

Jacqueline Vayntrub<sup>1</sup>

## Gehört Heschel auch zu den Philologen?

Heschel, die hebräischen Propheten und philologischer Präsentismus

In der biblischen Erzählung über Saul und seine Erwählung zum ersten König Israels hören wir von einer eigenartigen kurzen Episode, in der sich Saul scheinbar einer Schar von Propheten anschließt. Samuel salbt Saul auf Gottes Geheiß zum Herrscher über Israel und unterweist ihn in seiner anschließenden Verwandlung in einen »anderen Menschen« (*isch acher*).

»Danach wirst du nach Gibeat-Elohim kommen, wo die Vorposten der Philister stehen. Wenn du dort in die Stadt hineingehst, wirst du eine Schar von Propheten treffen, die von der Kulthöhe herabkommen, und vor ihnen wird Harfe, Handpauke, Flöte und Leier gespielt. Sie selbst werden weisagen. Dann wird der Geist des HERRN über dich kommen und du wirst mit ihnen weisagen und in einen anderen Menschen verwandelt werden.« (1 Sam 10,5f. [EÜ, leicht verändert])

Als die Unterweisung durch Samuel beendet ist, berichtet uns der Erzähler, dass die Verwandlung Sauls mit einer Veränderung des Herzens beginnt; dann folgt die Erfüllung der von Samuel ge-weissagten Zeichen:

»Als sich Saul nun umwandte, um von Samuel wegzugehen, verwandelte Gott sein Herz (Lutherbibel 2017: gab ihm Gott ein anderes Herz, *lev acher*). Und noch am gleichen Tag trafen alle diese Zeichen ein. Als sie nach Gibeat gelangten, kam ihnen tatsächlich eine Schar von Propheten entgegen. Der Geist Gottes kam über Saul und Saul geriet mitten unter ihnen in prophetische Verzückung.« (1 Sam 10,9f. [EÜ])

Als sie die Veränderung seines Verhaltens wahrnehmen, fragen sich die Menschen, ob Saul noch der Mann ist, den sie kennen:

»Alle, die ihn von früher kannten, sahen, wie er zusammen mit den Propheten in Verzückung war. Die Leute sagten zueinander: Was ist denn nur mit dem Sohn des Kisch geschehen? Ist auch Saul unter den Propheten?« (1 Sam 10,11 [EÜ])

Sauls Verwandlung wird durch die soziale Anerkennung bestätigt, mit der scheinbar rhetorischen Frage: Wie konnte Saul – dessen Charakter so schwach an Geist und Verstand war, dass er schließlich die göttliche Erwählung einbüßt – dazu kommen, den absurden Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes zu verkörpern, der charakteristisch für prophetische Verzückung ist? Der Schlüssel zum Verständnis von Sauls (kurzfristiger) Verwandlung vom Mann zum Propheten in der biblischen Erzählung, die ich oben anführte, ist der hebräische Ausdruck *zalach* (1 Sam 10,6). Dieser Begriff wird normalerweise dazu verwendet, um im Kontext dieser Erzählung die Übertragung von Geistbesitz zu benennen; das hebräische Wort bedeutet aber »eindringen, den Eingang erzwingen«.

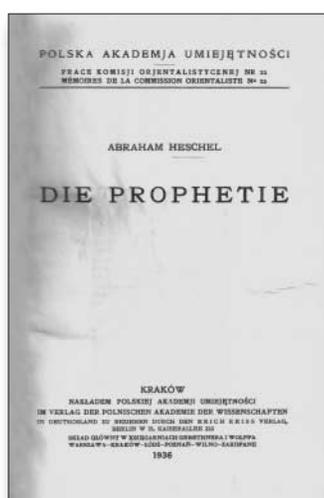
Sauls Charakter hat von sich her eine bestimmte Art. Seine Haltung wird jedoch, von einem göttlichen Geist erfasst und durchdrungen, durch *lev acher* in eine andere verwandelt. Die in der Erzählung gestellte Frage: »Ist auch Saul unter den Propheten?« verweist so auf ein tieferes Problem der gleichsam naturgegebenen Falschheit der Kategorien und Zuschreibungen. Kann sich jemand wirklich verwandeln, oder bleiben Menschen im-

1 Prof. Dr. Jacqueline Vayntrub ist Professorin für die Hebräische Bibel an der Yale Divinity School. – Der Beitrag wurde von Dr. Ulrich Ruh ins Deutsche übersetzt.

2 <https://www.abebooks.com/book-search/title/prophetie/author/heschel-abraham/used> [Zugriff 15.09.2023].

3 Oza, Alex: Dissertation, z.B.

4 Kaplan, Edward K. (2019): Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul, Abridged, p. 44.



»Die Prophetie«, Verlag der polnischen Akademie der Wissenschaften, Erstausgabe von 1936.

mer die, die sie sind? Könnte auch Saul unter den Propheten sein? Das hängt natürlich von der Definition des Propheten ab.

In diesem Aufsatz geht es mir um eine vergleichbare Herausforderung im Blick auf die Bewertung der gelehrten Beschäftigung von Abraham Joshua Heschel mit den hebräischen Propheten.

Heschels viel gerühmtes Werk »Die Propheete« – seine Fassung von 1962 könnte Martin Luther King Jr. in Händen gehabt haben, als er die »Briefe aus einem Gefängnis in Birmingham« schrieb – entstand ursprünglich nicht vor dem Hintergrund der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, sondern in den Anfangstagen von Nazi-Deutschland. Das Werk hieß ursprünglich »Das prophetische Bewusstsein« und war seine Promotionsschrift für einen Dokortitel in Philosophie an der Universität, die zwischen 1929 und 1933 verfasst wurde. Es wurde 1936 von der *Polnischen Akademie der Wissenschaften* unter dem Titel »Die Prophetie« veröffentlicht und ist ein Buch, das nicht mehr gedruckt erhältlich ist und nur für eine hohe Summe erworben werden kann –

ein bekannter Buchladen bietet online Exemplare für 150 und 246,95 Dollar an; ein signiertes Exemplar, das in der Bibliothek des *Jewish Theological Seminary* nur noch als Präsenzexemplar vorliegt, kostet 1.000 Dollar.<sup>2</sup> Auch die veröffentlichte Dissertation wird selten gelesen, was sich schon alleine daran zeigt, dass sie in den großen, zahlreichen wissenschaftlichen und populären Untersuchungen zu Heschels Arbeiten über die Propheten nur selten zitiert wird.<sup>3</sup> Trotzdem wird das Werk weithin als Vorwegnahme von Heschels reiferen philosophischen Positionen betrachtet.<sup>4</sup> Viele große Untersuchungen haben sich dem verschiedenen möglichen Einflüssen auf Heschels spätere Vorstellungen als Theologe gewidmet.<sup>5</sup>

Dieser Aufsatz möchte das Gegenteil davon liefern und Heschels frühestes Werk philologisch untersuchen. Später in seinem Leben hat Heschel selbst die Auffassung vertreten, die während Hitlers Aufstieg in Deutschland verfasste Dissertation habe dazu geführt, dass sein Lebenswerk »eine jüdische Art des Denkens beibehalten« habe.<sup>6</sup>

Aber das Werk wollte nicht nur philosophische Terminologie auf theologische Kategorien anwenden – oder, wie ich aufweisen möchte, es war nicht einmal sein vorrangiges Ziel. Indem ich mich auf das Werk selber beziehe, auf verschiedene Biografien Heschels wie auch auf seine eigenen Dichtungen, die etwa zur gleichen Zeit wie seine Doktorarbeit entstanden sind, werde ich die These entwickeln, dass seine Wahl des Gegenstands (vorexilische Propheten) und seine einzigartige Methode der Interpretation (eine Mischung aus säkularen, historisch-kritischen Grundsätzen und einer an der Gegenwart orientierten Exegese in der chassidischen Tradition)<sup>7</sup> ihn zu einer jüdi-

5 Vgl. Magid, Shaul (2009): The Role of the Secular in Abraham Joshua Heschel's Theology: (Re)Reading Heschel after 9/11, in: *Modern Judaism* 29/1.

6 Kaplan, Edward K. (2019): Abraham Joshua Heschel, p. 54.

7 Vgl. Magid, Shaul (2011): Hasidism: Mystical and Non-Mystical Approaches to Interpreting Scripture: »(Ya'akov Yosef's) Anlie-

gen ist nicht Kohärenz der Schrift, sondern ihre Relevanz für jede Zeit in der Geschichte« und »In den Toldot, und ich würde behaupten allgemein im Chassidismus, dient der Übersetzer des biblischen Textes als eine Brücke – nicht zwischen dem Text als solchem und dem Leser, sondern zwischen dem Text und dem einen, der liest, um zu erfahren, wie er Gott dienen kann.« (pp. 146–147).

schen Alternative zur deutschen Bibelphilologie machten.

Genauso wie König Saul zeitweise die absurden Selbstunterordnung verkörperte, der die göttliche Berufung zum Prophetentum charakterisierte, konnte ein Theologe die eigenständige Hermeneutik des Philologen übernehmen, um alte Praktiken der hebräischen Prophetie wiederzubeleben und ihren Ausschluss von einer kontinuierlichen jüdischen Tradition der moralischen Urteilsbildung zu korrigieren. Heschels Diskurs über die Propheten bot eine alternative jüdische Lektürepraxis der biblischen Texte in einer Zeit enormer Gefahr für jüdisches Leben und jüdische Kultur in Europa, eine moralische Dringlichkeit nicht unähnlich der Art von Krisen, auf die hinzuweisen die hebräischen Propheten berufen waren.

### Heschel als Philologe

Heschels Dissetation über das prophetische Bewusstsein war ein philosophisches Projekt, bevor es zu einem theologischen wurde. Martin Kavka ist der Meinung, die veröffentlichte Dissertation sei ein Text gewesen, »der sich genügend deutlich von ›The Prophets‹ von 1962 unterschied, dass es nicht angeht, die Dissertation als Ursprung des späteren Texts zu betrachten«; Heschels Botschaft des Mitleidens im späteren Text passe nicht wirklich zum früheren Text, in dem als exemplarischer Prophet der erzürnte Pinchas gesehen werde, der »einen Israeliten und eine midianitische Frau mit dem Speer tötet, möglicherweise durch ihre Genitalien hindurch.«<sup>8</sup>

So bietet sich einerseits der Fall eines Heschel vor seinem Exil dar – ein Gelehrter, der sich darum

bemühte, jüdische Geschichte und Würde durch deutsche Philologie zu verteidigen, indem er die vorexilischen Propheten aus einer romantischen biblischen Vergangenheit befreite, an der Juden in keinsten Weise teilhaben. Andererseits gibt es den Heschel nach dem Exil, der das Bild eines selbstkritischen Prophetentums entwirft, das mehr bei Ezechiel oder Jona anzutreffen ist.<sup>9</sup>

Wie Kavka feststellt: »Themen wie Demut und Ironie werden nicht vor den späteren 1960er Jahren in Heschels Veröffentlichungen charakteristisch.«<sup>10</sup> Auch wenn es sich dabei um eine genauere Nachzeichnung der Entwicklung des Denkens von Heschel handelt, ist sein Insistieren darauf, prophetisches Reden ernst zu nehmen, sowohl für die Dissertation wie für die spätere englische Veröffentlichung von zentraler Bedeutung.

Wie unterschied sich Heschels Lesart von denen seiner Zeitgenossen in der *alttestamentlichen Wissenschaft*? Für Susannah Heschel war sich ihr Vater »des Misslingens der Deutschen bewusst, die hebräische Bibel und das Judentum wertzuschätzen; er war gleichzeitig unzufrieden mit der Enge der Methoden jüdischer Gelehrsamkeit ..., die die religiöse und politische Kraft biblischer und rabbinischer Texte nicht würdigen konnten.«<sup>11</sup> Sie erinnert sich daran, wie ihr Vater »den Kopf zu schütteln pflegte, wenn er einen Bibelgelehrten beschrieb, der seinen Schülern beibrachte, bei der Wiederholung ›Tröstet, tröstet mein Volk‹ im Buch Jesaja müsse es sich um einen Schreibfehler handeln und darauf das zweite ›Tröstet‹ wegstrich.«<sup>12</sup>

Die Anekdote ist Zeugnis einer entschiedenen Zurückweisung der fehlenden Sensibilität dieses Bibelgelehrten für die ästhetischen Grundsätze der

8 Kavka, Martin (2018): What Does a Prophet Know?, in: Journal of Religious Ethics 46/1, pp. 181–189: 182. Vgl. Die Prophetie, p. 169.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Heschel, Susannah (2011): Introduction, in: Abraham Joshua Heschel. Essential Writings, New York, p. 22.

12 Ebd.

biblischen Autoren. Mehr noch: Ihre Annahmen darüber, was die Texte bedeuten *sollten*, schlossen das Verständnis dessen aus, was sie bedeuten *könnten*. *Alttestamentliche Wissenschaft* erforschte die Bibel im Rahmen einer eingeführten Religionsgeschichte, deren Zielpunkt sich im christlichen Westen befindet. Im Gegensatz dazu betrachtete Heschel die hebräische Bibel als klassischen *jüdischen* Text, der zu erforschen und zu bewahren war, um so eine jüdische Alternative zu dem oberflächlichen (und überheblichen) Rahmen zu präsentieren, dem die deutschen biblischen Philologen verpflichtet waren, um das Phänomen der prophetischen Erfahrung – und die davon untrennbaren Botschaften ihrer Dichtkunst – wiederzuentdecken, wie sie in den vorexilischen Zusammenstellungen Ausdruck finden. Dadurch erweiterte Heschel nicht nur den Horizont für die Beschäftigung mit den hebräischen Propheten innerhalb der deutschen Bibelwissenschaft, sondern widerstand – was vielleicht wichtiger war – dem Ausschluss jüdischer Lesarten innerhalb der Strukturen des Fachs.

.....  
 Dr. Susannah Heschel,  
 Dartmouth College,  
 Hanover/USA.

<https://faculty.dartmouth.edu/artsandsciences/>



Susannah Heschel merkt an, in dem protestantischen Rahmen der Bibelwissenschaft der deutschen Tradition gelte »nicht das Judentum, sondern das Christentum als der wahre Erbe der prophetischen Tradition . . . , das in der Lehre Jesu, nicht in der der Rabbinen lebendig erhalten wurde.«<sup>13</sup> Das biblische Prophetentum wurde von den jüdischen literarischen Traditionen getrennt und mit der Prägung und Botschaft des christlichen Gottes verbunden; es wurde zu einem wichtigen – und ausdrücklich *nicht-jüdischen* – Ort für theologisch richtige Interpretationen der Bibel. Sie macht sichtbar, wie der »Aufhebungsgestus zur Struktur einer Art Kolonisierung des Judentums gemacht wurde . . . indem man es zur Inanspruchnahme und Ausbeutung für christliche Zwecke zu machen versuchte.«<sup>14</sup>

Die Wiederentdeckung des Altgriechischen, des Lateins und des Hebräischen in der Renaissance geschah in geistiger Offenheit, war vielsprachig und von einem breit angelegten Interesse an einem Vergleich der Kulturen geleitet. Zur Zeit ihrer Etablierung als Fach innerhalb der wissenschaftlichen Theologie im frühen 18. Jahrhundert jedoch war die Philologie »an der Erforschung alter Texte und vor allem alter religiöser Texte orientiert . . . sie blieb in der theologischen Fakultät und fand hauptsächlich für die Interpretation des Alten Testaments Verwendung (das bedeutete, dass sie auf der Erforschung des Hebräischen beruhte).«<sup>15</sup> Während die Erforschung des Hebräischen ein zentraler Bestandteil der Theologie blieb, wurde mit der Etablierung der orientalischen Studien (*Morgenländische Wissenschaft*) als wissenschaftliche Disziplin innerhalb der Philosophi-

<sup>13</sup> »Introduction to the Perennial Classics Edition«, Heschel, Abraham Joshua (1963): *The Prophets*, New York, p. XV.  
<sup>14</sup> Heschel, Susannah (2018): *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton, p. 27.

<sup>15</sup> Ebd. p. 68, 70. Vgl. auch das dort zitierte Werk: Marchand, Suzanne (2010): *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*, New York, pp. 53–102.

schen Fakultät seine Erforschung plötzlich auf zwei voneinander unabhängige Fakultäten aufgeteilt.

Als Heschel seine Dissertation in der Philosophischen Fakultät verfasste, wurde er bei dem Projekt von zwei Gelehrten betreut: Max Dessoir aus der Philosophie und Alfred Bertholet, Alttestamentler aus der Theologischen Fakultät.<sup>16</sup> So überbrückte Heschel durch die Struktur seines individuellen Programms für das Doktorat die Spaltung zwischen den Disziplinen. Das war nicht unbedingt willkommen, wie sich an einer frühen Besprechung der Arbeit zeigte: »*Nous aimerions... une distinction plus nette entre l'exégèse et la philosophie.*«<sup>17</sup>

Heschels Arbeit war genau aus den selben Gründen originell wie angreifbar, weil sie sich weigerte, den inhaltlichen Aspekt des biblischen Textes von seiner Sprache und seinen Ausdrucksmöglichkeiten zu trennen. Aufgrund der Struktur der deutschen Universität, wonach die Beschäftigung mit dem Alten Testament nur Sache der Theologie war, war jüdische Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät nicht vertreten, und so arbeiteten jüdische Gelehrte stattdessen in anderen Bereichen der *Orientalistik*, in der Arabistik, den Traditionen der islamischen Welt sowie eventuell auch an nachbiblischen Texttraditionen. Das Studium des Judentums – *Wissenschaft des Judentums* – war von seinen biblischen Traditionen getrennt. Wie Theodor Dunkelgrün gesagt hat, »die Gelehrten, die sich auf die Beschäftigung mit klassischen jüdischen Texten ohne die hebräische Bibel beschränkten, betrachteten ihre Art der Philologie möglicherweise als eine Form von intellek-

tuellem Aufstand, indem sie den anti-jüdischen deutschen Meistern ihr philologisches Handwerkzeug entwendeten.«<sup>18</sup> Aber die Erlaubnis für Juden, sich mit *Orientalistik* zu beschäftigen, verbunden mit dem Anspruch, dass das Studium des Alten Testaments seine ausschließliche Heimstatt in den Theologischen Fakultäten (evangelisch oder katholisch) behalten müsse, führte zur Kolonisierung der jüdischen Geschichte durch die protestantische Philologie und zur Exilierung von Juden als anerkannten Interpreten der Bibel. Diese Fächerverteilung besteht bis zum heutigen Tag.<sup>19</sup>

Da für Unterrichtszwecke das Alte Testament kein jüdischer Text war, hatten erst recht jüdische Traditionen der Interpretation keinen Platz in einer sauberen philologischen Praxis. Auf jeden Fall führten die evolutionistischen Grundannahmen, die die Beschäftigung mit alten Texten dominierten, dazu, dass man nachbiblisches Judentum als Abfall gegenüber der früheren, »reinen und ursprünglichen« Idee betrachtete. In Suzanne Marchands Formulierung: »Der Historismus führte zur Überzeugung, die frühesten Texte würden am meisten über das ›Wesen‹ jedes Volkes und jeder Glaubensrichtung verraten und die besten Gelehrten wären diejenigen, die Originalsprachen und alte Geschichte am besten verstünden.«<sup>20</sup> Bibelwissenschaftler »waren der Meinung, die Lehren der Propheten seien der Zenit der religiösen Entwicklungen Israels und das Judentum nach den Propheten sei eine Periode des Verfalls und der Degeneration in engstirnigen Nationalismus und Legalismus gewesen.«<sup>21</sup> Besonders die vorexilischen Propheten waren genau der Bereich, den die deutsche Bibelphilologie für ihre eigene Selbsterbauung und für

16 Kaplan, Edward K. (2019): Abraham Joshua Heschel – Mind, Heart, Soul, Abridged, p. 58–59.

17 Rezension von Goosens, Werner (1936): Abraham Heschel. Die Prophetie, in: *Revue néo-scolastique de philosophie* 52, p. 551–552.

18 Dunkelgrün, Theodor (2020): *The Philology of Judaism. Zacharias Frankel, The Septuagint, and the Jewish Study of*

*Greek in the Nineteenth Century*, in: Conybeare, Catherine & Goldhill, Simon [Hg.]: *Classical Philology and Theology: Entanglement, Disavowal, and the Godlike Scholar*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63–85: p. 66.

19 Heschel, Susannah (2018): *The Aryan Jesus*, p. 71.

20 Zitiert in Ebd.

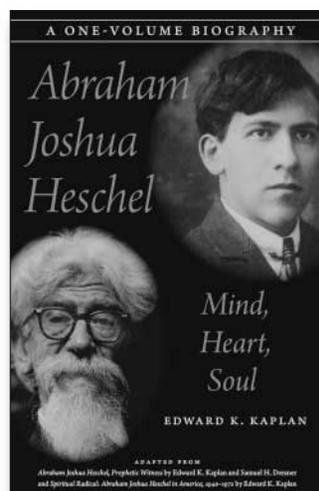
21 »Introduction to the Perennial Classics Edition«, Heschel, Abraham Joshua (1963): *The Prophets*, New York, p. XV.

den Ausschluss der jüdischen Religion und ihres ästhetischen Kanons kolonisierte.<sup>22</sup>

Vor dem Hintergrund dieses intellektuellen Rahmens und dieser Abgrenzungen zwischen den Fächern bot Heschel seine eigene Interpretation der hebräischen Propheten. Susannah Heschel stellt fest: »Den Gelehrten fehlten nach Meinung meines Vaters die angemessenen begrifflichen Werkzeuge zum Verständnis der prophetischen Erfahrung ... Die Propheten werden nicht in Gott aufgesogen, indem sie ihre eigene Persönlichkeit einbüßen, sondern haben durch ihre eigene scharf umrissene Sympathie am göttlichen Pathos Anteil.«<sup>23</sup> Er setzte der kolonisierenden und verdrängenden Praxis des Lesens der *alttestamentlichen Wissenschaft* eine jüdische Perspektive entgegen, die durch eine lebenslange Beschäftigung mit dem chassidischen Denken genauso angeschärft war wie durch das Eintauchen in das säkulare, wissenschaftsorientierte Studium jüdischer Texte.<sup>24</sup>

### Heschel über die hebräischen Propheten

In seiner Heschel-Biografie schreibt Edward Kaplan: »Bei seiner Entwicklung zum deutschsprechenden Wissenschaftler behielt Heschel seine tief verwurzelte chassidische Identität bei.«<sup>25</sup> Kaplan belegt das dadurch, dass sich Heschel neben seiner Arbeit als Gelehrter der Dichtkunst (auf Jiddisch) gewidmet habe: »Die Dichtkunst erweckte in ihm sein übersensibles moralisches Bewusstsein und seine stabile, eigenständige Beziehung zu Gott.«<sup>26</sup> Tatsächlich deuten eine Reihe von Gedichten Heschels Themen an, die in seinem gelehrten Werk weitergeführt werden. Unter Berufung auf die Bedeutung der jiddischen Dichtungen He-



Heschel-Biografie von Edward K. Kaplan, Jewish Publication Society, 2009.

schels, die zur gleichen Zeit entstanden wie seine ersten wissenschaftlichen Veröffentlichungen, bemerkt Jeffrey Sandler: »Heschels Lebensweg nahm nicht eine einfache, direkte Route von Ost nach West ... Er bewegte sich vielmehr auf der geographischen und kulturellen Trennlinie zwischen Ostjuden und Westjuden ... gespeist sowohl durch die moderne städtische Kultur wie das provinziell chassidische Erbe seiner Vorfahren.«<sup>27</sup>

Sein Gedicht »Got geyt mir nokh umetum« (»Gott folgt mit überall«) war eines von vier, die in der Dezemberausgabe 1929 von »Zukunft« veröffentlicht wurden; es entwirft eine erstaunlich andere Spielart der Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott als traditionelle Interpretationen des Prophetischen. Susannah Heschel schreibt über die eigenständigen Züge ihres Vaters: »Der Prophet ist weder ein Botschafter, ein Orakel, ein Seher oder ein Ekstatiker, sondern ein Zeuge für das göttliche Pathos, einer, der Zeugnis von Gottes Sorge um die Menschen ablegt.«<sup>28</sup> Für Heschel war Erfahrung *eine reale Gegenstandswirklichkeit* für den prophetischen Sprecher, und seine eigenständige Interpretation verlangte, diese

22 Vgl. auch: Heschel, Susannah (2005): *Theology as a Vision for Colonialism: From Supersessionism to Dejudaization in German Protestantism*, in: Klotz, Marcia et al. (ed.): *Germany's Colonial Pasts: An Anthology in Memory of Susanne Zantop*, Lincoln 151f.

23 Ebd., p. XVI.

24 Ebd., p. XVII; vgl. auch Kaplan, Edward K. (2019): *Abraham Joshua Heschel*, p. 3–47.

25 Ebd., p. 44.

26 Ebd.

27 Sandler, Jeffrey (1993): *Heschel and Yiddish: A Struggle with Signification*, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2, p. 245–299: 258.

28 »Introduction to the Perennial Classics Edition«, *The Prophets*, p. XVIII.

Erfahrung müsse von Lesern als solche ernst genommen und nicht pathologisiert oder psychologisiert werden.<sup>29</sup> Wie Heschel anmerkt, seien die Sprecher darum bemüht, ihre Prophetien als Inspirationen (»Eingebungen«), nicht als »Erfindungen« zu verstehen, deren Quelle als auf ihrem eigenen Anspruch der Kommunikation Gottes mit ihnen zu verorten sei – »nicht eigenes Werk, sondern göttliche Wirkung dem Volke zu verkünden.«<sup>30</sup> Die Tatsache, dass Heschels Analyse mit Sprache und Pragmatik der Sprechakte selber beginnt, platziert seine Untersuchung schon auf der philologischen Ebene der Interpretation. Seine Dichtungen vertiefen die gleichen Vorstellungen nochmals auf einer anderen diskursiven Ebene.

Sowohl in »Got geyt mir nokh umetum« (»Gott folgt mir überall«) wie in »Die Propheten« ist die Gottheit nicht hoheitsvoll und jenseits des tödlichen Streits zu verorten, sondern vielmehr im verbissenen Kampf der Menschen selbst in den alltäglichsten Bereichen:

*»Gott folgt mir in Trams, in Cafés –  
Oh, nur mit den Rücken meiner Schüler  
vermag ich zu sehen  
Wie Geheimnisse zum Vorschein kommen,  
wie sich Visionen entfalten!«<sup>31</sup>*

Für Heschel ist es nicht einmal möglich, bei einer Kaffeepause Gottes Bemühen um die Menschen zu entkommen. Kaplan schreibt über Heschels letztes Gedicht im Zyklus »Ikh un Du« (»Ich und du«), wie diese Perspektive der Beziehungen zwischen Mensch und Gott direkt derjenigen Bubers widerspricht: »Während Buber den »Dialog« zwischen einem menschlichen »Ich« und einem göttlichen »Du« als existentielles Heilmittel

gegen die Entfremdung verstand, die auf den Ersten Welt- krieg folgte, weil es den menschlichen Bemühungen um Kommunikation den Vorrang einräumte, betonte Heschel den Vorrang für das göttliche »Ich« und bestand darauf, dass die Person auf Gottes Initiative *antwortet*.«<sup>32</sup> Heschel entwickelte die-se Perspektive durch seine genaue Lektüre der prophetischen Texte. Er schreibt über die ersten Verse beim Propheten Amos (»Der Herr brüllt vom Zion her, aus Jerusalem lässt er seine Stimme erschallen.«):

*»Diese Worte sind für uns fremd und unerklärlich. Die meisten von uns, denen die Welt am Herzen liegt, betrauern Gottes schreckliches Schweigen, während Amos von Gottes mächtiger Stimme erschlagen scheint. Er hörte kein Wispern... sondern eine Stimme wie die eines Löwen, die Hirt und Herde in Panik versetzt.«<sup>33</sup>*

Nach Heschels Lesart zeigt die biblische Prophetie keinen schweigenden Gott, der auf die Bitten der Sterblichen wartet. Seiner Interpretation nach verhält es sich tatsächlich umgekehrt: Gott schlägt ständig Alarm, die Frage ist nur, ob wir ihn hören oder nicht. In der Linie seines Denkansatzes ist die Sprechart und Sprache Gottes für Menschen absurd und unverständlich, also ist prophetisches Reden im allgemeinen Verständnis »falsch«. Es ist die Art der Rede, die ästhetisch wie thematisch gesehen, solche Sprecher gesellschaftlich wortlos macht: Ein Zeichen hoch zu halten, das erklärt, »Das Ende der Welt ist nahe«, ist ein Beispiel für eine solche Absurdität, die in einem normalen Sinn unverständlich ist. Aber ein moralischer Notfall macht eine solchermaßen absurde und unverständ-

<sup>29</sup> Heschel, Abraham Joshua (1936): Die Prophetie, Warschau, S. 5.

<sup>30</sup> Ebd., S. 7.

<sup>31</sup> Heschel, Abraham Joshua (2011): Essential Writings (ed. Susannah Heschel), 93 Gedichte in der Übersetzung von Jeffrey Sandler.

<sup>32</sup> Kaplan, Edward K. (2019): Abraham Joshua Heschel, p. 45. Vgl. auch: Kaplan, Edward K. (1994): Sacred versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber, in: Modern Judaism, 14/3, pp. 213–231.

<sup>33</sup> Heschel, Abraham Joshua (1963): The Prophets, New York, p. 35.

liche Redeweise gerade verständlich, in einem bestimmten Sinn »wahr«. Heschel formuliert in der englischen Veröffentlichung: »Wenn wir Wahrheit als die Übereinstimmung von Aussagen und Fakten definieren, könnten wir dem Propheten vorwerfen, ungenau, unangemessen oder sogar absurd zu sein; wenn wir Wahrheit als im Geist reflektierte Wirklichkeit definieren, erkennen wir die prophetische Wahrheit als Wirklichkeit im Geist Gottes, als die Welt *sub specue dei*.«<sup>34</sup> Daraus ergibt sich, dass Prophetie in einer göttlichen Perspektive Wahrheit ist, die sich von der menschlichen Perspektive unterscheidet.<sup>35</sup> Die menschliche Sichtweise ist unausweichlich begrenzt. In Heschels Worten: »Die Fähigkeit des Verstandes erfasst nur ein Fragment der Gesellschaft, wenige Augenblicke in der Geschichte; er blickt auf das, was geschehen ist und kann sich nicht vorstellen, was geschehen hätte können.«<sup>36</sup> Der »Ich«-Gesichtspunkt, der in biblischer Dichtkunst allgegenwärtig ist, wird so für die prophetische Rede bestimmend.

Die sprechende Stimme – der »Ich«-Gesichtspunkt – ist mit einem Bestand an Erfahrung verbunden. In diesem Sinn spricht diese Stimme eine besondere »Wahrheit« aus, wie es Mutlu Konuk Blasing für die Dichtkunst allgemeiner formuliert: »In der Form eines Gedichts wird der präskriptive Charakter der Sprache als solcher hörbar, und die ›Stimme‹ – eine individualisierende emotionale Prägung und ein Rhythmus, der Stimmklang eines Sprechers – wird in und als seine Art der Unterwerfung unter die Zwänge eines präskriptiven Codes.«<sup>37</sup> Das lässt quer durch die poetische Tradition der Bibel und ihre starke Betonung einer Stimme in der ersten Person beobachten.<sup>38</sup>

Obwohl Heschel Dichter war – oder vielleicht aus diesem Grund – bestand er darauf, dass das prophetische Sprechen außerhalb des Raums der Dichtkunst liege. Der Prophet vermittelt – in einem bestimmten Sinn übersetzt er – göttliches Reden durch seine eigene subjektive Erfahrung.

Aber prophetische Wahrheit kommt aus der Stimme Gottes – in der religiösen Vorstellung und gemäß der Pragmatik der prophetischen Rede. Die göttliche Stimme ist anders als das begrenzte Ziel des menschlichen Verständnisses mit einem mitleidenden, durchdringenden und eine Zeit lang entfesselten Körper der Erfahrung verbunden.

Heschel schreibt beispielsweise angesichts des beunruhigenden Rückgriffs von Hosea auf Verrat, zerstörerische Eifersucht und Missbrauch, die menschliche Fähigkeit zur Sympathie sei begrenzt: »Man muss die Erfahrungen oder vergleichbare Erfahrungen teilen, um die emotionalen Reaktionen darauf nachvollziehen zu können ... Zu diesem Zweck wurde die ganze Erzählung im persönlichen Leben des Propheten wiederholt und die Vielfalt des göttlichen Pathos in der Privatheit seines eigenen Schicksals erfahren und geteilt.« Oder, wie er an anderer Stelle in »The Prophets« formuliert: »In den Grenzen des menschlichen Geistes ist Relativität wahr und segensreich.«<sup>39</sup>

Was ist also die Rolle des Propheten? Für Heschel ist der Prophet kein leeres Gefäß, das nur als Botschafter Gottes dient, sondern eine ›radikal verwandelte‹ Person. »... Die Weite und der Ernst der Gewalt, die dem Propheten auferlegt wird, scheint die normalen Grenzen des menschlichen Bewusstseins zu durchbrechen.«<sup>40</sup> Hier verweist

34 Ebd., p. 18.

35 Zelizer, Julian E. (2021): Abraham Joshua Heschel: A Life of Radical Amazement, New Haven, p. 30.

36 Ebd., p. 17.

37 Blasing, Konuk (2009): Lyric Poetry: The Pain and Pleasure of Words. Princeton, p. 5.

38 Dobbs-Allsopp, F. W. (2015): On Biblical Poetry, Oxford, p. 323.

39 Ebd., p. 17.

40 The Prophets, p. 26.

Heschel auf Ezechiels Visionen, ein geeignetes Beispiel eines Propheten, dessen ganzes Wesen vom göttlichen Pathos durchdrungen wurde, der körperlichen Einschränkungen unterworfen und sogar im Prozess seiner Verwandlung stumm gemacht wurde.<sup>41</sup> Wie Heschel durch die prophetischen Schriften hindurch zeigt, ist der Prophet deshalb mehr als ein Botschafter; er ist »ein Zeuge, und seine Worte sind ein Zeugnis für (Gottes) Kraft und Gericht, für (Gottes) Gerechtigkeit und Erbarmen.«<sup>42</sup> Der Prophet betrachtet die Welt und ihre Geschehnisse aus einer Perspektive, die unendlich weiter reicht als seine menschliche, und wenn er sie einmal eingenommen hat, drängt es ihn, zu sprechen. Mit anderen Worten: Gerechtigkeit geschieht nur, wenn wir Ungerechtigkeit erfahren; nur dann wird es notwendig, das auszusprechen. Vom Standpunkt Gottes aus gibt es immer einen Notfall, immer Ungerechtigkeit, Enttäuschung und Scheitern. Der Prophet erwirbt diese göttliche Perspektive und verwandelt sie, indem er gleichzeitig ihre eigene verkörperte, menschliche Erfahrung beibehält.

Heschel, der diese Vorstellungen während des Aufstiegs der Macht der Nationalsozialisten und in Konfrontation mit den nationalsozialistischen Rechtfertigungen des »Ausnahmestandes« entwickelte, war vielleicht besonders geeignet, diese Hermeneutik des prophetischen Redens sichtbar zu machen. Inmitten einer auf die Gegenwart bezogenen Praxis der Lektüre und einer moralischen Notsituation für den ganzen Staat beobachtete er, wie eine sonst absurde göttliche Perspektive verstehbar und dringend werden konnte.

Dennoch sollte man nicht vergessen, dass der historische Kontext von Heschels Werk nicht das

einzigste Element darstellte, das seine Ideen prägte. Mayer Gruber verweist in einem Artikel, in dem er Heschels Verständnis der Propheten – vor allem den Optimismus, den Propheten selbst im Fall der göttlichen Verurteilung noch aufrecht erhielten – mit dem des amerikanischen jüdischen Theologen Mordecai Kaplan ein Jahrzehnt vor der Veröffentlichung der Dissertation verglich, genau auf diesen Punkt. Für Gruber leitet sich Kaplans Theorie der biblischen Prophetie aus dem Geist von Kaplans Zeit ab: »In den 1920er Jahren hatte man akzeptiert, dass vieles von dem, was Menschen über sich selbst und ihre Erfahrungen sagen, als Produkt ihrer Einbildung wegeklärt werden kann.«<sup>43</sup>

Kaplans Lesart beanspruchte, so Gruber, neu zu sein, war aber tatsächlich tief in einer enggeführten historistischen Perspektive verwurzelt.<sup>44</sup> Gruber schreibt: »Zwei Jahre später würde Mordecai M. Kaplan die Erzählung des Jesaja über Gottes Zorn und Verzweiflung in eine Fiktion der prophetischen Einbildungskraft umdeuten.«<sup>45</sup> Kaplans Methode scheint die alten Texte ins rechte Licht zu rücken und sogar abzuschwächen; er will die historische »Wahrheit« ihrer Botschaft ausfindig machen, indem er den geschwätzigsten Unsinn der Propheten von ihr ablöste. Heschel dagegen bevorzugt eine kritische Empathie. Schon frühen Rezensionen der Dissertation fiel diese Dimension von Heschels Untersuchung auf (manche lehnten sie dabei voll und ganz ab).<sup>46</sup> Gruber kommt beinahe 70 Jahre später zu dem Schluss: »Heschel entdeckte und lehrte die radikal neue Idee, man solle den Propheten in dem, was er/sie über seine Erfahrung berichtet, ernst nehmen«; allgemeiner formuliert: Eine solche Achtung gegenüber den alten Texten gehört zu ihrem Wert auf Gehör

41 Ebd. | 42 Ebd.

43 Gruber, Mayer I. (2004): Mordecai M. Kaplan and Abraham Joshua Heschel on Biblical Prophecy, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 116, pp. 602–609: 604.

44 Ebd., p. 605.

45 Ebd., p. 608.

46 »L'attitude du prophète à l'égard de l'inspiration et de révélation, c'est la »sympathie«. L'inspiration est essentiellement orientée vers l'homme: sa structure est »anthropotropique«:

Goosens, Werner (1936): Abraham Heschel, pp. 551–552.

»Der Autor versteht sein Problem als das der Beschreibung des Wesens der prophetischen Predigt, nicht der Diskussion über seine Wahrheit. Das ist ausgezeichnet, nur dass er sie unmittelbar in einer unkritischen Annahme der prophetische Sprache als gültigen und belastbaren Bericht über die »Erfahrung« der Propheten interpretiert.« Vgl. Rezension von Irwin, W.A. (1940), in: Journal of Religion 20/1, p. 102.

47 Gruber, Mayer I. (2004): Mordecai M. Kaplan, p. 609.

48 Kaplan, Edward K. (2019): Abraham Joshua Heschel, p. 67.

in der Gegenwart und darf nicht »aus unserer Wirklichkeit heraus exegetisiert werden.«<sup>47</sup> Wie kam Heschel auf diese »radikal neue Idee«?

### Heschels philologischer Gegenwartsbezug

Heute könnten wir uns alle darauf verständigen, dass es keine Lektürepraxis gibt, die nicht von den eigenen subjektiven Positionen geprägt wäre. Studium und Bewahrung klassischer Texte werden genauso wie auch die Herausbildung und Bekräftigung kanonischer Texte von unausgesprochenen Annahmen und kulturellen Normen geleitet.

Trotz ihrer selbst beanspruchten Neutralität bei der Interpretation wurde die philologische Praxis im Deutschland des frühen 20. Jahrhunderts von spezifischen historisch-kritischen Methoden beherrscht, von ihren evolutionistischen Grundannahmen und natürlich der damit verbundenen gesellschaftlichen Hierarchie in der deutschen Wissenschaftslandschaft.

Nach dieser engen Definition befanden sich Heschels Methoden und spezifische Interessen jenseits der Philologie, wie man sie zu praktizieren erwartete. Die Herausforderungen, denen er sich bei der Veröffentlichung seiner Dissertation gegenüber sah, bestätigen diese Tatsache. Das *Komitee für orientalische Studien der Polnischen Akademie* – es war Heschels letzte Chance für eine Veröffentlichung und Verbreitung der Dissertation, um den Doktorgrad erlangen zu können – missverstand sein Projekt als eine »hauptsächlich psychologisch-philosophische Arbeit.«<sup>48</sup> Seine Rezeption als solche bedeutete ein »schwerwiegendes Missverständnis seiner Methode.«<sup>49</sup> Erste Bespre-

chungen kritisierten nicht nur seine interdisziplinäre Vorgehensweise, sondern vermochten auch nicht anzuerkennen, dass sein Fokus auf den vor-exilischen Propheten dem Wunsch entsprang, sich ihrer Kolonisierung durch eine christliche Bibelinterpretation zu widersetzen, indem man ihm vorwarf, eine Theorie auf einer unvollständigen Quellenbasis aufzubauen.<sup>50</sup> Heschels traditionelle jüdische Erziehung, sein Kontakt mit säkularer jüdischer Wissenschaft und auch die allgemeine Kreativität der späten Weimarer Jahre waren es, die seine eigene Praxis des Lesens geprägt hatten.

Seine Art der Philologie, des genauen Lesens der Texte in ihren historischen Kontexten, und seine Achtsamkeit für sie als klassisch jüdische Texte waren von einem Gegenwartsbezug geprägt, der möglicherweise seinem chassidischen Hintergrund entstammte. Im Denksystem des Kotzker Rebbes galt: »Die Probleme des Lebens sind nur zu lösen, wenn der Mensch zu einer Synthese von Demut und kritischen Urteilsvermögen findet, angeleitet durch das Gesetz der Torah und der Beachtung von Ausgewogenheit und Gerechtigkeit.«<sup>51</sup> Mit anderen Worten: Die Worte der Propheten sind gleichzeitig Worte der menschlichen Einsicht und Intelligenz (Beachtung von Ausgewogenheit und Gerechtigkeit) und Ausdruck göttlichen Willens.

Eine vergleichbare Art von Gegenwartsbezug in Heschels Annäherung an den Text verband sich mit der Ablehnung der Deutungen der prophetischen Literatur, wie sie in der deutschen Wissenschaft jener Zeit dominierend waren. Susannah Heschel formuliert das so: »In den gesamten Veröffentlichungen der europäischen Bibelwissenschaft bis nach dem Zweiten Weltkrieg findet sich

49 Ebd., p. 67.

50 Rezension aus dem Jahr 1937 zu: A. Heschel, *Die Prophetie*, in: *Revue des études juives* 2/02, p. 124–125: »La-dessus, l'auteur fonde des considerations qui sortent des cadres de l'exegese, et meine de la théologie biblique. C'est une raison de plus pour déplorer qu'une interpretation destinée de M. H. a renouveler non seulement la compréhension des prophetes, mais aussi route la théologie juive de notre temps, ne s'appuie que sur une partie des sources. En effet, de deux choses l'une: ou bien M. H. nous livre sa propre pensée, nour-

rie de la méditation. Toute personelle, de quelques prophètes; dans ce cas, nous n'avons qu'à nous incliner, en avouant sans rougir que nous ne comprenons ou ne goutons guere sa philosophie; ou bien on pretend donner une explication du prophetisme, et dans ce cas aucune méthode phénoménologique ne le dispense de prendre en considération tous les textes accessibles relatifs au sujet qu'il désire traiter.«

51 Fox, Joseph (1988): *Rabbi Menachem Mendel of Kotzk. A Biographical Study of the Chasidic Master*, New York, p. 106.

kaum eine Erwähnung der von den Propheten vorgebrachten Sozialkritik. Unter dem Einfluss der religionsgeschichtlichen Schule, die sich in Deutschland im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts herausbildete, griffen Bibelwissenschaftler auf eine alte Tradition der Deutung der Prophetie als ›ekstatisch‹ zurück. Diese Betrachtungsweise verminderte die Bedeutung der aktualitätsbezogenen Prophetensprüche, indem sie den Propheten als jemanden verstand, der in einer Art von Trance spricht. Das implizierte eine so weitgehende Fixierung des Propheten auf die Erfahrung, dass sie nicht voll und ganz verstehen konnten, was er oder sie sagen wollten.«<sup>52</sup>

Mit anderen Worten: Die vorherrschende Sicht nahm an, die Bibel sei *a priori* ohne wissenschaftliche Lektüre unverständlich, die ihre verschiedenen Formen von Textverderbnis entdecken und korrigieren konnte (und musste). Aber Heschels Ablehnung vorherrschender Theorien über die prophetische Literatur ging über eine Absage an seine Zeitgenossen hinaus. Er betrachtete die gesamte Entstehung der biblischen Philologie als christliches Vorhaben, das seine ästhetische (und philologische) Wertschätzung der hebräischen Texte spät und ohne Beachtung der parallelen und weitgehend davon getrennten Entwicklung der jüdischen Hermeneutik vornahm:

»Man war im Mittelalter ... bagatellierte das Theoretisieren über die Schönheit des Textes ... In der jüdischen Tradition war allerdings das Festhalten am einfachen Wortsinn ein Reservat. Mit der Erneuerung der hebräischen Wortkunst und der Entstehung der sprachwissenschaftlichen Studien setzte auch das bewusste Verständnis für die profanen Elemente der Schrift ein, die sonst ausschliess-

lich als sakrales Buch galt. Die Philologen legten es auf die Erforschung des massoretischen Textes an, und die Dichter lauschten dem biblischen Stil mannigfache Kunstmittel ab. Im Christentum fand diese Säkularisierung der Exegese erst viel später statt.«<sup>53</sup>

So entwickelte nach Heschels Auffassung die protestantische Tradition der Bibelwissenschaft erst eine humanistische Bewertung der biblischen Literatur, nachdem die jüdische Tradition diese Art der Interpretation praktiziert hatte. Genauer gesagt war die jüdische Tradition von Philologie untrennbar mit ihrer ununterbrochenen Tradition der Wortkunst verbunden. Heschel erinnert seine Leserschaft daran, dass die Verbindung von Prophetie und Poesie – eine Vorstellung, die in der protestantischen Bibelwissenschaft direkt zu psychoanalytischen Fragen nach der prophetischen Erfahrung führte – schon bei mittelalterlichen jüdischen Philosophendichtern aus islamischen Ländern anzutreffen war: »Von Saadia rührt der Satz her, der sich auch in der Poetik des Moses ibn Esra findet: ›Ein Dichter heisst hebräisch Prophet.« Das implizierte, dass in der jüdischen intellektuellen Tradition schon lange zuvor vergleichbare Vorstellungen ausgearbeitet worden waren und dass andere, nämlich jüdische Interpretationspfade – in der deutschen Bibelphilologie durch die Disziplingrenzen der *alttestamentlichen Wissenschaft* unzugänglich gemacht – andere Antworten als jene von Heschels christlichen Zeitgenossen anboten.

Heschel stellte in den Mittelpunkt die »prophetische Kritik sozialer Ungerechtigkeit, ohne die ihrer Leidenschaft zugrunde liegende religiöse Erfahrung zu vernachlässigen ... Seine zentrale Kategorie der göttlichen Leidenschaft war aus dem

52 Heschel, Susannah (1998): Theological Affinities in the Writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King Jr., in: Conservative Judaism, Vol. 50, no. 2–3, pp. 126–143: 133.

53 Heschel, Abraham Joshua (1936): Die Prophetie, S. 40–41.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 36.

chassidischen Denken abgeleitet und stellte seine modernisierte Version des traditionellen kabbalistischen Begriffs *zoreh gavoha*, des göttlichen Müsens, dar.«<sup>54</sup> Genauer gesagt war es der allgemeinere Auftrag Heschels, der nicht nur aus seinen Schriften klar hervorging, sondern möglicherweise vor allem aus seiner Rolle als Erzieher und besonders als Direktor der *Mittelstelle für jüdische Erwachsenenbildung* in Frankfurt, »Juden, auch in ihren besonders säkularen und radikalen Ausprägungen, über das zu belehren, was der Bibeltext bedeutete.«<sup>55</sup> Er war nicht nur aus Gründen der Rekonstruktion einer Religionsgeschichte bedeutungsvoll, sondern für etwas, was sich mehr im Gleichklang mit seinem chassidischen Hintergrund befand: dem Verständnis für die Verbindung des Menschen zu Gott und seine Verantwortung ihm gegenüber.

Der Prophet antwortet auf die Initiative Gottes, weil in der prophetischen Projektion die Stimme des Göttlichen im Sprecher wohnt, was die Botenformel deutlich macht, die das prophetische Sprechen rhetorisch strukturiert: Der Bote übernimmt die Stimme des Sprechenden und ist in der Gefühlswelt des Sprechenden (Gottes) beheimatet, indem er seine Stimme übernimmt.

Noch stärker als die Absicht von Heschels »The Prophets« geht Ezechiel über die alte nahöstliche Botschaft-Bote-Formel hinaus, wo er das andere und für Heschels Anliegen vielleicht geeignetere Bild des Geistbesitzes in der Religion Mesopotamiens übernimmt, wonach der Prophet durch den Geist Gottes in Besitz genommen (und unterdrückt) wird. An anderer Stelle formuliert Heschel: »Wir leiden nicht symbolisch, wir leiden buchstäblich, wahrhaft, tiefgehend. Symbolische Hilfsmittel sind Quack-

salberei. Der Wille Gottes ist entweder real oder Täuschung.«<sup>56</sup> Kaplan schreibt: »Strukturell gesehen erläuterte Heschel als Phänomenologe seine Überzeugung, dass Gott das Subjekt göttlicher Sorge ist, während Menschen deren Objekte sind.«<sup>57</sup>

Durch eine genaue Lektüre der prophetischen Literatur zeigt Heschel, wie die Erfahrung der Prophetie zum Laboratorium dafür wird, wie sich Menschen durch eine Begegnung mit Gott verändern. Gott wird durch seine Erfahrung moralischer Notwendigkeiten jenseits der Begrenzungen menschlicher Fähigkeiten zum Modell für menschliches Empfinden und Mitempfinden. Wie er in »Ikh un Du« formuliert:

*»Botschaften gehen von deinem Herzen  
zu meinem... / Sie tauschen mein Leid mit  
Deinem aus und mischen sich mit ihm... /  
Bin ich nicht – Du / Bist du nicht – Ich?«*

In Heschels Lesart der hebräischen Propheten wird die Hierarchie der göttlichen und menschlichen Rede umgestürzt. Die Propheten sind nicht bloß Instrumente für göttliche Botschaften, sondern Menschen, deren Erfahrungen ebenfalls zählen. Für Heschel lässt sich das eine nicht ohne das andere verstehen. Bei seiner Untersuchung des Säkularen in Heschels Denken – »In einer Welt, in der Gott nicht die Lösung, sondern gerade das Problem ist« – fragt Shaul Magid: »Können wir sagen, dass für Heschel nicht nur die hebräischen Propheten Gefäße für das Wort Gottes sind, sondern auch Humanisten (vielleicht sogar säkulare Humanisten der radikalen Spielart), die für einen rein menschlichen Bereich dort plädieren, wo die Gesellschaft ihre ethischen Maßstäbe aushandeln kann und muss?«<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Heschel, Abraham Joshua (1953): *Toward an Understanding of Halacha*, Central Conference of American Rabbis, pp. 386–387: Vgl. Kaplan, Edward K. (2019): *Abraham Joshua Heschel*, p. 51.

<sup>57</sup> Kaplan, Edward K. (2019): *Abraham Joshua Heschel*, p. 52.

<sup>58</sup> Magid, Shaul (2009): *The Role of the Secular*, p. 146.