Wir wollen nicht predigen, wie Palästina aussehen könnte, wenn die große Friedenszeit angebrochen ist, sondern schon heute inmitten der heutigen, absurdesten Situation zeigen, wie Palästina aussehen könnte, sollte und müsste wenn eine Vision, der Wille, der Glaube und das richtige Management der

52. BONGARDT – BROCKE, *Christen* (Anm. 9), S. 111.

Ressourcen da wäre“. Theologisch moniert er auch ein „zu viel Religion“ und meint damit nationalistisch geprägtes Machstreben und hebt davon Spiritualität ab und Investitionen in Kultur und Lebensqualität. Vielleicht in Anlehnung an Martin Luthers Diktum selbst beim bevorstehenden Weltende heute noch ein Apfelbäumchen zu pflanzen, entwickelt Raheb ein Hoffnungsbild um heute einen Olivenbaum zu pflanzen, um einst Schatten für spielende Kinder, Öl für zu heilende Wunden und Zweige für die Proklamation des Friedens zu haben.

Mit diesem Ansatz verbindet Raheb seine scharfe und teils einseitige Analyse mit einem authentischen Lebensstil, der gewaltfreien Widerstand und die Suche nach Gerechtigkeit erdet. Mit seinem Einsatz möchte er auch die Mentalität vieler Palästinenser beeinflussen, so dass sie sich nicht allein als Opfer der Auseinandersetzung verstehen, sondern zu Akteuren werden, die an einer (gemeinsamen) Zukunft bereits konstruktiv mitwirken.

4. *Ansatz einer „kontextuellen Theologie“*

Die Beschäftigung mit der kontextuellen Theologie von Mitri Raheb hat heuristischen Wert für die Wesensbestimmung von Theologie überhaupt. Ist im wissenschaftlichen Kontext ausschlaggebend, dass eigene Denkvoraussetzungen und Vorannahmen kritisch reflektiert werden, zeigt das Beispiel Mitri Rahebs, dass Theologie und Biographie einen ebenso gewichtigen Reflexionsrahmen benötigen. Raheb beleuchtet bei seinen Textauslegungen nicht nur den historischen und sozialgeschichtlichen Kontext der Texte, sondern darüber hinaus auch den Kontext seines eigenen Lese- und Auslegungsvorgangs. Einen ähnlich reflektierten Umgang mit eigenen – so weit bewussten – Assoziationen des Exegeten zu seinen zu exegesierenden Texten sind sonst nur aus der feministischen und befreiungstheologischen Exegese bekannt. Raheb geht dabei mittels historisch-kritischer Analyse auf Abstand zu den Texten, zugleich ist er ganz und gar existentiell verwoben mit dem Kontext, für den er die Texte auslegen möchte. In seinen Darstellungen sind historische Exegese und Applikation nicht getrennt, aber stets unterscheidbar. Man wird nicht jeder Applikation folgen, aber das Anliegen, um Möglichkeiten und Grenzen der biblischen Texte für die Gegenwart zu ringen, ist gerade für das komplexe und umstrittene Thema der Israelfrage von nicht zu überschätzender Bedeutung. So gesehen kann Michael Deckwerth und Wolfgang Huber zugestimmt werden, die im Vorwort zu „Ich bin Christ und Palästinenser“ schreiben: „Das Buch von Mitri Raheb kann zu einem wichtigen Baustein in

diesem dialogischen Prozess werden und als Agenda für die Zukunft dienen. Es kann zugleich als Leitfaden für ein an der Bibel orientiertes Gespräch dienen, an dem sich Christinnen und Christen verschiedener Herkunft und Jüdinnen und Juden beteiligen – für ein Gespräch, das vom Bewusstsein der kontextuellen und wirkungsgeschichtlichen Bedingtheit aller Bibelauslegung geprägt ist“⁵³.

Zu einem solchen Gespräch soll die vorliegende Darstellung Mitri Rahebs anregen.

Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7
D-14641 Wustermark
Deutschland
MRohde@baptisten.de

Michael ROHDE

53. RAHEB, *Christ* (Anm. 5), S. 14.