

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	72 (2016)
Artikel:	Im Geiste der Tiefentheologie : Abraham J. Heschel als spiritueller Vordenker unserer Zeit
Autor:	Blättel, Richard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-961480

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 18.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Im Geiste der Tiefentheologie: Abraham J. Heschel als spiritueller Vordenker unserer Zeit

Von Richard Blättel*

Abstract

Abraham J. Heschel made a ground-breaking interreligious contribution to the genesis of the Vatican II declaration Nostra Aetate. The following article pays tribute to (t)his contribution; at the same time, it probes the religious-philosophical horizon within which Heschel's thinking unfolds. This thinking aligns itself with a depth-theology that precedes any dogma-formation. Within this a priori, Heschel's thinking takes on a distinctive, dialogical gestalt: the breakthrough emerges as a spiritual depth. Within the parameters of the Hasidic context and legacy that exercised a strong influence on Heschel's personality and way of thinking, the multi-dimensionality of this depth is outlined in terms of the pathos of God and the specific structures of prophetic consciousness. Along with this, a spiritual understanding of our time needs to be evoked in order to preserve the vitality and vividness of interreligious dialogue.

Abraham J. Heschel leistete einen bahnbrechenden interreligiösen Beitrag zur Entstehung der Konzilserklärung Nostra Aetate. Vorliegende Studie stellt einerseits eine Würdigung dieses Beitrags dar, andererseits soll darüber hinaus der religionsphilosophische Horizont ausgelotet werden, in dessen Verlaufslinien sich Heschels Denken bewegt. Dieses formiert sich um den Brennpunkt einer Tiefentheologie, die jeglicher Dogmenbildung vorausgeht. In diesem Apriori nimmt sein Denken die ihm eigene dialogische Gestalt an: Der Durchbruch ereignet sich als spirituelle Tiefe, deren Mehrdimensionalität in Heschels chassidisch geprägtem Kontext vom Pathos Gottes und den spezifischen Wesensstrukturen des prophetischen Bewusstseins umrissen werden soll. Dabei gilt es ein spirituelles Verständnis für unsere Zeit wachzurufen, um die Lebendigkeit des interreligiösen Dialogs zu wahren.

In unserer Zeit – so setzte die entsprechende Erklärung Nostra Aetate vor über 50 Jahren am 28. Oktober 1965 ein – beinhaltete eine Botschaft, die zu jener Zeit für die Kirche revolutionär war und einen Anfangspunkt für den interreligiösen Dialog markierte: Die Kirche erkennt Wahres und Heiliges in anderen Religionen und nimmt den eigenen Absolutheitsanspruch zurück. Diese selbstreflexive Korrektur ging auf die Initiative von Papst Johannes XXIII. zurück, der die Dringlichkeit einer fundamentalen Erneuerung der Kirche seiner Zeit erkannte. Im Rahmen des Zweiten Vatikanischen

* Dr. Richard Blättel, Institut für Jüdisch-Christliche Forschung IJCF, Universität Luzern, Frohburgstrasse 3, 6005 Luzern.

Konzils, das er ökumenisch auszurichten wusste, setzte er den deutschen Kardinal Augustin Bea für die interreligiösen Anliegen ein, insbesondere was das Verhältnis der Kirche zum Judentum betraf. Dabei war die die mehrjährige intensive Zusammenarbeit mit dem *American Jewish Committee (AJC)* von tragender Bedeutung, dessen Direktor Marc H. Tanenbaum war, der Abraham J. Heschel für die Ausarbeitung zentraler Dokumente einsetzte. Mithin spielte Heschel eine entscheidende Rolle, die aber bis anhin in einem grösseren philosophisch-theologischen Kontext zu wenig wahrgenommen wurde.¹ In diesem Aufsatz soll „die dramatische Entstehungsgeschichte und die nicht weniger erstaunliche Wirkungsgeschichte dieses kürzesten Konzilsdokuments“² aus der tiefentheologischen Perspektive Abraham J. Heschels beleuchtet werden, um darüber hinaus insgesamt sein interreligiöses Engagement zu würdigen. Durch diese Perspektivierung taucht aus innerer Notwendigkeit eine Form der Spiritualität aus jüdischen Quellen auf, die dem diffusen Begriff jene Konturen verleiht, welche einen echten interreligiösen Dialog möglich machen. Und: zu einer orientierenden Referenz *unserer Zeit* wird. Denn bereits Heschel war klar, dass diese historische Erklärung erst der Anfang eines Weges darstellt, bzw. als eine richtungsweisende Spur zu verstehen ist. Im Horizont einer sich spezifisch ausgestaltenden Spiritualität gilt es deren Verlaufslinien über *Nostra Aetate* hinausgehend in Heschels Konzeptionen des göttlichen Pathos und des prophetischen Bewusstseins aufzuspüren.

1. *Nostra Aetate* Artikel 4 oder: Ein biblischer Imperativ der Tiefentheologie

Der 4. Artikel der Erklärung gibt das spezifische Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Religion wieder und bringt gleichzeitig

-
- 1 Heschels Beitrag zu *Nostra Aetate* würdigt KATHARINA WESTERHORSTMANN in einem Exkurs ihres Aufsatzes *Das Liebesgebot – Moraltheologische Erkundungen zu einer Theologie der Liebe im Anschluss an Nostra Aetate 4*, in: *Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn 2015.
– Zu Heschels Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil siehe u. a.: MICHAEL A. CHESTER, Heschel and the Christians, in: *Journal of Ecumenical Studies* 38 (2001), S. 246-271; MARC H. TANENBAUM, Jewish-Christian Relations: Heschel and Vatican Council II, in: JUDITH H. BANKI und EUGENE J. FISCHER (Hg.), *A Prophet for Our Time. An Anthology of the Writings of Rabbi Marc H. Tanenbaum*, New York 2002, S. 294-314; GARY SPRUCH, *Wide Horizons. Abraham Joshua Heschel and the Spirit of Nostra Aetate*, New York, NY 2008.
 - 2 ACHIM BUCKENMAIER, Das Vergessen der jüdischen Wurzel in der Theologie und seine Folgen für das Christentum, in: *Freiburger Rundbrief* 3 (2015), S. 162-175, dort S. 162.

das über Jahre hinweg kultivierte dialogische Ringen auf den theologischen Punkt: Die Kirche anerkennt und affirmsiert die tiefe Bindung, die aus dem alten Bund Abrahams erwächst, um die eigene Selbstvergewisserung aus jüdischen Wurzeln heraus zu erhellen. Dies impliziert einen Bruch mit den unheiligen Ingredienzen überliefelter antijüdischer Lehren. So wurde die Hierarchisierung zwischen Altem und Neuem Testament überwunden, wodurch die Substitutionstheologie ihre Geltung verlor. Juden wurden nicht mehr als Objekte potenzieller Bekehrung betrachtet und von der kollektiven Schuldhaftigkeit entlastet, für jenen Kreuzigungstod Jesu verantwortlich zu sein, was sich so oft in Pogromen entlud. Entsprechend verurteilt die Kirche jegliche Manifestationen des Antisemitismus. Heschel ist sich der Bedeutung dieser historischen Kehrtwende durchaus bewusst und doch klingen Zwischentöne der Enttäuschung an, die er an einer einwöchigen theologischen Konferenz der Katholischen Universität Notre Dame, Indiana im März 1966 wie folgt zum Ausdruck bringt:

I feel that greater things could have been accomplished in this document. Why did I have such an expectation? Because from experience, encounters and dialogues I discovered a very great movement; yes, I witnessed a miracle: there came Pope John. He tried to open the windows, and he certainly opened them fast. And an outpouring of grace and greatness was witnessed. What I expected, then, was a document, unconditional, without ambiguities, just full of love and reverence – the kind of love and reverence the gospel stands for. This isn't an unconditional document. It is however an important document. It is important as a milestone, but it is not the climax, because the movement is greater than the Council. It is quite clear that there are in this document some very beautiful statements which will contribute to greater understanding. And there is no doubt about that. But somehow I speak out of silence, almost out of stillness; I think my longing was greater than the document, and I am a little sad that the document did not come up to the greatness of the moment.³

Die dialogische Erfahrung der Begegnung erzeugte eine Form höherer Wirklichkeit, die entsprechende Erwartungen in das Dokument freisetzen, aber am Realitätsprinzip innerkirchlicher Politik eine gewisse Ernüchterung erfahren musste. Die bedingungslose und spirituelle Dimension der Liebe und des Respekts stiess auf gewisse Bedingungen, die sich als so genannte Ambiguitäten erwiesen und die Tiefendimension des Geistes beschnitten haben. Dies kommt in den zwiespältig-zweideutigen Elementen

3 ABRAHAM J. HESCHEL, Session VIII, Discussion, in: JOHN H. MILLER (Hg.): *Vatican II: An Interfaith Appraisal. International Theological Conference*, Notre Dame, Ind. 1966, S. 368-374, dort S. 373.

zum Ausdruck, wenn exemplarisch folgende Formulierungen aus *Nostra Aetate* genauer betrachtet werden:

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt (9), und ein grosser Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt (10). Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich (11). [...] Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben (13), kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. [...] Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.⁴

Abraham J. Heschel, der 1940 in die Vereinigten Staaten flüchtete, betreibt Theologie aus der geschichtlichen Situation des Menschen heraus. Dies im Andenken an die Millionen Juden, die der menschenverachtenden Ideologie des Nationalsozialismus zum Opfer fielen, darunter ein Grossteil seiner eigenen Familie. Aus diesem biografischen Kontext heraus erwartete Heschel die bedingungslose Bekämpfung jeglicher antijüdischer Elemente. Aus dem unbedingten Geist seines dritten Memorandums, das er am 22. Mai 1962 Kardinal Bea übergab, wird die Diskrepanz, die ihn zu seiner leisen Enttäuschung veranlasste, deutlich. Es ist ein radikaler Aufschrei des Gewissens in der Tradition der Propheten Israels gegen alle Ausformungen der Verachtung und der Ungerechtigkeit. In erstaunlicher Kongruenz zu Hannah Arendts Banalität des Bösen bildet für Heschel die Gleichgültigkeit das schlimmste Übel, schlimmer als das Böse selbst. Denn: Einen Menschen nicht zu beachten, ist bereits verachtend und ungerecht, da in dieser Haltlosigkeit keine Bedingung geschaffen wird, dem Anderen gerecht zu werden. Aus dieser moralischen Einsicht heraus entwickelt Heschel einen biblischen Imperativ, um kategorisch gegen Ungerechtigkeit und Ignoranz – was gemeinsam das unheilige Amalgam des Antisemitismus – bildete, vorzugehen: Anti-Semitism is an ancient and complex evil, which cannot be ascribed to a single cause. Nor can responsibility for its perpetuation be invested in one particular

4 Das Dokument *Nostra Aetate* ist online verfügbar unter: http://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [10.10.2016].

institution. Yet, in response to prophetic call for justice, and out of respect for the six million innocent martyred, we must ask that all institutions – political, civic, and religious – examine, and uproot possible sources of anti-Semitism in themselves; and we must confront each of the sources, including invidious religious teachings. Foremost among these is the slanderous claim that "the Jews" are collectively responsible for the Crucifixion of Jesus, that because of this the Jews are accused and condemned to suffer dispersion and deprivation throughout the ages. This charge has been used by anti-Semites for centuries, to justify the most cruel and inhuman treatment of Jews; it has even been advanced to justify the fate of six million Jews during the Nazi Holocaust.⁵

Aus dieser Haltung heraus wird deutlich, inwiefern Heschel im Dokument den Kompromisscharakter⁶ bemängelte, aber angesichts der Tilgung theologischer Irrläufer sich über den Wert eines historischen Meilensteins durchaus bewusst war.⁷ Die Metaphorik des Steines lässt sich auch mit einer Wand

5 ABRAHAM J. HESCHEL, *On Improving Catholic-Jewish Relations: A Memorandum to His Eminence Agostino Cardinal Bea President the Secretariat for Christian Unity*, New York 1962. Online verfügbar unter: http://ajcarchives.org/AJC_DATA/Filles/6A4.PDF [20.10.2016].

6 Entsprechend kommentiert Michael A. Chester: „However, it fails to make specific mention of the deicide charge, and there is no reference to the Church’s historical involvement in Antisemitism, nor to the Holocaust or the State of Israel.“ (CHESTER, Heschel and the Christians [Anm. 1], S. 257). – Beachtenswert ist dazu ebenfalls die Einschätzung von Werner Trutwin: „Damit fiel das Dokument trotz seiner grundlegenden Neuorientierung nicht ganz so aus, wie es seine Befürworter erhofft hatten. Die Endfassung lässt auch eine Reihe von Kompromissformulierungen erkennen. Sie enthält weder eine klare Absage an die Judenmission noch ein deutliches Bekenntnis zur Mitschuld der katholischen Kirche an der Schoa. Die diplomatische Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan erfolgte erst im Jahre 1993.“ (WERNER TRUTWIN, Die Kluft überwinden. „Nostra Aetate Art. 4“ – Eine Bestandsaufnahme, in: *Freiburger Rundbrief* Nr. 1 [2015], S. 20-23, dort S. 21). – Zu ergänzen gilt es hier das Schuldbekenntnis von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 2000; insbesondere das vierte Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel: „Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden liessen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.“ (<http://theolog.y.de/religionen/oekumene/evangelischer-katholischerdialog/meaculpa.php>) [20.10.2016].

7 Entsprechend legt Abraham J. Heschel 1966 der *Rabbinical Assembly convention* einen Artikel vor, in dem er auf die eingelösten Gelingensbedingungen für den jüdisch-christlichen Dialog aufmerksam macht: „The most important aspect oft

assoziiieren, die durchbrochen wurde. Die Dimension dieses dialogischen Aufbruchs spiegelt sich bei Heschel besonders markant in einer fast wortwörtlich wiederkehrenden Textpassage⁸, die seiner Theologie die Tiefenstruktur verleiht, indem die einbrechende Stelle vertiefend umkreist wird. So bildet dieser Auf- und Einbruch gleichzeitig den Schlusspunkt der Stellungnahme im Gespräch an der besagten theologischen Konferenz im März 1966, deren berührende Dynamik eines sich öffnenden Denkraums hier wie folgt hörbar wird:

If you would permit me to speak another two minutes, I would like to suggest that the statement on the Jews calls for dialogue. What divides us, what unites us? Now we disagree in law, in creed, in commitments that lie at the very heart of our religious existence. We say “no” to one another in some doctrines essential and sacred to us. What unites us? Our being accountable to God, our being objects of God’s concern, precious in his eyes. Our conceptions of what ails us may be different, but the anxiety is the same. The language, the imagination, the concretization of our hopes are different, but embarrassment is the same and so is the sigh, the sorrow. And the necessity to obey? We may disagree about the ways of achieving fear and trembling, but the fear and trembling are the same. The demands are different, but consciences are the same. And so is the challenge we face in many moments of spiritual agony. Above all while dogmas, while forms of worship are divergent, God is the same. What unites us? A commitment to the Hebrew Bible as Holy Scripture, faith in the creator, the God of Abraham, commitment to many of his commandments, the justice and mercy, a sense of contrition, sensitivity to the sanctity of life, to the involvement of God in history, to the conviction that without the holy the good will be defeated, and the prayer that history may not end before the days, and so more. Maybe then it may come very soon when the Hebrew Bible will be called the Hebrew Bible – without the adjective “old”.⁹

he new Christian understanding of Judaism is the gradual realization of the unfairness of proselyting Jews. For nineteen hundred years, the Church defined her relation to the Jews in one word: mission. What we witness now is the beginning of a change in that relation, a transition *from mission to dialogue*. Since the problem of mission is the most serious obstacle that stands in the way of mutual understanding, it will be necessary to explore it most thoroughly.” (ABRAHAM J. HESCHEL, From Mission to Dialogue?, in: *Conservative Judaism* 21 [1967], S. 1-11, dort S. 9).

8 Es handelt sich um eine Textstelle, die Heschels Engagement im interreligiösen Dialog im unmittelbaren Nachgang zu *Nostra Aetate* widerspiegelt; dies insbesondere in der intensiven Zeit 1966 und 1967: So setzt Heschel die Textpassage ein in: No Religion is an Island (1966), Session VIII Discussion (1966), From Mission to Dialogue? (1967), und: What we might do together (1967).

9 HESCHEL, Session VIII (Anm. 3), S. 374.

Die Bibel transformiert sich bei Heschel zum spirituellen Brennpunkt, der mit der Eindringlichkeit der leidenschaftlich-prophetische Stimme eingekreist wird, um das Gegenüber zu berühren. Und: um auf ein unbedingtes Sollen aufmerksam zu werden, das der Bibel jenseits der Einteilung in Altes und Neues Testament als die Präsenz Gottes eingeschrieben ist. Dies ist die Essenz des biblischen Imperativs. Es ist dieser spezifische Grundton¹⁰, den Heschel hörbar werden lässt und der *durch* das Denken *hindurchgeht*, es stimmt und zu einem Ereignis werden lässt. Dieses wirkt im eigentlichsten Sinne des *Dia-logos* nach: Als dialogisches Denken, das weit darüber hinausreicht, bloss einen interreligiösen Beitrag zu leisten, sondern er „beschreibt das Religionsgespräch als eine Lebensform“.¹¹ Heschels Denken vergegenwärtigt und verlebt sich in jenem *Zwischen*, welches das Selbst transzendiert und dabei auf ein Schöpfungsgeflecht verweist. Die Verflechtung impliziert dabei eine dialogische Struktur, die über die symmetrische Ich-Du-Beziehung im Sinne Buber hinausgeht, da der Mensch in seiner Kreatürlichkeit Objekt göttlicher Sorge und Betroffenheit ist. Dieser leidenschaftliche Gedanke bildet den Kern im Denken Heschels. Programmatisch dafür steht eines seiner zentralsten Werke, das als Vorgeschichte zu *Nostra Aetate* gelesen werden kann: *God in Search of Man*. So muss in diesem Kontext auf die Erwähnung Tanenbaums eingegangen werden, dass Heschel kurz vor dem Abfassen des behandelten Memorandums – im Februar 1962 – Kardinal Bea dieses Werk mit *Man is Not Alone* und *The Sabbath* zusammen schickte, was Bea im Geiste des Dialogs „as a strong common spiritual

10 Ich erlaube mir an dieser Stelle eine persönliche Anmerkung zum Tode Leonard Cohens anzubringen: Sein musikalisches Werk kreist um solch einen prophetischen Grundton, der durch seine Lieder (exemplarisch in Hallelujah) hindurchgeht, und als passierendes Ereignis vernommen wird. Im Sinne von George Steiner bedeutet diese Passage Personwerdung im eigentlichsten Sinne des Wortes: „Im *Paradiso* spricht Dante von einem Pfeil, der sein Ziel erreicht, ehe die Musik der Bogensehne verklungen ist. Das *Vibrato* dauert nach dem Klang noch in uns fort. In diesem Verharren liegt vielleicht die für uns dichteste Annäherung an die spekulative Ahnung, daß es Werte und Energien in der menschlichen Person gibt – und *personare* bedeutet ganz genau »hindurchklingen«, »hindurchsagen« –, die den Tod transzendentieren.“ (GEORGE STEINER, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?*, München 1990, S. 294f.). Von solch einem Nachklang – insbesondere Abrahams refrainartig wiederholtes *Hinneni* – zeugt Cohens letztes Album *You Want It Darker*, das vor wenigen Wochen erschien.

11 BERNHARD DOLNA, Abraham Joshua Heschel (1907-1972) – „Keine Religion ist eine Insel“, in: PETRUS BSTEH und BRIGITTE PROKSCH (Hg.), *Wegbereiter des interreligiösen Dialogs*, Berlin 2012, S. 129-136, dort S. 132.

bond between us“¹² auffasste. Kimelman bemerkt dazu: „This language of ‘spiritual bondedness’ was eventually incorporated into the text of the Church document and became central to papal teaching on the Jews.“¹³ Ein eindrückliches Zeugnis dafür liefert Papst Paul VI. 1973 in seiner Generalaudienz, indem er Heschels Grundgedanken fünf Wochen nach dessen Tod aufgreift, dass jeder Gottsuchende schon zuvor von Gott aufgesucht worden sei und mithin einen jüdischen Denker explizit zur Referenz eines christlichen Anliegens nimmt. Letztlich handelt es sich dabei um das gemeinsame theologische Anliegen, welches sein Fundament in einer vortheologischen existenziellen Glaubensphäre hat, die Heschel als Tiefentheologie¹⁴ herausarbeitet. Das spirituelle Band fasste er bei einer Tischrede anlässlich eines Festessens für Kardinal Bea am 1. April 1963 in folgende Worte:

Respekt vor den Bindungen des anderen, Respekt vor dem Glauben des anderen ist mehr als eine politische und gesellschaftliche Forderung. Er entsteht aus der Einsicht, dass Gott grösser ist als Religion, Glaube tiefer als Dogmen und Theologie ihre Wurzeln in der Tiefentheologie hat. Ökumenische Einstellung ist die Anerkennung, dass religiöse Wahrheit nicht im Vakuum leuchtet, dass die Hauptfrage der Theologie vortheologisch ist, dass Religion die Gesamtsituation des Menschen betrifft, sein Denken und Handeln, und deshalb nie isoliert bleiben darf. [...] Im Geist der Tiefentheologie hat Kardinal Bea angekündigt, dass er beabsichtige, eine Konstitution über die Freiheit der Religion für die nächste Sitzung des Konzils vorzubereiten.¹⁵

12 TANENBAUM, Jewish-Christian Relations (Anm. 1), S. 302.

13 REUVEN KIMELMAN, Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations, in: *Modern Judaism* 24 (2004), S. 251-271, dort S. 253f.

14 1960 hält Heschel einen Vortrag mit dem Titel *Tiefentheologie*, die er folgendermassen charakterisiert: „Die Urfrage der Theologie ist *vor-theologisch*; es geht um die gesamte Situation des Menschen und seine Verhaltensweisen gegenüber dem Leben und der Welt. [...] Wir befassen uns nicht gern mit Tiefentheologie, weil ihr Gegenstand sich nicht leicht in Worte fassen lässt und wir die Unklarheit fürchten. Es gibt keine Kasuistik der Innerlichkeit, keine Kodifizierung der inneren Erfahrungen. Doch ein Leben, in dem alles erklärt, eine Seele, die völlig durchorganisiert wäre, hätte keine Lebenskraft mehr. Theologie spricht für alle, Tiefentheologie nur für den einzelnen. Theologie strebt nach Kommunikation, nach Universalität; Tiefentheologie strebt nach Einsicht, nach Einzigartigkeit.“ (ABRAHAM J. HESCHEL, Tiefentheologie, in: ABRAHAM J. HESCHEL, *Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz*, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 97-105, dort S. 98, 100).

15 ABRAHAM J. HESCHEL, Die ökumenische Bewegung, in: HESCHEL, *Die ungesicherte Freiheit* (Anm. 14), S. 145-148, dort S. 146f.

Die ökumenische Bewegung bezieht ihre wahre Legitimation aus der Dimension der dargelegten Tiefentheologie, welche den Meilenstein des Dokumentes dadurch präfigurierte. Das damit innigst verwobene spirituelle Anliegen nahm im Titel des Artikels 5 programmatische Gestalt an: *Universale Brüderlichkeit*. Diese Überschrift enthält keine der genannten Ambiguitäten, sondern ist Ausdruck jenes „Geist[es] der Tiefentheologie“, der auch die Einführung von *Nostra Aetate wesentlich* prägt und den Grundton Heschels vernehmen lässt:

Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schliesslich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?¹⁶

Diese Fragen haben ihre Wurzeln in der von Heschel genannten Hauptfrage der Theologie, deren existenzielle Bedeutung vortheologisch ist, die Gesamtsituation des Menschen betrifft „und deshalb nie isoliert bleiben darf“. Knapp zwei Wochen nach der offiziellen Veröffentlichung des revolutionären Kirchendokuments hält Abraham J. Heschel am *Union Theological Seminary* eine Inauguralvorlesung, bei der die Problematik der Isolation bis in die Titelgebung nachhallt: *No Religion is an Island*. Die Herausforderungen sind gemeinsame und bindende Herausforderungen, die einem isolierenden Inseldenken widerstreben. Die Gesamtsituation des Menschen reflektiert Heschel im historischen Kontext, um eine gemeinsame spirituelle Antwort auf den Nazismus zu finden, die in der Position einer Postholocaust-Theologie zu verorten ist:

Nazism in its very roots was a rebellion against the Bible, against the God of Abraham. Realizing that it was Christianity that implanted attachment to the God of Abraham and involvement with the Hebrew Bible in the hearts of Western man, Nazism resolved that it must both exterminate the Jews and eliminate Christianity, and bring about instead a revival of Teutonic paganism. Nazism has suffered a defeat, but the process of eliminating the Bible from the consciousness of the Western world goes on. It is on the issue of saving the radiance of the Hebrew Bible in the minds of man that Jews and Christians are called upon to work together. *None of us can do it alone*. Both of us must realize

16 http://vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [10.10.2016].

that in our age anti-Semitism is anti-Christianity and that anti-Christianity is anti-Semitism.¹⁷

Auch wenn der Nationalsozialismus als historische Erscheinung überwunden wurde, so gibt Heschel zu bedenken, dass das Verschwinden der biblischen Kultur weiter voranschreitet. Der entscheidende Aspekt des biblischen Imperativs liegt in der erinnernden Vergegenwärtigung des biblischen Gottes. Dieser Akt ist dermassen elementar, dass er einerseits im historischen Bewusstsein gegen das Vergessen als gemeinsame Aufgabe begriffen werden muss und andererseits eine Wirklichkeit in der gegenseitigen Verflechtung des spirituellen Bandes schafft. Das Kernanliegen besteht im biblischen Imperativ, wobei es nun noch eine zusätzliche Volte zu berücksichtigen gilt: Die Rettung des Glanzes der hebräischen Bibel. Die etwas hermetische Ausdrucksweise verweist auf eine mystisch geprägte Lichtmetaphorik, die es ihrerseits im Kontext der Kernfrage Heschels zu erhellen gilt: Was ist das Pathos Gottes? Erst aus diesem Anliegen heraus lässt sich Heschels chassidisch geprägte Spiritualität deuten und interreligiös für einen Dialog fruchtbar machen.

2. Das Pathos Gottes als Brennpunkt für Heschels Spiritualität

Abraham J. Heschel wurde am 11. Januar 1907 in Warschau als Nachkomme bedeutender chassidischer Dynastien geboren und nach seinem Grossvater – dem Apter Rav – benannt.¹⁸ Dieses chassidische Erbe hat ihn insofern entscheidend geprägt, als spekulative Konzepte der Kabbala an Lebensnähe gewannen und Gott in seiner konkret erfahrbaren Gegenwart ins Zentrum des chassidischen Denkens rückte. Die Transzendenz Gottes

17 ABRAHAM J. HESCHEL, No Religion Is an Island, in: SUSANNAH HESCHEL (Hg.): *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1997, S. 235-250, dort S. 236.

18 Von seiner Verbundenheit mit seiner chassidischen Heimat zeugen die folgenden Sätze der Einleitung seines letzten Werkes, in dem er sich zugleich auf seine jiddische Muttersprache rückbesinnt (hier in englischer Übersetzung): „I was born in Warsaw, Poland, but my cradle stood in Mezbizh (a small town in the province of Podolia, Ukraine), where the Baal Shem Tov, founder of the Hasidic movement, lived during the last twenty years of his life. That is where my father came from, and he continued to regard it as his home. [...] I was named after my grandfather, Reb Abraham Joshua Heschel – ‘the Apter Rav’, and last great Rebbe of Mezbizh. He was marvellous in all his ways, and it was if the Baal Shem Tov had come to life in him. When he died in 1825, he was buried next to the holy Baal Shem. The Apter Rav claimed that his soul had lived in several incarnations, and for his descendants it was as if he had never died.“ (ABRAHAM J. HESCHEL *A Passion for Truth*, London 1974, S. XIII).

ist theologisch nicht zu erklären, aber seine Immanenz – kabbalistisch als göttliche Einwohnung der *Shekhina* verstanden – lässt sich als tiefentheologische Spur der Verwunderung und des Staunens vor der Präsenz Gottes erspüren. In diesem vortheologischen Gespür ortet Heschel eine gestaltende Annäherung an das Leben, das sich in seiner inneren Dimension durch Heiligkeit auszeichnet. Oder: Existenz bedeutet als Einzelner vor Gott stehen, wobei weniger der Glaube als vielmehr der Glaubensakt entscheidend ist, dem ein genuin schöpferisches Element innewohnt, das für die Spiritualität konstitutiv ist:

Those to whom awareness of the ineffable is a constant state of mind know that the mystery is not an exception but an air that lies about all being, a spiritual setting of reality; not something apart but a *dimension* of all existence. They learn to sense that all existence is embraced by a *spiritual presence*; [...]. It is His otherness, ineffable and immediate as the air we breathe and do not see, which enables us to sense His distant nearness.¹⁹

Der spannungsvoll-paradoxale gesättigte Gedanke einer spirituellen Präsenz unsichtbarer Nähe erfährt eine erweiternde Vertiefung, indem der immanente Gott im Kontext sich ereignender Schöpfung gedeutet wird; als dynamischer Prozess aktualisierender Vergegenwärtigung in der Welt. In dem sich Gott mit und in der Welt vermischt, entsteht eine Brüchigkeit, die blasphemisch anmutet, aber einen tiefreligiösen Kern besitzt: Die Fragilität Gottes widerspricht seiner Allmacht, aber verleiht dem Menschen die höchste Würde, echter Partner Gottes zu sein, weil Gott mit seiner *Shekhina* den Menschen als Partner braucht, weil der Mensch bis in die Etymologie hinein – *Shakhen* – mit Gott benachbart ist. Die darin enthaltene Nachbarschaft schafft Nähe und bringt in der Welt einen Heilsprozess in Gang, der auf der Folie der lurianischen Kabbala als *Tiqqun Olam* bezeichnet wird. Gott hat sich beim Schöpfungsakt selbst entäussert, was zur Folge hat, dass sich ein Teil seines Wesens im Exil befindet und erlösungsbedürftig ist. Die entsprechende Disposition verweist auf das Leiden der *Shekhina* Gottes, welche eine Trennung erleidet. Dieses Widerfahrnis bildet die Urform des Pathos als das Pathos Gottes: Als sein Leiden. Dieser Bruch als eine Gebrochenheit verstanden, schafft gleichzeitig ein Dispositiv für gegenseitige Betroffenheit. Dies als Dimension eines Pathos, die einerseits zwischen Gott und Mensch wirksam ist, andererseits die fundamental ethische Grundausrichtung menschlichen Mitühlens und Mitverstehens prägt. Es

19 ABRAHAM J. HESCHEL, *Man is not alone: A Philosophy of Religion*, New York 1951, S. 64, 122.

entsteht dadurch eine Schnittstelle zwischen menschlichem und göttlichem Pathos, deren Einheitspunkt sich in der Sensitivität begründet, sich dem Anderen hin zu öffnen. Der Andere ist dabei gleichzeitig Gott und Mitmensch. Diesem Pathos ist das Ethos transitiver Sorge eingeschrieben. Insofern hat Heschel bereits in *Man is not alone* das spirituelle Band präfiguriert: The only concern that may be ascribed to Him is a transitive concern, one which is implied in the very concept of creation. For if creation is conceived as a voluntary activity of the Supreme Being, it implies a concern with that which is coming in to being. Since God's existence is continuous, His concern or care for His creatures must be abiding. While man's concern for others is often tainted with concern for his own self and characterized as a lack of self-sufficiency and a requirement for the perpetuation of his own existence, God's care for His creatures is a pure concern.²⁰

Diese Teilnahme charakterisiert Heschel als seine gewichtigste (vor)theologische Kategorie: dem göttlichen Pathos als erfahrbare Realität der Sorge und Fürsorge. In diesem Lichte erhält die Tat des Menschen unendlichen Wert, da sie Gott zu bewegen vermag. Als Erleidender ist der Mensch offen und empfänglich für die Transzendenz Gottes, die in die Immanenz einbricht und für den Menschen ein Widerfahrnis darstellt. Als aktiv Suchender richtet der Mensch sein Bewusstsein auf das Göttliche aus²¹ und weiss von der Wirkungskraft seiner Tat, die auf Gott wirken und Wirklichkeit erschaffen kann. Dies ist letztlich die Wirkungsweise des genannten *Tiqqun Olam*, damit die Welt durch das Einigende bzw. Verbindende wieder ganz wird. – Darin besteht die Rettung des Glanzes der hebräischen Bibel, was Heschel in *No Religion is an Island* interreligiös pointiert:

20 HESCHEL, *Man is not alone* (Anm. 19), S. 143.

21 In dieser Art mystisch geprägter Ereignishaftigkeit bildet das Gebet für Heschel eine äusserst zentrale interreligiöse Dimension, in der Glaube wortwörtlich passt, indem das Glaubensgeschehen über das Subjekt hinausgeht, es transzendiert. In der entsprechenden Gerichtetheit des Menschen auf Gott formiert sich eine Aufmerksamkeit, die durchbricht und im Durchbrechen dieser Form die Welt transformiert: „Prayer is more than paying attention to the holy. Prayer comes about as an event. It consists of two inner acts: an act of turning and an act of direction. I leave the world behind as well as all interests of the self. Divested of all concerns, I am overwhelmed by only one desire: to place my heart upon the altar of God. [...] But there are forces that interfere with God's mercy, with God's power. This is a dreadful mystery as well as a challenge: God is held in captivity. I pray because God, the *Shekinah*, is an outcast. I pray because God is in exile [...].“ (ABRAHAM J. HESCHEL: On Prayer, in: SUSANNAH HESCHEL [Hg.], *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. New York 1997, S. 257-267, dort S. 259f.).

When I speak about the radiance of the Bible in the minds of man, I do not mean its being a theme for *Information, Please* but rather an openness to *God's presence in the Bible*, the continuous ongoing effort for a breakthrough in the soul of man, the guarding of the precarious position of being human, even a little higher than human, despite defiance and in face of despair. The supreme issue is today not the *Halacha* for the Jew or the Church for the Christian – but the premise underlying both religions, namely, whether there is a *pathos*, a divine reality concerned with the destiny of man which mysteriously impinges upon history; the supreme issue is whether we are alive or dead to the challenge and the expectation of the living God. This crisis engulfs all of us. The misery and fear of alienation from God make Jew and Christian cry together.²²

Aus den Parametern einer religiösen Anthropologie heraus ergeben sich die wesentlichen Merkmale, um dem diffusen Begriff der Spiritualität die nötigen Konturen zu verleihen. Dabei seien drei Wesensbestimmungen des religiösen Menschen hervorgehoben: 1. Die Offenheit des Menschen gegenüber der heiligen Präsenz des biblischen Gottes. 2. Die Dimension des schöpferischen Durchbruchs in der Seele des Menschen. 3. Das Pathos Gottes als Struktur der Sorge gegenüber dem Menschen und Vorbild der gegenseitigen Sorge zwischen den Menschen.

Dies bildet den tiefentheologischen Nährboden für einen Begriff der Spiritualität, der nicht zur hohlen Phrase oder kitschigen Esoterik verkommt, sondern ein waches Bewusstsein schafft und zum Handeln auffordert. So engagierte sich Heschel als Person des öffentlichen Lebens in der amerikanischen Bürgerrechts- und Anti-Kriegsbewegung. Im selben Jahr von *Nostra Aetate* nimmt Heschel am Friedensmarsch von Selma nach Montgomery an der Seite mit Martin Luther King teil, um Seite an Seite gegen Rassendiskriminierung zu kämpfen. Die Grenzverwischung zwischen den Sphären des Religiösen und Politischen entspringt dabei dem erfühlten göttlichen Pathos, das über die psychologische Kategorie von Empathie auf die religiöse Wesensbestimmung des Menschen verweist. Gerade im Kontext dieses politischen Engagements sei hier ein zusätzliches Wesensmerkmal ergänzt: „Religious existence is living in solidarity with God. Yet to maintain such solidarity involves knowing how to rise, how to cross an abyss.“²³ Mithin können wir als 4. festhalten: Solidarität mit Gott, was die Solidarität zum Mitmenschen impliziert. Der spirituelle Boden dieses Punktes bedarf noch einer zentralen Präzisierung und Differenzierung, die im gedanklichen Zusammenhang zwischen *Shekhina* und

22 HESCHEL, No Religion Is an Island (Anm. 17), S. 236.

23 HESCHEL: On Prayer (Anm. 21), S. 266.

Shakhen bereits angelegt, aber noch nicht zu Ende gedacht war: Die Verbindung zwischen der Gegenwart Gottes und seiner partnerschaftlichen Nachbarschaft hat nicht die Gattung Mensch zum Referenzpunkt Gottes, sondern die einzelne Person, die im Ebenbild Gottes²⁴ erschaffen wurde. Menschsein ist Personsein, Menschwerdung ist Personwerdung. So ist authentische Solidarität nur mit einer Person mit Eigennamen – nicht mit dem Menschen als Idee – möglich. In dieser Hinsicht ist es zwingend, die religiös eingefärbte anthropologische Bestimmung in spiritueller Hinsicht mit dem 5. Punkt zu ergänzen: Die Heiligkeit des Menschen besteht in seiner Personenhaftigkeit. So erstaunt es nicht, dass Heschel in seinem für den interreligiösen Dialog absolut zentralen Text *No Religion is an Island* diesen Punkt mit dem Pathos Gottes wie folgt zusammenfliessen lässt:

On what basis, do we people of different religious commitments meet one another? First and foremost, we meet as human beings who have much in common: a heart, a face, a voice, the presence of a soul, fears, hope, the ability to trust, a capacity for compassion and understanding, the kinship of being human. My first task in every encounter is to comprehend the personhood of the human being I face, to sense the kinship of being human, solidarity of being. To meet a human being is a major challenge to mind and heart. I must recall what I normally forget. A person is not just a specimen of the species called Homo sapiens. He is all of humanity in one, and whenever one man is hurt, we are all injured. The human is a disclosure of the divine, and all men are one in God's care for man. Many things on earth are precious, some are holy, humanity is holy of holies. To meet a human being is an opportunity to sense the image of God, the presence of God.²⁵

24 McGinn setzt ebenfalls bei der Ebenbildlichkeit Gottes an, um christliche Spiritualität aus dieser biblischen Tradition heraus zu bedenken. Dabei kritisiert er, dass die kirchlichen Dokumente diese Tradition zu eindimensional aufnehmen und das spirituelle Anliegen verfehlten: „Despite the continuing appeal to *imago dei* anthropology in modern papal documents, one can wonder if the full richness of this ancient tradition has been utilized both within Catholic theology itself, as well as in dialogue with other religions. The papal texts often seem content to reaffirm humanity's creation in the image and likeness of God without developing the content of this affirmation in any original or detailed way.“ (BERNARD MCGINN, Humans as Imago Dei: Mystical Anthropology Then and Now, in: EDWARD HOWELLS und PETER TYLER (Hg.): *Sources of Transformation. Revitalising Christian Spirituality*, London / New York 2010, S. 19-40, dort S. 32.). Dieser Aufsatz versucht mit Heschel genau das ausgeführte Anliegen McGinns ernst zu nehmen.

25 HESCHEL, No Religion Is an Island (Anm. 17), S. 238.

Die Beschreibung dieses lebendigen Schöpfungszusammenhangs verweist auf den Menschen, der durch die Gottesbegegnung sich in seiner Personalität erfährt, wobei die Begegnung auf fundamentale Art und Weise ein Gegenüber bedingt. Die Transzendenz Gottes spiegelt sich dabei im Mitmenschen, der mich auffordert, mein Selbst zu transzendieren, um der Gegenwart des Anderen gewahr zu werden. Die Wahrheit liegt dabei in der Selbsttranszendenz bzw. in der Aufgabe, den Anderen in seiner Personenhaftigkeit zu verstehen. Auf diesem Grund des Verstehens gründet entsprechend auch die Wahrhaftigkeit der dialogischen Begegnung.²⁶ Der spirituelle Faden transformiert sich zu einem heiligen Faden, mit dem das Gewebe kreatürlichen Seins seinen Stoff erhält. Das mitfühlende und mitdenkende Pathos bildet dabei das begründende Muster, dies aus dem Motiv bzw. dem Beweggrund der Tiefentheologie heraus.

3. Spuren des prophetischen Bewusstseins

Versammelt und bündelt man nun die entwickelten fünf zentralen Aspekte zur Spiritualität, findet Heschel in der Person des Propheten die höchste schöpferische Ausdrucksform. Auch wenn die Schöpfung des Universums abgeschlossen ist, so ist jener entscheidende Teil der schöpferischen Dynamik in einer unabgeschlossenen historischen Bewegung, der sich zwischen Mensch und Gott abspielt. In diesem Drama ist der Prophet Leitfigur – für Juden und Christen, was Heschel mithin zum Ausgangspunkt der Einleitung seines erwähnten Memorandums machte:

With humility and in the spirit of commitment to the living message of the prophets of Israel, let us consider the grave problems that confront us all as the

26 Vgl. in diesem Kontext Ruthishauers Beitrag am Theologischem Kolloquium, das vom 9. bis 11. März 2014 in Bad Honnef stattfand, um Rechenschaft über die Rezeption zu *Nostra Aetate* 4 abzulegen. Sein Ansatz verfolgt die Abgrenzung christlicher gegenüber säkularer Spiritualität, wobei die Einbettung in eine biblische Anthropologie zentral und dialogisch prägend ist: „Der dialogische Ansatz der christlichen Spiritualität verdankt sich einem biblisch-theistischen Weltbild, dem gemäss menschlicher und göttlicher Geist unterschieden werde und zugleich zusammenwirken. Die Beziehung zu einem handelnden Gott ist konstitutiv und untrennbar mit der Beziehung des Menschen gegenüber Mitmenschen und Geschöpfen verbunden. Da diese Grundstruktur mit der jüdischen Wirklichkeitsauffassung übereinstimmt, zeigt die christliche Spiritualität eine strukturelle Nähe zu jüdischem Denken.“ (CHRISTIAN M. RUTHISHAUSER, Christliche Spiritualität und jüdisch-christlicher Dialog, in: REINHOLD BOSCHKI und JOSEF WOHLMUTH (Hg.), *Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*, Paderborn 2015, S. 49-59, dort S. 52).

children of God. Both Judaism and Christianity share the prophet's belief that God chooses agents through whom His will is made known and His work done throughout history. Both Judaism and Christianity live in the certainty that mankind is in need of ultimate redemption, that God is involved in human history, that in relations between man and man God is at stake [...].²⁷

Dies bedeutet, dass der Prophet nicht bloss ein Sprachrohr Gottes ist, der mit der besonderen Kompetenz ausgestattet ist, in die Zukunft zu blicken. Gerade in spiritueller Hinsicht kommt dem Propheten die besondere Aufgabe zu, im Prozess zwischen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung entscheidend mitzuwirken. Maimonides²⁸ folgend sind die Propheten einerseits biblische Vorbilder, andererseits – und dies ist höher zu bewerten – repräsentieren sie die höchste Erkenntnisstufe im Zusammenspiel zwischen Phantasie und Intellekt. Bei Heschel kristallisiert sich ein Konzept des prophetischen Bewusstseins heraus. Eine entscheidende Spur entwickelte er in seiner Berliner Studienzeit: Unter dem methodischen Einfluss der Phänomenologie Husserls untersuchte er die spezifischen Bewusstseinsakte bzw. die Bewusstseinshorizonte, in denen die prophetische Qualität in den unterschiedlichen historischen Kontexten zur Gegebenheit kommt.

Aufgrund der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten kann diese bahnbrechende Schrift erst 1936 in Krakau unter dem Titel *Die Prophetie* veröffentlicht werden. In der Prophetie verdichtet sich exemplarisch die verschlungene Dramatik in der dynamischen Beziehung zwischen Mensch und Gott, die von reziproker Sorge geprägt ist. Beide Seiten sind von den Prozessen in der Welt betroffen. Im Modus der Betroffenheit

27 HESCHEL, *On Improving Catholic-Jewish Relations* (Anm. 5), S. 1-13, dort S. 1.

28 Unmittelbar nach Abschluss seiner Dissertation veröffentlicht Heschel 1935 im Erich Reiss Verlag in Berlin eine Biografie zu Maimonides. Vom mittelalterlichen Rationalismus übernimmt Heschel die bewusstseinsmässige Ausrichtung einer subjektivierenden Erkenntnisleistung: „Die Meditationstechnik der Verneinung ist eine logische Methode. Maimonides, der von Jugend an ausser der philosophischen auch die prophetische Erkenntnisweise erstrebte, richtet seine Meditation auch mit den Elementen des Prophetischen auf. Die Einzelexistenz, die individuelle Erscheinung wird zur Warte, von der aus Maimonides Gott erkennen und verstehen will.“ (ABRAHAM J. HESCHEL, *Maimonides: Eine Biographie* [Information Judentum, Bd. 12]. Neukirchen-Vluyn 1992, S. 180). Gerade in Hinblick auf die erlösende Aufgabe der Propheten nimmt Heschel in *No Religion is an Island* Maimonides als Referenz, um das Christentum und den Islam im Rahmen einer sogenannten *preparatio messianica* zu würdigen. Die Weltreligionen wirken gemeinsam an der Erlösung mit (vgl. dazu: HESCHEL, *No Religion Is an Island* [Anm. 17], S. 248f.).

entsteht Bewegung. – Gott lässt sich bewegen bzw. affizieren, weil er in einer leidenschaftlichen Beziehung zum Menschen steht. Mehr noch: ein Bedürfnis nach menschlicher Rechtschaffenheit hat. Der Prophet verkörpert dabei idealtypisch einen Glauben, der sich als (zu)wendendes Erlebnis und Ereignis vollzieht, indem der Mensch sein Selbst transzendierte. Im biblischen Grundverständnis handelt es sich dabei nicht um eine Selbstoffenbarung Gottes, sondern um einen historisch situativen Modus der Mitteilung, durch die der Mensch Anteil nimmt. In Amerika vertieft und ergänzt Heschel seine Dissertation in der Schrift *The Prophets* von 1962, was im selben Jahr seine eigene Verflechtung rund um *Nostra Aetate* prägt. Der bereits angestimmte Grundton universaler Brüderlichkeit hat hier seinen Quellpunkt, wobei Tiefentheologie, Pathos und prophetisches Bewusstsein einen Ton bilden:

As we have seen, the divine pathos is the ground-tone of all these attitudes. A central category of the prophetic understanding for God, it is echoed in almost every prophetic statement. To the prophet, we have noted, God does not reveal himself in an abstract absoluteness, but in a personal and intimate relation to the world. He does not simply command and expect obedience; He is also moved and affected what happens in the world, and reacts accordingly. Events and human actions arouse in Him joy or sorrow, pleasure or wrath. He is not conceived as judging the world in detachment. He reacts in an intimate and subjective manner, and thus determines the value of events. Quite obviously in the biblical view, man's deeds may move Him, affect Him, grieve Him or, on the other hand, gladden Him and please Him. This notion that God can be intimately affected, that He possesses not merely intelligence and will, but also pathos, basically defines the prophetic consciousness of God.²⁹

Über den theologischen Standard hinausgehend liegt Heschels Interesse nicht bei den Attribuierungen, die Gott im Sinne der Intelligenz und des Willens zugeschrieben werden. Sein Fokus liegt beim prophetischen Bewusstsein. Dieses verweist auf eine Aktstruktur des Austauschs und der Teilhabe: Der Prophet bzw. das prophetische Bewusstsein aktualisiert sich in diesem *Zwischen* und wird dadurch zum Vorbild des Menschen, der im Angesichte Gottes erschaffen wurde. Die verschlungene Dynamik gegenseitiger Einflussnahme ist keine Verschmelzung, aber bildet eine Form wissender Intimität. Entsprechend betont Heschel, dass sich Gott dem Propheten in keiner abstrakten Absolutheit offenbart, sondern in Relation der menschlichen Situativität, in Beziehung zu seiner Verflechtung mit der Welt. Die Selbstrelativierung Gottes schafft eine Relation zum Menschen.

29 ABRAHAM J. HESCHEL, *The Prophets*, New York 1962, S. 223f.

Dieses Schaffen ist im kabbalistischen Verständnis der Schöpfung selbst inhärent, indem die Welt durch die Selbsteinschränkung Gottes – dem sogenannten *Zimzum* – entstanden ist. Dadurch wird die absolute Transzenz Gottes in der Brechung zu einer immanenten Form nahbar, was wiederum auf die *Shekhina* als Gegenwart Gottes verweist.³⁰ Gott verwebt sich vergegenwärtigend mit dem Menschen als Kontext oder: Zusammenhang ist das Nähe und Sinn stiftende Motiv einer Innerlichkeit jenseits von äusserlichem Befehl und Gehorsam. Die religiöse Anthropologie empfängt ihr Profil also aus dem Verständnis des prophetischen Bewusstseins, dessen Spiritualität von einer ganz speziellen Ebenbildlichkeit geprägt ist: Der Ausdruck *im Angesichte Gottes* lenkt unsere Aufmerksam auf das Gesicht. Während das deutsche Wort die *Sicht*, *Sichtbarkeit* bzw. das *Sehen im Gesicht* anzeigen, steht der hebräische Ausdruck פְנֵים (*panim*; „Gesicht“) im Spannungsfeld der Bewegung des Wendens: לִפְנֵות (*lipnot*, „wenden“). Im Lichte dieser etymologischen Kehrtwendung lässt sich Heschels Tiefentheologie auch als eine Tiefenethik des Anderen entwickeln, indem die Zuwendung zwischen Gott und Mensch wie auch zwischenmenschlich zum spirituellen Band wird. Da פְנֵים neben dem Gesicht auch mit *Bahn* und *Spur* assoziiert werden kann, lässt sich die Zuwendung in Hinblick auf den interreligiösen Dialog in der adäquaten Dimension verstehen. Ich muss mir meinen Weg zum Anderen bahnen. *Interreligiöser Dialog* ist keine Methode und kein vorgegebener Weg, ansonsten droht dieser Begriff zu einem Etikett der blosen Redewendung zu verkommen. Eine entscheidende Spur ergibt sich in der Vertiefung des Pathos zur Sympathie:

Sympathy is a stage in which a person is open to the presence of another person. It is a feeling which feels the feeling to which it reacts – the opposite of

30 Ich sehe in diesem Motiv der Selbstbegrenzung Gottes ein Thema, das für eine interreligiöse Diskussion in schöpfungstheologischer Hinsicht sehr spannend ist. Die Frage nach der paradoxalen Verendlichung des Unendlichen liesse sich insofern mit kenotischer Christologie in Verbindung bringen, als die Inkarnation Christi mit einer Verendlichung des Göttlich-Ewigen einhergeht. Die Menschwerdung Gottes akzentuiert in dieser Perspektive die humanisierende und personalisierende Dimension, die durch den Akt der Selbstbegrenzung verbürgt wird. Tiefentheologisch steht hier eine existentielle Nachfolge Christi im Blickfeld, die den Einzelnen – durchaus im Sinne Kierkegaards – auffordert, das eigene Selbst in der entsprechenden Nachfolge zu transformieren. Selbstverständlich ginge es dabei im Sinne Heschels gerade nicht darum, Juden zu dieser Nachfolge zu bewegen, sondern um das gegenseitige Wissen um spirituell bedeutsame Schnittstellen, die sich gerade im Bereich der Schöpfungstheologie wahlverwandt deuten liessen.

emotional solitariness. In prophetic sympathy, man is open to the presence and emotion of the transcendent Subject. He carries within himself the awareness of what is happening to God. [...] This, perhaps, is the reward and distinction of prophetic existence: to be attuned to God. No one knows the measure of such intensity, the degree of such accord. It is more than a feeling. It is a whole way of being. In contrast to ecstasy, with its momentary transports, sympathy with God is a constant attitude.³¹

Die so verstandene Sympathie rundet die fünf entwickelten Kriterien der Spiritualität ab und kann als die grosse Synthese verstanden werden. Dadurch verdeutlicht sich abschliessend die Tragweite des Untertitels dieses Aufsatzes: Heschel ist ein spiritueller Vordenker unserer Zeit und hinterlässt mannigfaltige Spuren. So wirkt (sein) prophetisches Bewusstsein im akademischen Diskurs exemplarisch in Westerhorstmanns Moraltheologie der Liebe fort, die den christlich-jüdischen Dialog über *Nostra Aetate* hinaus weiterdenkt:

Eine Moraltheologie, die sich ihrer jüdischen Wurzeln vergewissert, sich dadurch selbst besser versteht und Trennendes abzubauen vermag, kann zum Hoffnungszeichen werden, dass in der Welt von morgen die Würde jeder menschlichen Person unabhängig von Religion oder Herkunft respektiert und geschützt werden kann. Die gemeinsame Verkündigung von Juden und Christen in sittlichen Fragen mit Hilfe einer Theologie der Liebe sowie vereinter Einsatz für Gerechtigkeit gehören noch zu den Zukunftsperspektiven des jüdisch-christlichen Dialogs.³²

31 HESCHEL, *The Prophets* (Anm. 29), S. 309, 311.

32 WESTERHORSTMANN, Das Liebesgebot (Anm. 1), S. 177. Dass die Selbstvergewisserung des Christentums in den jüdischen Wurzeln liegt, betont auch Bückenmaier. Er sieht darin die eigentliche Aufgabe und Zukunftsperspektive, um der Disposition von *Nostra Aetate* gerecht zu werden: „Das Christentum ist ohne das Gespräch mit dem Judentum im wahrsten Sinne des Wortes nicht zu denken. Ohne dieses Gespräch ist das Christentum behindert, wenn nicht sogar unfähig, seine Aufgabe in der Welt zu erfüllen. Das Nachdenken darüber hat noch kaum begonnen, und das Bewusstsein für dieses Besondere der Erklärung ist erst spärlich vorhanden. Darin liegt eine Herausforderung für Forschungen der nächsten fünfzig Jahre und nicht zuletzt ein bleibender Auftrag aus *Nostra Aetate*.“ (BUCKENMAIER, Das Vergessen der jüdischen Wurzel [Anm. 2], S. 175). Richtungsweisend haben sich Michel Bollag und Christian Ruthishauer dieser Herausforderung angenommen und ein intensives interreligiöses Gespräch geführt, um in einer Zeit der Desorientierung und wachsender fanatischer Ideologien Orientierung zu stiften. Im Kontext der oben genannten Etymologie zum Gesicht drängt sich Bollags Einschätzung zur Wirkung von Heschels Schrift *No Religion is an Island* geradezu auf: „Liest man den Essay *No*

Joseph B. Soloveitchik vertrat in interreligiöser Hinsicht den Standpunkt, der bis heute für den *Rabbinical Council of America* leitend ist, dass sich der Dialog nur auf die Verbesserung der sozial-ethischen gesellschaftlichen Angelegenheiten beschränken und keine theologische Themen beinhalten sollte.³³ Über die sittlichen Fragen hinaus modellierte Heschel eine Theologie der Liebe als dargelegte Tiefentheologie, wobei für ihn das halachische Judentum ebenfalls eine unhinterfragbare Selbstverständlichkeit darstellte, das nicht als Gegenstand des Dialogs vorgesehen war. Die Zukunftsperspektive des jüdisch-christlichen Dialogs im Geiste der Theologie der Liebe fällt mit Heschels prophetischem Bewusstsein der Sympathie zusammen. Wir erinnern uns, dass Heschel mit dem Endprodukt von *Nostra Aetate* nicht vollumfänglich zufrieden war, weil ihm aufgrund der darin geäußerten Dialogerfahrung bewusst war, dass das Dokument dem möglichen Horizont spiritueller Grösse nicht gerecht wurde.

Dass nun am 11. Dezember 2015 eine Erklärung orthodoxer Rabbiner zur Partnerschaft zwischen Juden und Christen mit sieben essenziellen Punkten abgegeben wurde, ist definitiv mehr als ein Zufall: Es ist Koinzidenz im Sinne des Zusammenfalls zwischen dem prophetischen Bewusstsein und einer Theologie der Liebe. Insofern hat sich Entscheidendes im dialogischen Geiste Heschels auf den Spuren zu *Nostra Aetate* ereignet, was sich in der Bedingungslosigkeit folgender Einleitung der rabbinischen Erklärung spiegelt:

Nach fast zwei Jahrtausenden der Feindseligkeit und Entfremdung erkennen wir orthodoxe Rabbiner als Leiter von Gemeinden, Institutionen und Seminaren in Israel, den Vereinigten Staaten und Europa die uns nun offenstehende,

Religion is an Island heute, knapp fünfzig Jahre nach seiner Publikation, kommt man um Prädikate wie bahnbrechend oder prophetisch kaum herum. Bahnbrechend, weil er ab den achtziger Jahren des 20. Jahrhundert eine ernsthafte Rezeption und Auseinandersetzung mit Heschels Aufsatz festgestellt werden darf, und weil alle neueren jüdischen Ansätze zum Dialog Heschels Einsichten aufnehmen, vertiefen und in eine Sprache zu übersetzen versuchen, die an die Tradition anknüpft. Als prophetisch lässt sich lässt sich Heschels Denken deshalb bezeichnen, weil er seiner Zeit mehrere Schritte voraus ist und intuitiv Zeichen eines epochalen Wandels erkennt.“ (MICHEL BOLLAG und CHRISTIAN RUTHIS-HAUSER, *Ein Jude und ein Jesuit im Gespräch über Religion in turbulenter Zeit*, Ostfildern 2015, S. 155).

33 JOSEPH B. SOLOVEITCHIK entwickelte seinen Standpunkt ein Jahr vor dem Zustandekommen von *Nostra Aetate* in seinem bedeutenden Aufsatz: *Confrontation*, in: *Tradition* 6 (1964), S. 5-29.

historische Gelegenheit. Wir möchten dem Willen unseres himmlischen Vaters folgen, indem wir die uns angebotene Hand unserer christlichen Brüder und Schwestern ergreifen. Juden Christen müssen als Partner zusammenwirken, um den moralischen Herausforderungen unserer Zeit zu begegnen.³⁴

Da wird Heschels Stimme in der Gegenwart vernommen, um hörbar zu machen, was er in höchster Dringlichkeit dem Präsidenten John F. Kennedy 1963 telegraphierte: *The hour calls for moral grandeur and spiritual audacity*. Heschel verkörperte beides – die moralische Grösse und den spirituellen Mut, das lebendige Erbe der Bibel als gemeinsame Aufgabe der Synagoge und der Kirche vor dem Verschwinden aus dem Abendland zu bewahren und uns dabei im mehrfachen Sinne vorzudenken, was es heisst, Mensch zu sein: Ein Partner Gottes, um mit dem Mitmenschen an der Integrität der Schöpfung ganzheitlich mitzuwirken.

34 Die Erklärung ist (auf Englisch und Deutsch) abgedruckt in: *Judaica* 72 (2016), S. 356-361, und online verfügbar unter: <http://reformiert.info/sites/default/files/pdf/Erkla%CC%88rung%20orthodoxer%20Rabbiner%20zum%20Christentum.pdf> [20.10.2016].