

4 Jüdische Stimmen zur (Un-)Möglichkeit eines theologischen Dialogs

Wenn wir, wie im ersten Kapitel geschehen, von christlicher Seite für die Möglichkeit eines theologischen Dialogs eintreten und dem Dialog theologische Dignität zusprechen, ist das wiederum nur innerhalb des Dialoggeschehens, der Performance des Dialogs bestimmbar und damit nur im Modus des Sich Einlassens auf jüdische Sichtweisen auf die Frage nach der Theologizität des Dialogs. Die Pluralität des Judentums sowie ein jüdisches Verständnis von Theologie, das nicht ohne Weiteres kompatibel mit einem christlichen Theologieverständnis ist, verwehren eine einfache Antwort. Eine lehramtliche Perspektive, wie wir sie aus der katholischen Kirche kennen, ist nicht definiert.¹ Das zeigt ein strittiges Moment des Dialogs und seine performative Form, die immer auch von Machtfragen durchdrungen ist. Autorität ist für das Judentum anders besetzt als in der katholischen Kirche: Sie definiert sich weniger über einen Instanzenbezug als vielmehr über einen Autoritätsbezug, über Traditionslinien bedeutsam gewordener Lehrer. Das orthodoxe Judentum ist darüber hinaus an die Halacha als Religionsgesetz gebunden.

Mit Verweis auf die Halacha wird beispielsweise im jüngsten Dialogdokument BJR (2017) von jüdisch-orthodoxer Seite ein theologischer Dialog mit dem Christentum ausgeschlossen.² Im reformierten Judentum wird die Verbindlichkeit der Halacha je eigens bestimmt.

Im folgenden Kapitel wird deshalb eine Annäherung an ein jüdisches Verständnis eines theologischen Dialogs mit dem Christentum über die Darstellung zweier jüdischer Autoritäten des 20. Jahrhunderts versucht: Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik und Rabbiner Abraham Joshua Heschel verfassten Mitte der 1960er Jahre Schlüsseltexte zum jüdisch-christlichen Dialog, die bis heute regulativ und produktiv zugleich auf den Dialogprozess wirken. Die Frage nach der Theologizität haben beide Texte implizit im Blick.

1 »Christliche Beobachter, die eine autoritative jüdische Sicht auf das Christentum suchen, sind vielleicht von der Vielfalt jüdischer Stimmen verwirrt. Im Judentum gibt es keine zentrale Autorität, die mit der römisch-katholischen Kirche vergleichbar wäre. Es gibt weder eine Hierarchie noch eine religiöse Einheit.« Nachama, Andreas/Homolka, Walter: Von der Verachtung zur Kooperation? In: HK 4 (2021), 46–50, 50.

2 Vgl. BJR 11. Vgl. Kapitel 6.2.3.

Ihre theologischen Argumentationen bilden modellhaft das Spektrum jüdischer Positionen ab. Die Vielfalt jüdischer Stimmen kann dadurch selbstverständlich nur unzureichend wiedergegeben werden.³ Angestrebt ist aber wenigstens eine alteritätssensible Darstellung in dialogischem Modus. Die hier vorgelegte katholische Lesart derselben muss selbst wiederum in den Dialog eingespielt werden und ist deshalb stets mit der Einladung an Jüd*innen verbunden, diese konstruktiv und kritisch gegenzulesen.

Das Ringen Soloveitchiks und Heschels um einen theologischen Dialog ist nicht auf demselben Problemniveau wie Notger Slenczka und seine Bestreitung des theologischen Rangs des Alten Testaments zu verhandeln. Darauf hinzuweisen, verleiht einer Sensibilität Ausdruck, die in Dialogprozessen und insbesondere im jüdisch-christlichen Dialog gefordert ist. Slenczka ist eine Einzelstimme im christlich-theologischen Diskurs über Judentum und Altes Testament. Seine Thesen wurden im deutschsprachigen Raum zwar ausführlich diskutiert und einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Noch immer wird Notger Slenczka, wenn auch zu Unrecht, als Beispiel für einen nicht überwundenen Antijudaismus innerhalb der Theologie zitiert. Doch seine Position bildet in keiner Weise eine offizielle Lehrmeinung der (in diesem Falle evangelischen) Kirche ab. Ganz anders ist das im Fall Soloveitchiks und Heschels. Wie die Rezeptionsgeschichte zeigt, nimmt Joseph Soloveitchik mit *Confrontation* v.a. für das US-amerikanische orthodoxe Judentum eine quasi-lehramtliche Stellung ein (Kapitel 4.1.2.1) und Abraham Heschel ist eine religiöse Autorität, auf die sich über Denominationen des Reformjudentums übergreifend bezogen wird. Mit Grözinger:

»Heschel als Theologe des *Conservative Judaism* steht mit seiner Beschreibung des Judentums zwischen den extremen Positionen von Reform und Orthodoxie. Weder lehnt er die Halacha im Sinne der Reformer ab, die sich in ihrer Definition des Judentums ganz auf den Glauben konzentrieren, noch beschränkt er sich auf die Halacha wie die streng Orthodoxen. Vielmehr versucht er, ganz im Duktus der altrabbinischen Weise vor der Spaltung in Reform und Orthodoxie, *Glauben* und *Halacha* zu verbinden und sie beide als unverzichtbare Teile des Judentums zu betrachten.«⁴

- 3 Exemplarisch für die Vielstimmigkeit des Judentums zum Frage nach einem theologischen Dialog ist eine Debatte aus dem Frühjahr 2021 in der katholischen Monatsschrift *Herder Korrespondenz* zwischen den orthodoxen Rabbinern Jehoschua Ahrens, Avichai Apel und Arie Folger und den liberalen Rabbinern Walter Homolka und Andreas Nachama. Abgesehen von den inhaltlichen Streitthemen gibt sie implizit einen zwar nur ersten, aber doch differenzierten Überblick über Rabbiner, die sich mit dem jüdisch-christlichen Verhältnis seit dem Mittelalter bis zur Gegenwart auseinandersetzen und lädt zu einer ausführlichen Beschäftigung mit dieser reichen Tradition ein. »Es wäre schade, wenn dem Pluralismus und der Vielstimmigkeit des Judentums im Dialog kein Raum gegeben würde.«, so Folger und Avichai. Die Darstellung der Positionen Soloveitchiks und Heschels kann nur mit der Hintergrundfolie der Vielstimmigkeit jüdischer Positionen fruchtbar werden. Vgl. dazu Ahrens, Jehoschua: Romantische Mysterienreligion. Orthodoxe und liberale jüdische Perspektiven auf Jesus und das Christentum. In: HK 3 (2021), 20f. Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation?, 46–50. Apel, Avichai/Folger, Arie: Deutlich vielstimmiger Dialog. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum. In: HK 5 (2021), 46–48.
- 4 Grözinger, Karl-Erich: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 5: Meinungen und Richtungen im 20. und 21. Jahrhundert. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2019, 397. Grözinger schreibt weiter: »Allerdings bedeutet dies nicht einfach eine Rückkehr zu einem Status quo ante. Vielmehr hat die Betonung des Glaubens durch die Reformtheologie bewirkt, dass der Glaube für

Rabbiner Joseph Ber Soloveitchik und Rabbiner Abraham Joshua Heschel werden Anfang des 20. Jahrhunderts in Osteuropa geboren und wachsen in observanten jüdischen Familien auf. Nach einer Ausbildung innerhalb der jeweiligen jüdischen Gemeinschaften gehen die jungen Männer zum Studium der Philosophie nach Berlin, wo beide 1932 promoviert werden.⁵ Das NS-Regime und die Schoah zwingen sie zur Flucht aus Deutschland. Soloveitchik geht bereits 1932 nach Boston, Heschel emigriert 1940 nach New York. Ab Mitte der 40er Jahre lehren schließlich beide in New York: Soloveitchik an der *New York Yeshiva University*, dem intellektuellen Zentrum der *Modern Orthodoxy*, Heschel am *Jewish Theological Seminary*, dem intellektuellen Zentrum des *Conservative Judaism*.⁶ Mit diesem biografischen Hintergrund gehören Soloveitchik und Heschel für Grözingen zu

»einer fast typischen Gruppe jüdischer Intellektueller, die aus dem ostjüdischen Milieu, teilweise mit einer Zwischenstation im westlichen Europa, vornehmlich in Berlin, schließlich in die Vereinigten Staaten von Amerika emigrierten, um dort in führende Positionen des öffentlichen jüdischen Lebens und der akademischen Institutionen zu gelangen – wie [...] Mordecai Kaplan (1881–1883), [...] Solomon Schechter (1847–1915), oder Marcus Jastrow (1828–1903), Joachim Prinz (1902–1988), Abraham Joshua Heschel (1907–1972) und andere.«⁷

Trotz dieser biografischen Ähnlichkeiten ist ihr theologisches Schaffen, welches schon in den jeweiligen Herkunftsfamilien vorgezeichnet ist, höchst unterschiedlich.⁸ Soloveitchiks Familie gehört zu den Mitnaggidim, einer litauisch-jüdischen Gemeinschaft, die eine Verbindung ihres Glaubens mit Intellektualität und Vernunft anstrebt und in deren Mittelpunkt das Studium des Talmud steht. Heschels Familie gehört der jüdisch-mystischen Strömung der Chassidim an, die nach emotionaler Nähe zu Gott streben. Mit *Confrontation* verfasst Soloveitchik im Jahr 1964 einen bis heute im orthodoxen

Heschel eine Prominenz bekam, die er zuvor in der rabbinischen Frömmigkeit so nicht hatte und auch die Halacha in einer Weise restituert wurde, die sie in der Orthodoxie und auch davor so nicht hatte, insofern es in der Halacha von Heschel nicht um die minutiösen Details der Halacha-Treue ging, sie vielmehr um einen *Jewish Way of Life*, zu dessen Grundlage das halachische Handeln als kultureller Faktor, aber eben nicht in allen juristischen Details gehört.« Ebd.

- 5 Vgl. Rothkoff, Aaron/Schwartz, Dov: Soloveitchik, Joseph Baer (1903–1993). In: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.): *Encyclopaedia Judaica* 18. Detroit, MI: Macmillan Reference USA 2007, 777–780, 777.
- 6 Grözingen bringt beide »jüdisch-theologische Fakultäten« in Zusammenhang mit der deutsch-jüdischen Reformbewegung und Abraham Geigers Aufsatz »Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit« (s. Grözingen, Karl-Erich: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Bd. 3: Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert.* Frankfurt a.M. u.a.: Campus Verlag 2019, 579–582) und verweist auf den großen Einfluss Schleiermachers auf das dezidiert als »theologisch« deklarierte jüdische Denken. Vgl. Grözingen: *Jüdisches Denken*, Bd. 5, 35f.
- 7 Eb. 291. Markus Krah widmet dieser Erscheinung eine eigene Monografie: ders.: *American Jewry and the Re-Invention of the East European Jewish Past (New Perspectives on Modern Jewish History 9).* Berlin/München/Boston: De Gruyter 2017.
- 8 Zu den biografischen Überschneidungspunkten zwischen Soloveitchik und Heschel vgl. Kimelman: *Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*, 251–253.

Judentum als autoritativ rezipierten Aufsatz zur Möglichkeit des jüdisch-christlichen Dialogs.⁹ Er schließt darin einen jüdisch-christlichen Dialog über theologische Fragen aus, bleibt aber inhaltlich und textpragmatisch offen. Heschel, der vor allem im Reformjudentum rezipiert wird, spricht sich mit *No Religion Is an Island* (1965) für einen theologischen Dialog aus, sofern von Seiten der Kirche auf jeglichen Missionsversuch verzichtet würde.

4.1 Jüdischer Einspruch

Joseph B. Soloveitchiks *Confrontation* (1964)

Der 1903 in Prozana in eine angesehene Familie jüdischer Intellektueller geborene Joseph Dov (Ber) Soloveitchik ist die zentrale Figur für das moderne orthodoxe Judentum vor allem in den USA.¹⁰ Mit seinen Hauptwerken *The Halakhic Man* und *The Halakhic Mind* prägt er bis heute das religiöse Selbstverständnis der (US-amerikanischen) Orthodoxie. Sein in der Praxis des jüdisch-christlichen Dialogs wirkmächtiger Aufsatz, der bis heute als normativ rezipiert wird, ist *Confrontation*. Soloveitchiks darin vertretene Haltung und theologisch feinsinnige Argumentation wird häufig verkürzt wiedergegeben mit der Formel *ja* zum Dialog über gesellschaftliche, politische und soziale Themen, *nein* zu einem theologischen Dialog.¹¹

- 9 Soloveitchik, Joseph B.: *Confrontation*. In: ders.: *Confrontation and Other Essays*. New Milford/ Jerusalem: Maggid 2015, 85–114. Vgl. dazu Folger, Arie: Wie hat sich das jüdisch-katholische Verhältnis seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verändert? In: DBK/ORD (Hg.): *Zwischen Jerusalem und Rom. Dokumentation der gemeinsamen Fachtagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland (ORD) am 3./4. November 2019 in Berlin* (Arbeitshilfen 314). Bonn: o. V. 2020, 7–21, 10: »Im Gegensatz zu einigen anderen orthodoxen rabbinischen Gruppen hat sich der RCA der interreligiösen Arbeit mit der katholischen Kirche geöffnet, er hält jedoch bis zum heutigen Tag an den Prinzipien ihres bedeutenden Gelehrten [Soloveitchik–AS] fest. Viele orthodoxe Rabbiner außerhalb der USA haben diese Richtlinien ebenfalls übernommen.« Allgemein zum Term »Orthodoxie« und der Frage, ob aufgrund der Pluralisierung des Phänomens Orthodoxie »die Bezeichnung ›Orthodoxie‹ noch auf die Realität des 21. Jahrhunderts angewendet werden darf« s. ausführlicher Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoschua Ahrens/Karl-Hermann Blickle/David Bollag/Johannes Heil: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Berlin: Metropol 2020, 124–134, 125.
- 10 Vgl. dazu Korn, Eugene: *The Man of Faith and Religious Dialogue. Resisting »Confrontation« after Forty Years*. 23. November 2003, o.S.: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Korn_23Nov03.htm (10.02.2025). Ein ausführliches Portrait Soloveitchiks und seiner Hauptwerke findet sich in Grözinger: *Jüdisches Denken*, Bd. 5, 291–388 (Teil III, Kapitel I: Erkenntnistheorie, Philosophie und Halacha – orthodoxe Annäherung an die Moderne – Josef Dov (Ber) Ha-Levi Soloveitchik).
- 11 In der Dialogpraxis kommt es im Rekurs auf diesen Text deshalb häufig zu Ungenauigkeiten und Verschiebungen. Nicht selten werden Soloveitchik Argumentationen und Positionen zugeschrieben, die bei genauer Analyse von *Confrontation* nicht haltbar sind. Ein Beispiel dafür ist ein Interview in der österreichischen Wochenzeitschrift *Die Furche* zum Tag des Judentums im Januar 2020. Der Gemeinderabbiner der Israelitischen Kultusgemeinde Wien, Schlomo Hofmeister, wird darin gefragt: »Die Furche: Juden und Christen sollen zumindest so leben, dass sie miteinander auskommen. Ist aber auch so etwas wie ein religiöser Dialog möglich? Hofmeister: Das ist der von Ihnen

4.1.1 Grundlinien seines Lebens und Denkens: Judentum – Wissenschaft – Moderne

Soloveitchik gilt neben Samson Raphael Hirsch als Vordenker der modernen Orthodoxie. Mit seinem Werk reagiert er auf die Herausforderungen des Judentums im Zeitalter der Moderne. Er bietet ein leistungsstarkes Modell, das noch heute Grundlage für die Identität der modernen Orthodoxie ist. Gemäß der »Neunzehn Briefe« (1836) Samson Raphael Hirschs¹² geht es in der *Modern Orthodoxy* um eine jüdische Existenz, die sich ausdrücklich gesellschaftlich, kulturell und politisch engagiert und den Erwerb säkularen Wissens fordert und fördert.¹³ Soloveitchik verschreibt sein ganzes Leben dieser Idee. Andreas Verhulsdonk verweist jedoch auf eine problemgeschichtliche Verschiebung: Wo Samson

beschriebene pragmatische Dialog zwischen den Religionsgesellschaften. Es ist dieser praktisch-zivilgesellschaftliche Dialog. Es geht um das Zusammenleben. Es geht darum, Vorurteile abzubauen, aber auch gemeinsame Herausforderungen gemeinsam anzugehen. Wir haben große Solidaritätsbekundungen unter den Religionsgesellschaften. Einstimmige Beschlüsse wurden gefasst, welche Einschränkung von Religionsfreiheit einzelner Religionen betrifft – Stichwort Kopftuchverbot, wo sich gerade auch die katholische Kirche sehr vehement dagegen ausgesprochen hat. Dies ist in anderen Ländern nicht der Fall. In Österreich ist das anders. Es gibt hier einen solidarischen Ansatz. Der theologische Austausch ist nicht das, worum es im interreligiösen Dialog geht. Es gibt wohl Vorträge von Rabbinern in christlichen Gemeinden, um dort das Judentum verständlich zu machen. Aber das ist nicht das Zentrum des interreligiösen Dialogs, um den es eigentlich geht. Die Fragen des Klima- und des Umweltschutzes sind hier als zentrales Thema des interreligiösen Dialogs bedeutender. Für einen Religionsvertreter ist alles, was in der Welt geschieht, nicht profan. Alles hat einen religiösen, sakralen Aspekt. Die gemeinsamen Werte sind hier ausschlaggebend. Es geht hier nicht darum, im rituellen, sondern im wirklichen Leben etwas gemeinsam zu tun.« Nägele, Benjamin/Hofmeister, Schlomo: »Weiter als andere Länder«. Interview über Juden in Österreich, Antisemitismus, Muslime im Land, die neue Regierung sowie den christlich-jüdischen Dialog. In: Die Furche 3 (2020), 3f., 4. Hofmeisters Aussage zeigt deutliche Reminiszenzen an Soloveitchik, ohne ihn explizit zu nennen. Zugleich ist das Statement nicht frei von Unklarheiten: Einerseits spricht Hofmeister davon, dass es im interreligiösen Dialog nicht um einen theologischen Austausch gehe (dahinter steht bereits ein sehr konkretes Dialogverständnis, nämlich Dialog als praktische Zusammenarbeit im zivilgesellschaftlichen Bereich, Kapitel 1.1.3). Andererseits hält er fest, dass »alles, was in der Welt geschieht, nicht profan [ist]. Alles hat einen religiösen, sakralen Aspekt. Die gemeinsamen Werte sind hier ausschlaggebend.« Ebd. Dann bliebe jedoch zu klären, warum das theologale Moment jener Werte, von denen Hofmeister spricht, und die er gewiss aus seinem jüdischen Glauben gespeist verstanden haben will, im Dialog kein Thema sein soll. Selbstverständlich ist zu beachten, dass es sich hier im Rahmen eines Interviews um spontane mündliche Äußerungen handelt und nicht um eine differenzierte wissenschaftliche Abhandlung. Aber vielleicht gerade deshalb ist dieses Beispiel geeignet zu zeigen, in welcher Weise Soloveitchik im jüdisch-christlichen Gespräch begegnen kann und warum es so wichtig ist, sich von christlicher Seite genau mit ihm auseinanderzusetzen.

- 12 Hirsch, Samson Raphael: Neunzehn Briefe über Judentum. Als Voranfrage wegen Herausgabe von »Versuchen« desselben Verfassers über »Israel und seine Pflichten«. Hg. v. Ben Uziel. Zürich: Verlag Morascha 1987.
- 13 Zur *Modern Orthodoxy*, die in der deutschen jüdischen Reformbewegung ihre Wurzeln hat und das amerikanische Judentum bis heute prägt: Gröninger: Die Moderne Orthodoxie – Centralist Orthodoxy – Inklusion trotz Abgrenzung – Im Sinne des alten Israel-Begriffes. In: ders.: Jüdisches Denken, Bd. 5, 193–198.

Raphael Hirsch Mitte des 19. Jahrhunderts noch um ein gesellschaftlich engagiertes Judentum wirbt, sieht Soloveitchik mehr als ein Jahrhundert später die Gefahr eines sich in politischem und humanitärem Engagement auflösenden Judentums.¹⁴ Demgegenüber gewinnt bei ihm deshalb, so sieht es auch Christian M. Rutishauser, das jüdische Religionsgesetz (Halacha) an Bedeutung als Einheits- und Identitätsmarker für die Orthodoxie.

»Die Originalität von Soloveitchiks Denken besteht [...] darin, das jüdische Selbstverständnis aus halachischer Perspektive zu erfassen und die Halacha dadurch zu einer weltanschaulichen Matrix zu erheben. Mit diesem ungewohnten Rückgriff auf das jüdische Religionsgesetz stellt er das Spezifikum des rabbinischen Judentums schlechthin ins Zentrum, macht doch die Halacha von der Antike bis in die Moderne seine charakteristische Grundlage aus. In diesem Sinne sieht Soloveitchik in der Halacha den genuinsten Ausdruck jüdischer Identität und erfasst sie als deren Kern, der nicht nur das Verhalten bestimmen soll, sondern auch jedwelchen intellektuellen und emotionalen Zugang zur Wirklichkeit. So entwickelt er eine philosophische Konzeption der Halacha als ideales System und legt damit den Grundstein für eine jüdische Weltanschauung.«¹⁵

Soloveitchik hinterließ mit nur zwei größeren Abhandlungen ein schlankes Œuvre.¹⁶ Dennoch gibt es bis heute keine kritische Gesamtdarstellung seiner religionsphilosophischen Grundlagen, welche oft mit den Schlagwörtern Neukantianismus, Existentialismus und Phänomenologie bezeichnet werden.¹⁷

14 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 116.

15 Rutishauser, Christian M.: Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken (Judentum und Christentum 14). Stuttgart: Kohlhammer 2003, 13f. (mit Verweis auf Berkovits, Eliezer: Authentic Judaism and Halakha. Judaism 19/1. Verlag 1970, 66–76, 66f.).

16 Soloveitchik hinterlässt lediglich zwei größere Abhandlungen (The Halakhic Mind und *ʾIsh ha-Halacha/The Halakhic Man*) die er bereits in der Mitte der 40er Jahre verfasst, die allerdings erst später veröffentlicht werden, sowie eine Reihe kleinerer Aufsätze. Vgl. dazu auch das Literaturverzeichnis bei Rutishauser: Soloveitchik, 275f. Den Großteil bilden nach seinem Tod veröffentlichte Mitschriften seiner Vorträge durch seine Schüler. Detaillierten Einblick dazu bietet ebd. 13f.

17 Darauf verweist auch Kolbrener: »It is worth mentioning at the outset that though a critical evaluation of Halakhic Mind is surely a desideratum, the Rav's philosophical oeuvre has to a great extent been lost on a potential readership.« Kolbrener, William: Towards a Genuine Jewish Philosophy: Halakhic Mind's New Philosophy of Religion. In: Tradition 30 (1996) 3, 21–43, 21. Christian Bermes weist darauf hin, dass es generell Kennzeichen der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist, dass die Vernunft neu entdeckt wird und in unterschiedlichen Settings auf ihre Leistbarkeit hin durchgespielt wird. Das hat eine Pluralisierung und Heterogenisierung philosophischer Ansätze zur Folge. Tatsächlich kann man nicht mehr von »der« Philosophie des 20. Jahrhunderts sprechen: »Schulen und Strömungen wie etwa Neukantianismus, Phänomenologie, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Lebensphilosophie, Kritische Theorie, Analytische Philosophie, Logischer Empirismus oder auch Strukturalismus und Poststrukturalismus stehen teilweise unvermittelt nebeneinander. Bereits diese Pluralität unterscheidet das 20. Jahrhundert von den vorhergehenden Jahrhunderten. Nichts aber dürfte falscher sein, als diese Vielfaltigkeit im Sinne von Unentschlossenheit oder Beliebigkeit zu deuten. Denn die Eigenständigkeit der Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften oder gegenüber literarischen Deutungen und religiösen Weltbildern ist nicht einfach durch die Spezifik der Gegenstände ihres Fragens bestimmt (etwa nach Sein, Wahrheit, Sinn, Tod

»Ein Problem für die Darstellung von Soloveitchik [...] ist es, dass die [...] Haupttexte nicht unerhebliche Differenzen der Auffassungen bieten, die man recht eigentlich als eine Entwicklung des Denkens und damit in biographischer Abfolge darbieten sollte [...]. [...] Denn die moderne Philosophie, die im Denken von Soloveitchik wirksam wird, ist nicht eine einzige. Man kann bei ihm eher von einer philosophischen Entwicklung sprechen, die sich sukzessive in seinen nacheinander folgenden Werken ausdrückt. Um mit Dov Schwartz zu sprechen: Das Buch ›*Isch ha-Halacha* [1944 – AS] ist als eine erkenntnistheoretisch-idealistische Schrift – im Sinne der Marburger Schule Hermann Cohens und Paul Natorps – zu betrachten, die Schriften *U-vikashtem mi-scham* [1979 – AS] und *The Halakhic Mind* [verfasst 1944, publiziert 1956] gehen im Duktus der philosophischen Phänomenologie von Edmund Husserl, Max Scheler und anderen einher, während schließlich *The Lonely Man of Faith* [1965 – AS] als Ausdruck des Existentialismus vor allem vom Geiste Søren Kierkegaards gesehen werden kann.«¹⁸

Die wissenschaftstheoretische Schrift *The Halakhic Mind* ist bis heute nur wenig rezipiert. Doch sowohl Christian M. Rutishauser als auch Carl Feit, Daniel Rynhold und William Kolbrener kommen darin überein, dass Soloveitchiks gesamtes Werk und insbesondere seine Haltung zum jüdisch-christlichen Dialog maßgeblich davon geprägt ist.¹⁹

4.1.1.1 Epistemischer Pluralismus: ein neues Paradigma (*The Halakhic Mind* – Teil I und II)

In der 1944 bereits verfassten, aber erst 1986 in den USA publizierten Schrift *The Halakhic Mind* strebt Soloveitchik nach einer Vermittlung der jüdischen Tradition an die modernen Wissenschaften und die methodischen Standards, die sie vorgeben. Nicht nur *The Halakhic Mind* sondern Soloveitchiks gesamtes Schaffen zeugt von einer umfassenden Kenntnis westlicher Philosophie. Aber er war nicht nur mit den philosophischen Strömungen seiner Zeit vertraut, sondern er verfolgte auch die systemsprengenden Entwicklungen in den Naturwissenschaften in Folge der Quantenphysik und der Allgemeinen Relativitätstheorie mit großem Interesse.²⁰ Für Soloveitchik konnten die revolutio-

etc.), sondern ebenso, wenn nicht sogar in erster Linie, durch die Form, in der die Philosophie danach fragt. In diesem Sinne steht die Heterogenität der Zugänge nicht einfach für ein buntes Potpourri unterschiedlicher Themen, sondern für das Ringen um die Form philosophischen Fragens.« Bermes, Christian: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. In: ders.: Kindler Kompakt Philosophie 20. Jahrhundert. Stuttgart: Springer 2017, 9–27, 10. Das ist die denkerische Gemengelage, mit der Soloveitchik sich auseinandersetzt und die er produktiv macht für seine Philosophie des Judentums.

18 Gröninger: Jüdisches Denken, Bd. 5, 295f (mit Verweis auf Schwarz, Dov: Haguto ha-filosofit shel ha-Rav Soloveitchik, Ramat Gan 2008 – 2015, Bd. 1, 8. Englische Ausgabe: Religion or Halakha. The Philosophy of Rabbi B. Soloveitchik. Leiden – Boston, 2007).

19 Vgl. dazu ausführlich Rutishauser: Soloveitchik, v.a. 47–106 (»Kapitel II: Religionsphilosophische Grundgedanken«); sowie die beiden Aufsätze Kolbrener: Towards a Genuine Jewish Philosophy, 11–21 und Rynold, Daniel: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue. In: HTR 96 (2003) 1, 101–120.

20 »In der zentralen erkenntnistheoretischen Schrift *The Halakhic Mind* setzt sich Soloveitchik mit der gesamten crème der europäischen und amerikanischen Philosophie sowie mit den Theoremen der modernen, philosophisch argumentierenden, Physiker auseinander. [...] In ihr werden zahllose nichtjüdische wie auch jüdische Philosophen und Naturwissenschaftler genannt, besprochen,

nären Erkenntnisse der Quantenphysik und Relativitätstheorie, welche die Newton'sche Erkenntnistheorie ab dem 19. Jahrhundert ins Wanken bringen, die Geisteswissenschaften nicht unberührt lassen. Doch die Antworten der Philosophie darauf waren für Soloveitchik unzureichend (vgl. Teil I und II von *The Halakhic Mind*).

Was für die Naturwissenschaften Standard wurde, solle prinzipientheoretisch und insbesondere epistemologisch auch in der Philosophie ankommen: Es gibt keinen objektiven Referenzrahmen und keine objektiven Daten. Die Relativitätstheorie zeige, dass erhobene Daten nur in Abhängigkeit von einem subjektiven Referenzrahmen existierten.²¹ Wissenschaftstheoretisch gewendet bedeutet das für Soloveitchik notwendigerweise eine Pluralisierung wissenschaftlicher Methoden. Es brauche unterschiedliche Methoden, um Erkenntnisse über die komplexe Wirklichkeit gewinnen zu können. Diese Methodenvielfalt führe auch zu einer Ergebnisvielfalt und damit zu einer Vielzahl an möglichen Sichtweisen und Perspektiven auf die Wirklichkeit.²² Soloveitchik sieht darin die Chance für Religionen, ihre religiöse Sichtweise auf den Menschen und die Welt als legitim und sogar gleichberechtigt neben naturwissenschaftlichen und philosophischen Zugängen zu erweisen.²³ Die klassische Religionsphilosophie habe darauf jedoch keine Antwort:

»The *homo religiosus* moves in a concrete world full of color and sound. He lives in his immediate, qualitative environment, not in a scientifically constructed cosmos. Hence, as long as cognition was the exclusive privilege of the scientist (and of the philosopher who followed in his traces), the *homo religiosus* sought a haven in other spheres. Theories of sentimental (Rousseau, Schleiermacher) and ethico-volitional (Kant, Fichte, Cohen) origin gave substance to the religious experience. However, by accepting pluralistic interpretations of reality, philosophy released the *homo religiosus* from his fetters and encouraged him to interpret the polychromic and polyphonic appearances impinging upon him, the one of his psychosomatic being. In contrast with the scientist, the *homo religiosus* is unable to bifurcate reality; the world he knows is unable to bifurcate reality; the world he knows is identical with the world he experiences. The *homo religiosus* must regain his position in the cognitive realm. He is no longer the emotional

eingeorordnet und kritisiert. Sie kann meines Erachtens deshalb als der eigentliche archimedische Punkt in Soloveitchiks Denken betrachtet werden, von dem aus sich die übrigen Abzweigungen verstehen und begründen lassen und vor allem auch das Verständnis der unverrückbaren Bastion dieses orthodoxen Denkers, nämlich der Halacha.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 296.

21 Soloveitchik, Joseph B.: *The Halakhic Mind. An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*. New York/London: Seth Press 1986, 25 (mit Blick auf die Heisenberg'sche Unschärferelation): »The reciprocal relation of phenomenon and experiment and the interference of the latter (the light beam) with the objective occurrence of the former (the state of the particle) as implied in the principle of Indeterminacy, must remit the entire classic relation of subject-object for reconsideration; the claim of the natural sciences to absolute objectivity must undergo a thorough revision.«

22 Vgl. Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 16.

23 »Damit erhebt Soloveitchik den Anspruch, dass die religiöse Weltsicht, Welterkenntnis und Weltdeutung, gleichberechtigt neben den beiden anderen Wissenschaftsdisziplinen des Naturforschens und der Philosophie stehen müsse. Und dies, weil die Religion dezidiert ein Erkenntnisinteresse verfolge und nicht nur ein ich bezogener Erlebnisraum sei.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 298.

creature, swayed by abstruse sentiments and ephemeral feelings; nor is he the ethical idealist in eternal quest for sanction and authority. He is a cognitive type, desiring both to understand and interpret. Reality, as the object upon which the cognitive act is directed, can no longer be the concern of the scientist and philosopher only, but also that of the *homo religiosus*.«²⁴

So gäbe es zwei Lager: Einige Religionsphilosophen stellten sich unter das Diktat der Naturwissenschaften und versuchten Religion rationalistisch, mit naturwissenschaftlichen Methoden empirisch zu rekonstruieren.²⁵ Daraus resultiere jedoch ein idealistisch konstruierter Religionsbegriff, der, so Rutishauser, »das Partikulare, Subjektive und Qualitative, das für die Religion so entscheidend ist«²⁶ nicht erfassen kann. Die zweite Gruppe seien jene Philosophen, welche vor allem mit dem Paradigma der Erfahrung arbeiten. Deren Methodologie ist für Soloveitchik jedoch zu wenig empirisch, »non-scientific«.²⁷ Der Erfahrungsbegriff sei zu unterkomplex für die philosophische Darstellung von Religion. Zwar stellt Soloveitchik die subjektive Innerlichkeit als den eigentlichen Ort der Gottesbegegnung nicht in Frage. Doch als Ansatz für eine Methodik der Religionsphilosophie hält Soloveitchik sie für ungeeignet, denn, so Rutishauser, »Riten, heilige Schriften, religiöse Lehren und Institutionen, die wesentliche Bestandteile der Religion darstellen, werden dabei nicht in ihrem eigenen Wert erfasst. Sie werden zu Folge und Produkt der religiösen Erfahrung degradiert.«²⁸ Andreas Verhülsdonk erinnert daran, dass Soloveitchik schon in *Ish ha-Halakhah* 1944 religionsphilosophische Entwürfe, die Religion aus Gefühl und subjektiver Erfahrung ableiten, ablehnt: »[Soloveitchik – AS] plädiert für ein dezidiert intellektuelles Verständnis von Religion, das sich in begrifflicher Klarheit und logischer Kohärenz an den Wissenschaften orientieren soll. Hier zeigt sich der Talmudgelehrte, der die litauische Tradition rationaler Talmudauslegung (»Brisker Methode«) fortsetzt.«²⁹

-
- 24 Vgl. dazu auch Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 10: »As a matter of fact, philosophy is not, as yet, fully cognizant of the new perspectives that have been disclosed in the various fields of mathematics and physics, perspectives which transcend the confines of the empirical and reach into the speculative and metaphysical. At the same time, it is nonetheless true that the basic concepts of theoretical philosophy, as posited by Descartes, Kant and other schools, in obedience to modern science, are totally incommensurable with the new scientific constructs. The classical concept of time, space, causality, quantity, substance etc., are inadequate for interpreting the new vistas opened by the mathematical sciences.«
- 25 Vgl. Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 12: »The first group, consisting of the so-called logical positivists, empiricists and physical realists (upon whom men like Poincaré, Mach, Avenarius, Russell, and Whitehead exercised great influence) limited the cognitive task of philosophy to the analysis of scientific concepts and methods.«
- 26 Rutishauser: Soloveitchik, 48.
- 27 Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 12f. Hier hat Soloveitchik, ohne explizit Namen zu nennen, wohl vor allem subjektzentrierte Ansätze liberaler Religionsphilosophie in der Tradition Schleiermachers im Blick. Vgl. erneut Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 40; ähnlich in 77.
- 28 Rutishauser: Soloveitchik, 52f.
- 29 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 111 mit Verweis auf Soloveitchik: *The Halakhic Man*, 141 (FN 4): »[...] religion should ally itself with the forces of clear, logical cognition, as uniquely exemplified in the scientific method, even though at times he two might clash with one another, [...]«. Zu Rabbi Hayyim Soloveitchik und die »Brisker Methode« vgl. Kapitel 4 FN 54.

Nicht nur Soloveitchiks Familientradition findet in dieser Konzeption eine Fortsetzung, sondern auch der Neukantianismus Hermann Cohens, den Soloveitchik in seiner Dissertation aufarbeitete, hallt hier nach (s. den folgenden »Exkurs: Neukantianismus und jüdische Philosophie bei Hermann Cohen«).

Diese scheinbare Krise der Philosophie nutzt Soloveitchik nun gerade als kreativen Raum, um einen eigenen religionsphilosophischen Theorieansatz zu entwickeln (im dritten Teil von *Halakhic Mind*). Mit der Eröffnung eines epistemologischen Pluralismus vor allem im Gefolge der Relativitätstheorie könne die Naturwissenschaft das Paradigma der Wissenschaftlichkeit nicht mehr exklusiv für sich beanspruchen: »Hence, the alleged homogeneity of the logical category was but a naive illusion on the part of the classical philosopher. Sober epistemological facts demonstrate the heterogeneity and pluralistic character of the most basic cognitive methods. The physical aspect is but one of many.«³⁰

Die Geisteswissenschaften sind dabei auf andere Erkenntnisformen angewiesen als die Naturwissenschaften, da sie sich nicht mit unveränderlichen Gesetzmäßigkeiten beschäftigen, sondern mit stetig sich ändernden Lebenserscheinungen.³¹ Darin liege die Chance für die Etablierung einer religionsphilosophischen Neukonzeption: »[Epistemological] pluralism asserts only that the object reveals itself in manifold ways to the subject, and that a certain telos corresponds to each of these ontical manifestations. Subsequently, the philosopher or scientist may choose one of the many aspects of reality in compliance with his goal.«³²

Soloveitchik entwickelt Religion als eigenständige Form der Welterkenntnis und auf dieser Basis eine eigenständige religiöse Hermeneutik. Zuvor muss Soloveitchik allerdings begründen, dass Religionen tatsächlich einen *kognitiven* Zugriff auf die Welt anstreben.³³ Diesen Beweis findet Soloveitchik in Husserls Intentionalitätskonzept: Jeder Bewusstseinsakt ist ein Bewusstsein von *etwas* und damit auf Erkenntnis dieses *etwas* ausgerichtet. »The theory of intentionality states that every physical act is intentional in its character. By intentionality we understand an act coordinated with an object.«³⁴ Auch das religiöse Bewusstsein sei stets auf ein Objekt gerichtet:

»The religious act is psychical and hence intentional. It is coordinated with an object which the homo religious must interpret and appraise before suiting it to his specific religious needs. Knowledge is the prerequisite of any psychical act, however simple.

30 Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 14.

31 Vgl. dazu ebd. 14f.: »As a matter of fact, the foregoing argument is warranted by the later advancement of an independent humanistic methodology. Contrary to all naturalistic and positivistic attempts (including classical associationism and modern behaviorism) to subserve the spirit to the quantifying methods of the scientist, the humanistic sciences have developed specific independent standards.« Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 14f.

32 Ebd. 16.

33 Vgl. dazu ebd. 41: »[W]herein is the proof that there is an implicit cognitive function in the religious act? After all, there is no direct logical connection between epistemological pluralism and the cognitive character of religion.« Damit folgt er einem Grundanliegen Cohens, der nach den kognitiven Gehalten religiöser Wahrnehmung fragte.

34 Ebd.

It is manifest, therefore, that the religious act, with its intricate structure and all-enveloping character, contains intrinsic cognitive components.«³⁵

Wegen ihres spezifischen Zugriffs auf die Wirklichkeit sei es nach Soloveitchik Aufgabe der Religionsphilosophie, eine eigenständige Epistemologie zu entwickeln (Karl Erich Grözinger spricht von einer religiösen Epistemologie)³⁶:

»The philosophy of religion, if it is earnest in its leanings towards religious noesis, must develop a specific epistemology. Such a discipline would examine basic concepts and forms of reality and put them into the religious frame. Should this task be undertaken, it would be discovered that many concepts employed by science and philosophy are incompatible with religious theoretical schemes. Elementary concepts such as time, substance, causality and reality, in order to become eligible for religious knowledge, must be reviewed and reinterpreted. In formulating this outlook, the religious person could then avail himself of conceptual apparatus to reshape of his cognitive needs.«³⁷

Wie diese aussehen kann, ist im Anschluss an den Exkurs zu klären.

Exkurs: Neukantianismus und jüdische Philosophie bei Hermann Cohen (1843–1918)

Der Neukantianismus entsteht im 19. Jahrhundert als Antwort auf die Krise des traditionellen Judentums. Angesichts der Entstehung einer bürgerlichen Gesellschaft, von Aufklärung und historischer Kritik werden das traditionelle Offenbarungsverständnis und überlieferte religiöse Lebensformen erschüttert. Außerdem war mit der Aufklärung das Verständnis des Judentums als Religion schlechthin zerbrochen, »die bis dahin gültige Identität von Judentum, jüdischem Volk und jüdischer Religion« aufgelöst.³⁸ Sowohl für Moses Mendelssohn (1729–1786) als auch für Saul Ascher (1767–1822) war das Judentum eine konkrete Erscheinungsform des anthropologisch universalen Phänomens Religion neben anderen. Die jüdischen Denker des 19. Jahrhunderts hatten sich angesichts dieses Erbes von Mendelssohn und Ascher aus dem 18. Jahrhundert vor allem mit der Frage nach einer Verhältnisbestimmung von Judentum und Religion auseinanderzusetzen. Und eine zweite diskursbestimmende Frage tat sich auf: Für Mendelssohn bildete das Fundament des Judentums das geoffenbarte Gesetz. Für Ascher hingegen war jede Religion und damit auch das Judentum im Glauben grundgelegt.³⁹ War die jüdische Religion nun *Gesetzesreligion* oder *Glaubensreligion*? Damit sind die Pole des Diskursfeldes abgesteckt, dem die jüdische Philosophie des 19. Jahrhunderts nicht ausweichen kann. In der

35 Ebd. 44.

36 Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 304–310 (»Die religiöse Epistemologie«).

37 Soloveitchik: The Halakhic Mind, 46f.

38 Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 3, 477. Vgl. dazu ausführlich ebd. 477–488. Grözinger spricht von einem »Dilemma jüdischer Identität«, das im 19. Jahrhundert – im Zeitalter einer Neuorientierung und Konfessionalisierung des Judentums – philosophisch und theologisch bearbeitet werden muss.

39 Vgl. ebd. Ascher ist es auch, der Religion mit Kultur zusammenschließt: In *Leviathan* entwirft er Religion in erster Linie als Erzeugnis der menschlichen Kulturtätigkeit.

ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bot der Idealismus Samson Raphael Hirschs und seine zeitgemäße Rekonstruktion des Judentums als rational begründete Religion, sogar als absolute Religion die entscheidende Referenz. In der Folge entwarfen Abraham Geiger, Salomon Formstecher und Hermann Cohen eigene Konzepte: »Die Publikationen dieser Autoren zeigen [...], dass das Verhältnis des Juden zu seinem Judentum fraglich geworden war: Ist das Judentum ein Volk oder eine Religion? Und wenn man sich dafür entschieden hatte, das Judentum sei eine Religion, musste geklärt werden, was dies denn sei, die Religion, und worauf sie gründet.«⁴⁰

Hermann Cohen sieht in einer Rückbesinnung auf Kants transzendentalen Idealismus eine Möglichkeit, auf diese Herausforderungen zu reagieren und das Judentum als die wahrhaft geistige, aufgeklärte und universale Religion zu verteidigen. Zugleich werden mit einer Vermittlung an Kant jüdische Traditionen und Konzepte anschlussfähig für das Selbstverständnis des autonomen bürgerlichen Subjekts und den Fortschritts-*pathos* des 19. Jahrhunderts.⁴¹ Cohen wurde 1843 in Coswig geboren. Zusammen mit Paul Natorp (*1854, +1924) gilt er als Begründer der Marburger Schule. Seine gesammelten *Jüdischen Schriften*⁴² sind sein Vermächtnis als Erneuerer des Judentums im 19. Jahrhundert in Deutschland. In seinem frühen Werk sinnt er nach einer Neuinterpretation Kants (»kritischer Idealismus«), indem er ihn im Sinne eines Logizitätsansatzes weiterentwickelt.⁴³ Erst später beschäftigte er sich vor diesem Hintergrund religionsphilosophisch mit dem Judentum. In seinem Spätwerk strebt er eine Versöhnung des Judentums mit der Kant'schen Philosophie an, weil er von der großen Anschlussfähigkeit vor allem seiner Überlegungen zur Ethik überzeugt ist: »Für den Neu-Kantianer Cohen war das oberste Ziel seiner Befassung mit Religion zunächst nachzuweisen, dass die Religion Anteil an der systematischen Erkenntnisarbeit der Philosophie und damit an der Logik habe – weshalb er vom Judentum als einer Religion der Vernunft sprach.«⁴⁴

So falle beispielsweise die Kant'sche Ethik mit der Religion des Judentums zusammen, ohne einfach in ihr aufzugehen, weil das Judentum nie vernunftwidrig sei. Eine

40 Ebd. 478. Hirsch, Geiger, Formstecher und Cohen »werden sich [...] mit der Religionsfrage, mit der Grundlage der Religion, Gesetz oder Glaube, beziehungsweise Vernunft oder Gefühl, mit dem Wesen der Prophetie und schließlich mit der Geschichte des Judentums auseinanderzusetzen zu haben.« Ebd. 479 Vor allem die je eigene Definition des Religionsbegriffs und ihre Verschaltung mit der zuletzt genannten Geschichtsdarstellung, lassen für Grözinger Gemeinsamkeiten zwischen den vier Denkern erkennen. Vgl. dazu ebd. 479–487.

41 Vgl. Fiorato, Pierfrancesco/Wiedebach, Hartwig: Hermann Cohen. In: Jan Urbich (Hg.): *Kindler kompakt Philosophie 19. Jahrhundert*. Stuttgart: J. B. Metzler 2016, 201–203.

42 Cohen, Hermann: *Jüdische Schriften*. Mit einer Einleitung von Franz Rosenzweig. Hg. v. Bruno Strauss. 3 Bde. Berlin: C. A. Schwetschke 1924.

43 Laut Fiorato/Wiedebach spielen für Cohen insbesondere mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntnisse in diesem Zusammenhang die entscheidende Rolle (ebenfalls später für Soloveitchik). Diese sind für ihn »reine« Erkenntnisse und deshalb in ihrer Geltung legitimiert, weil sie ihren Ursprung nicht in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern rein im Denken haben. Sie sind die Grundlagen jeglicher Erkenntnis. Vgl. dazu Fiorato/Wiedebach: Hermann Cohen, 201–203.

44 Grözinger: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 298. Grözinger schreibt weiter, Soloveitchik habe diese Überzeugung weitergeführt in dem Sinne, dass Religion nicht nur Anteil an der philosophischen Erkenntnisweise habe, sondern ihr gegenüber eine unabhängige, eigenständige Form der Weltkenntnis sei. Vgl. Kapitel 4.1.1.1.

zentrale Rolle spielen dabei nach Cohen die biblischen Prophetenfiguren, die durch ihr Wirken entscheidend die Überwindung von Mythos und Polytheismus und die Entwicklung eines ethischen Monotheismus vorantrieben, der wesensbestimmendes Merkmal des Judentums wird.⁴⁵

4.1.1.2 Rekonstruktion religiöser Innerlichkeit: eine neue Methodologie (*The Halakhic Mind* – Teil III und IV)

Inspiziert vom mit der Quantenphysik implementierten empirischen Pluralismus greift Soloveitchik in *The Halakhic Mind* auf eine Methode zurück, die Paul Natorp entwickelte, und wendet sie auf den Religionsbegriff an.⁴⁶

»The philosopher of religion in adopting the scientific *method of reconstruction*, should equate the parallelism of the subjective and objective orders [...] which is non-causalistic. The method of modern physics should be emulated only partially, namely, the principle of reconstruction should be adopted while the causal survey should reject. In this respect the metaphysical thesis that the problem of philosophy is not the ›how‹ but the ›what‹ is correct.«⁴⁷

Dass diese Rekonstruktionsmethode ihren ursprünglichen Sitz im 19. Jahrhundert in der Hermeneutik hatte, korrespondiert mit Soloveitchiks primärem Anliegen. Während die Religionsphilosophie bisher das Phänomen Religion kausal zu begründen versucht hatte, sieht Soloveitchik die Aufgabe der Religionsphilosophie in einer deskriptiven Annäherung, um dem genuinen Charakter von Religion gerecht werden zu können: »The focal problem is of a descriptive nature; What is the religious act? What is its structure, context and meaning?«⁴⁸ Die Grundidee der Methode der Rekonstruktion ist eine epistemologische, nämlich dass das subjektive Bewusstsein im Erkenntnisprozess Objekte und Ab-

45 Vgl. dazu Hayoun, Maurice-Ruben: Geschichte der jüdischen Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 255–269, hier 262f. Vgl. auch Buchholz, René: Wort Gottes, Tradition und Krise. Gershom Scholems dialektischer Begriff der Offenbarung. Vortrag gehalten im Januar 2000, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn. Aktualisiert und erweitert im August 2017: https://www.academia.edu/3798814/Wort_Gottes_Tradition_und_Krise_Gershom_Scholems_dialektischer_Begriff_der_Offenbarung (10.02.2025), 5. Für Buchholz sei der Preis, der in Folge jener philosophischen Konzeption zu bezahlen ist, eine Reduktion des Religionsbegriffs »auf eine rein geistige, ideale Erscheinung«, die der Komplexität vor allem des konkret gelebten Judentums nicht mehr gerecht werde. Vgl. ebd.

46 Vgl. Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 62–67; Kolbrener spricht vom empirischen Pluralismus der Quantenmechanik auf der einen und dem Neukantianismus auf der anderen Seite als zwei »Inspirationsquellen« für Soloveitchik. Vgl. Kolbrener: *Towards a Genuine Jewish Philosophy*, 22; vgl. auch Rutishauser: Soloveitchik, 55–58.

47 Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 86. Hervorhebung AS.

48 Ebd. Laut Daniel Rynhold ist der theoretische Hintergrund dieser Annahme in der hermeneutischen Theorie Gadamer und im späten Werk Diltheys zu sehen: Für Gadamer geht es um Bedeutung, die einem Text nicht bereits inhärent ist, sondern die in einem Aushandlungsprozess zwischen dem Text und dem Interpreten hergestellt wird. Vgl. ders.: *The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue*, 116.

straktionen schafft.⁴⁹ »Religion, which is perhaps more deeply rooted in subjectivity than any other manifestation of the spirit, is also reflected in externalized phenomena which are evolved in the objectification process of the religious consciousness. The aggregate of religious objective constructs is comprised of ethico-religious norms, ritual, dogmas, theoretical postulates etc.«⁵⁰

Die Gott-Mensch-Begegnung, wie sie sich im Innersten des Menschen ausdrückt, drängt nach außen, externalisiert sich und findet Ausdruck in Schriften, Riten und Institutionen, welche »den religiösen Selbstvollzug in der Geschichte und im Kollektiv erst möglich machen«⁵¹. Um nun das religiöse Bewusstsein beschreiben zu können, wird der Prozess religiöser Erkenntnis umgewandt: das Subjektive wird aus seinen Objektivationen *re-konstruiert*: »Reconstruction, a dominant methodological principle in philosophy, must be applied in the religious domain. There is no direct approach to pure religious subjectivity. Objective forms must be postulated as a point of departure, and by moving in the minus direction, one may gradually reconstruct underlying subjective aspects. Objectivity explored in retrospect yields subjectivity.«⁵²

Natorps Ansatz bot für Soloveitchik eine Möglichkeit, das Judentum als Religionsgemeinschaft und seine gelebten Traditionen philosophisch neu denken und für den modernen wissenschaftlichen Diskurs anschlussfähig zu machen.⁵³ Über diesen methodischen Ansatz kann er seine persönliche hohe Wertschätzung der Halacha, wie er sie in der Tradition seines Großvaters (»Brisker Methode«⁵⁴) kennenlernte, philosophisch justifyieren. Sie ist für ihn die Objektivierung der subjektiven Religiosität schlechthin. Im vierten und letzten Kapitel von *The Halakhic Mind* wird sie konstitutiv für Soloveitchiks Religionsbegriff.

49 Vgl. Natorp, Paul: Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Objekt und Methode der Psychologie. Amsterdam: Kloof & Bonset 1965 (Nachdruck zu: Tübingen 1912), 8.

50 Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 67.

51 Rutishauser: Soloveitchik, 54. An dieser Stelle könnte eine Konfrontation der »Rekonstruktionsmethode« und ihre Rezeption durch Soloveitchik mit den Theorien des *material turn* zu interessanten Neubewertungen führen.

52 Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 81. Vgl. dazu auch Kolbrener: *Towards a Genuine Jewish Philosophy*, 29–32.

53 Vgl. dazu Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 81: »The objective religious order is identical with the psycho-physical religious act in which the living historical religious consciousness comes to expression. Just as the most concrete expression of art is to be found in books, paintings etc., so is the most reliable sources of religious objective constructs to be discovered in religious literature containing norms, dogmas, postulates etc. The canonized Scriptures serve as the most reliable standard of reference for objectivity.«

54 Soloveitchiks Großvater, Rabbi Hayyim Soloveitchik (1853–1918) revolutionierte mit der von ihm entwickelten »Brisker Methode« die Talmudauslegung weltweit. Indem er neue analytische Kategorien und Terminologien einführte, konnte er die unterschiedlichen Konzepte innerhalb des Talmud selbst erklären und die Differenzen in der Auslegungstradition darauf zurückführen. Vgl. dazu Hachohen, Mordechai: Soloveitchik, Hayyim (known as R. Hayyim Brisker; 1853–1918). In: Michael Berenbaum/Fred Skolnik (Hg.): *Encyclopaedia Judaica* 18. Detroit, MI: Macmillan Reference USA ²2007, 775. Weiterführend: Rutishauser: Soloveitchik, 24f. (mit Verweisen auf weitere Literatur, publiziert jeweils vor 2000) sowie Blankovsky, Yuval: R. Hayyim Soloveitchik and academic Talmudic hermeneutics. Proper intention in the preparation of Jewish ritual objects. In: *The Review of Rabbinic Judaism* 18 (2015) 2, 260–280.

»Objectification reaches its highest expression in the Halakhah. The Halakhah is the act of seizing the subjective flow and converting it into enduring and tangible magnitudes. It is the crystallization of the fleeting individual experience into fixed principles and universal norms. In short, Halakha is the objectifying instrument of our religious consciousness, the form-principle of the transcendental act, the matrix in which the amorphous religious hylo is cast.«⁵⁵

In seinem Begriff von Halacha kann Soloveitchik die für jede Religion konstitutiven Ebenen von Objektivität und Subjektivität verschalten. Für Grözinger steht fest, dass die Halacha für Soloveitchik damit »zum zentralen Ort der Erkenntnis der jüdischen Religion erhoben« ist, »von dem aus auch die subjektiven Weltwahrnehmungen des religiösen Juden zu rekonstruieren sind.«⁵⁶ Und Rutishauser resümiert:

»In der Halacha berühren sich gleichsam religiöse Innerlichkeit des Menschen und das objektiv von Gott gesprochene Wort. Bei aller Gegensätzlichkeit und Spannung zwischen Subjektivität und Halacha, wie sie im täglichen Existenzvollzug hervortreten mögen, ist die Grundkorrelation nicht in Frage gestellt. [...] Vor diesem Horizont führen die Fragen, ob die Halacha nun das objektiv gesprochene Wort Gottes sei oder ob sie aus dem religiösen Bewusstsein des Menschen stamme, nicht mehr zu widersprechenden Alternativen.«⁵⁷

Soloveitchik gelingt damit ein leistungsstarkes Konzept, das seine bis heute andauernde Bedeutung mitbegründet. Doch das hat seinen Preis. In Soloveitchiks Neukonzeption unter den Vorzeichen des Neukantianismus kommt die Halacha zwar als ideale Denkstruktur in den Blick, wird aber als konkreter Textkorpus kaum mehr wahrgenommen. Und es zeigen sich nach Rutishauser weitere Schwachpunkte:

»Einerseits baut sie [Soloveitchiks halachische Konzeption – AS] auf einem idealistischen Wissenschaftsverständnis auf, das schon am Zusammenbrechen war, als er [Soloveitchik – AS] es auf die Halacha anwandte. Durch seine Ausblendung jeder Historizität droht die Halacha zudem supernaturalistisch über dem Menschen zu schweben und nimmt ihn als Hermeneuten nur in einem eingeschränkten Sinne ernst. Das Wiedereintreten des jüdischen Volkes und Geistes in die Geschichte, wie es für die Moderne charakteristisch ist, ist von Soloveitchik nicht konstruktiv aufgenommen worden. Andererseits kann die Funktion der Halacha als lebens- und gemeinschaftsstrukturierendes System durch Kulturtheorien des 20. Jahrhunderts adäquater erfasst werden.«⁵⁸

Der anthropologisch-praxisorientierte Ansatz federe das, nach Rutishauser, nicht ab, denn auch Soloveitchiks Verständnis des Menschen laufe vor allem über idealisierte Ty-

55 Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 85.

56 Grözinger: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 311.

57 Rutishauser: *Soloveitchik*, 61.

58 Ebd. 269. Vgl. ausführlicher zur Kritik an Soloveitchiks Halachakonzeption: ebd. 269–273.

pologien.⁵⁹ Obwohl sein Entwurf unter Engführungen und Idealisierung leidet, ist er dennoch in dem Sinne wertvoll, als er individualistische und subjektivistische Religionsverständnisse überwindet und Religionen wieder einen eigenständigen, philosophischen Wert zuspricht.

4.1.1.3 Existentielle Einsamkeit und Inkommensurabilität von Glaubenserfahrungen: ein Übergang (*The Lonely Man of Faith*)

Zurückblickend auf Soloveitchiks skizzierte philosophische Theorieanlage und zugleich vorausschauend auf den jüdisch-christlichen Dialog und *Confrontation*, wenden wir uns nun der Schrift *The Lonely Man of Faith* (1965) zu.⁶⁰ An ihr lässt sich ein Übergang markieren, den wir angeregt durch Carl Feit über drei Paradigmen bestimmen wollen:⁶¹

- Zunächst erinnern wir uns mit Grözinger daran, dass auf Soloveitchik über seine klassisch jüdische Bildung hinaus nicht nur der *Neukantianismus* Cohens, sondern auch die *Phänomenologie* Husserls und Schellers gewirkt hat, mit denen er neue Akzente in der jüdischen Philosophie setzte. *The Lonely Man of Faith* ist nun durchdrungen von einer weiteren philosophischen Strömung, nämlich dem *Existentialismus* Kierkegaards.⁶² Davon inspiriert verarbeitet Soloveitchik durch »therapeutisch-existentialistisch-biographisch[es]« Schreiben, wie Grözinger es ausdrückt, eine dilemmatische Glaubenserfahrung.⁶³
- Diese so unterschiedlichen philosophischen Ansätze Neukantianismus, Phänomenologie und Existentialismus werden zweitens in *The Lonely Man of Faith*, aber auch in *Confrontation* zusammengeführt und neu arrangiert und zwar in Form *typologischer*

59 Vgl. ebd. 62. Zu Soloveitchik und der Typologie, die er als methodologische Grundlage seiner religionsphilosophischen Überlegungen ausweist, um den Typus eines »halachischen Menschen« entwerfen zu können, s. ausführlich ebd. 79–98.

60 Soloveitchik, Joseph B.: *The Lonely Man of Faith*. New York: Image 2006.

61 Vgl. dazu Feit, Carl: *Science as a Paradigm for Halachic Thought*, 15f. Als Leitlinien verstanden eignen sich Existentialismus, Typologie und Dialektik für eine erste Erschließung und ein Grundverständnis von *The Lonely Man of Faith*, weil sie ein gezieltes Erfassen der argumentativen Struktur ermöglichen.

62 Gleich an mehreren Stellen lässt Soloveitchik in *The Lonely Man of Faith* Kierkegaard einfließen: Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 7 sowie in den Fußnoten auf den Seiten 32 und 61f. Ausführlich zu Kierkegaards Resonanzen im Denken Soloveitchiks vgl. Oppenheim, Michael: *Joseph B. Soloveitchik and Søren Kierkegaard. Reflections on »The Lonely Man of Faith«*. In: ders.: *Encounters of Consequence in the 20. Century and Beyond*. Boston MA: Academic Studies Press 2009, 221–242; Blättel, Richard: *Das Geheimnis der Wiederholung. Søren Kierkegaard passiert jüdisches Denken*. Bielefeld: transcript Verlag 2016, 45–92 [Zweiter Teil: Erster Gang: Der Mensch versteckt sich vor Gott].

63 »Therefore, whatever I am going to say here has been derived not from philosophical dialectics, abstract speculation, or detached impersonal reflections, but from actual situations and experiences with which I have been confronted. [...] It is rather a tale of a personal dilemma. [...] I should like, hesitantly and haltingly, to confide in you, and to share with you some concerns which weigh heavily on my mind and which frequently assume the proportions of an awareness of crisis.« Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 5f. Und weiter: »The nature of the dilemma can be stated in a three-word sentence. I am lonely.« Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 6. Vgl. dazu Grözinger: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 361.

Darstellungen. Soloveitchik beschreibt idealisierte menschliche Typen, um daraus philosophische Argumente abzuleiten.

- Drittens, so Feit, entfaltet sich die Beschreibung dieser menschlichen Typen und Soloveitchiks Denken insgesamt als *dialektische* Bewegung, wie sie auch für Hegel, Kierkegaard, Otto und Barth charakteristisch ist. Vor allem die Barthsche Dialektik und seine Differenzierung zwischen Glaube und Religion gehen in *Confrontation* gut zusammen mit der Annahme einer teilweisen Inkommensurabilität (Kapitel 1.1.3.3 und 4.1.3.2.1).

Als Leitlinien verstanden eignen sich also Existentialismus, Typologie und Dialektik für ein gezieltes Erfassen der argumentativen Struktur von *The Lonely Man of Faith*. Soloveitchik konzipierte diesen Text als Vortrag für ein interreligiöses Publikum an einem katholischen Seminar in Brighton Massachusetts. In der existentialistisch gefärbten anthropologischen Abhandlung, welche zeitgleich mit *Confrontation* in der Zeitschrift *Tradition* des *Rabbinical Council of America* (RCA) erschien,⁶⁴ verarbeitet Soloveitchik seine eigenen Erfahrungen als gläubiger Jude und seine Immigration Geschichte: »The role of the man of faith, whose religious experience is fraught with inner conflicts and incongruities, who oscillates between ecstasy in God's companionship and despair when he feels abandoned by God, and who is torn asunder by the heightened contrast between self-appreciation and abnegation, has been a difficult one since the times of Abraham and Moses.«⁶⁵

Für den gläubigen Menschen, der sich in einer säkularen Gesellschaft fremd fühle, sei Zerrissenheit und Einsamkeit eine Grunderfahrung.⁶⁶ Für Gläubige der Gegenwart erhalten diese prekären Glaubenserfahrungen eine zusätzliche Dimension: Der Glaubens-Mensch fühle nicht nur eine Gottverlassenheit, sondern er fühle sich auch der säkularen Gesellschaft gegenüber, in der er lebt, entfremdet: »As a matter of fact, the investigation at the second level is my prime concern since I am mainly interested in contemporary man of faith who is, due to his peculiar position in our secular society, lonely in a special way. [...] He [contemporary man of faith – AS] looks upon himself as a stranger in modern society [...].«⁶⁷

Doch der Auftrag, den der Glaubens-Mensch aus seinem Glauben ableite, stelle ihn vor ein Dilemma: Er kann der säkularen Gesellschaft nicht einfach ausweichen, sondern soll gerade in die säkulare Kultur seinen Glauben (»kerygma«) einspielen.⁶⁸ Dabei stoße er allerdings auf ein Problem: Seine Glaubenserfahrungen seien nicht ohne Weiteres in kulturelle Kategorien übersetzbar.

64 Vgl. Rothkoff/Schwartz: Soloveitchik, 778.

65 Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 6.

66 Vgl. ebd. 7.

67 Ebd. 8.

68 Vgl. ebd. 63. Andreas Verhülsdonk gibt den interessanten Verweis auf den Kulturprotestantismus: »Der Argumentationsduktus [in der Verhältnisbestimmung von jüdischer Religion und moderner Kultur] lässt bis in den Sprachgebrauch (z.B. die Verwendung des Begriffs *Kerygma*) den Einfluss der Debatte um den Kulturprotestantismus erkennen, die Soloveitchik als Student im Berlin der 1920er Jahre kennengelernt hat.« Ders.: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 113.

Soloveitchik bearbeitet diese spirituelle und existentielle Erfahrung des modernen Gläubigen, der Glaube und Kultur als getrennte gesellschaftliche Systeme erlebt, biblisch-hermeneutisch unter Zuhilfenahme der beiden Schöpfungsberichte aus dem Buch Genesis. Karl-Erich Grözinger sieht in der »ontologische[n] Verankerung der [Einsamkeit als – AS] *conditio humana* in einer typologischen Schriftauslegung«⁶⁹ ein für Soloveitchik kennzeichnendes Merkmal:

»Wie schon bei der Auslegung des Hohen Liedes in *U-Vikascstem mi scham* liest er die biblischen Texte nicht historisch-kritisch, sondern als Spiegel und Matrix einer unveränderlichen menschlichen Situation. Er sieht den biblischen Text – mit den Phänomenologen – als eidetisch-noetisches Bild, womit sein eher fundamentalistischer Zugang zur Bibel eine moderne epistemische Rechtfertigung erhält. Mit Hinweis auf diese modernen epistemologischen Vorgaben, wie er sie in *The Halakhic Mind* erörtert hatte, eröffnet er seine typologische Deutung der beiden unterschiedlichen biblischen Schöpfungsgeschichten im ersten und zweiten Kapitel der Genesis.«⁷⁰

Diese Methode der typologischen Schriftauslegung unter rekonstruktivistischen Vorgaben erschließt ihm zwei Dimensionen menschlichen Daseins, die in einem dialektischen Verhältnis zueinanderstehen. Nach Soloveitchik beschreiben die beiden Schöpfungsberichte zunächst nicht die Erschaffung der Welt und des Menschen, sondern zuallererst wollen sie zwei unterschiedliche menschliche Typen, zwei »Adams« darstellen (»two men, two fathers of mankind, two types, two representatives of humanity«⁷¹). Beide schlüsselt Soloveitchik in typologischen Kategorien auf: Im ersten Schöpfungsbericht werde der Mensch im Gegenüber zur Welt dargestellt, die er sich durch kulturelle Bewirtschaftung und den Aufbau einer Gesellschaft aneignet (technisch-instrumentell).⁷² Dieser Mensch, als *erster Adam* (»Adam the first«) bezeichnet, steht für den modernen Menschen, der sich fragt, wie der Kosmos funktioniert und wie er die Umwelt, die er vorfindet, für sich nutzbar machen kann: »Hence, Adam the first is aggressive, bold, and victory-minded. His motto is success, triumph over the cosmic forces. He engages in creative work, trying to imitate his Maker (imitation Dei).«⁷³ Der *Adam* des zweiten Schöpfungsberichtes (»Adam the second«) versteht sich als Geschöpf im Gegenüber zu Gott, seinem Schöpfer: »Adam the second lives in close union with God.«⁷⁴ Er betrachtet staunend die Welt und den gesamten Kosmos als Schöpfung Gottes in aller Pracht und Schönheit.⁷⁵

69 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 364.

70 Ebd. Moshe Sokol weist darauf hin, dass als Vorbild für Soloveitchiks Methodologie einer »philosophischen Exegese« neben Maimonides *Führer der Unschlüssigen* wohl auch die biblisch basierten philosophischen Analysen Karl Barths dienen. Vgl. Sokol: *The Lonely Man of Faith*, 396f. Außerdem greife Soloveitchik nach Sokol auf existentialistische Konzepte und Terminologie Kierkegaards und Bubers zurück. Vgl. ebd. 407.

71 Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 10.

72 Vgl. ebd. 13–19.

73 Ebd. 15.

74 Ebd. 22.

75 Vgl. ebd. 17.

Der anthropologische Dualismus der beiden skizzierten Typen, abgeleitet aus den biblischen Schöpfungsberichten, beschreibt nicht zwei Personen, sondern drückt zwei innerliche Zustände eines jeden Menschen aus:⁷⁶ Der *lonely man of faith* empfindet sich als in einem dialektischen Zustand befindlich, einem ständigen Oszillieren zwischen der natürlichen Gemeinschaft und der religiösen Bundesgemeinschaft.⁷⁷ Die dadurch verursachte Verunsicherung und Einsamkeit des gläubigen Menschen wird in der Moderne weiter verschärft, denn der moderne, westlich zivilisierte Mensch, der sehr erfolgreich darin ist, sich die Welt zu eigen zu machen, verleugnet diese innere Dualität. Er verleugnet den zweiten Adam in sich und betrachtet die Glaubensgemeinschaft als überflüssig und obsolet.⁷⁸ Auch wenn Soloveitchik für den technischen und wissenschaftlichen Fortschritt der Moderne voller Anerkennung ist, so gibt er doch zu bedenken, dass, werde der zweite Adam dauerhaft negiert, die menschliche Kultur verkümmere, weil die moralische und ästhetische Dimension vernachlässigt werde.⁷⁹

Umso bedeutender sei es, dass der Glaubende seine Glaubenserfahrung in der Zivilgesellschaft zur Sprache bringe. Dabei aber ist er nach Soloveitchik vor eine zweifache Problematik gestellt. Zum einen könne der moderne Mensch das Genuine des Glaubens, die Einzigartigkeit der individuellen Glaubenserfahrung nicht verstehen, weil er den zweiten Adam in sich ablehnt.

»However, this harmony can never be attained since the man of faith is not the compromising type and his covenantal commitment eludes cognitive analysis by the *logos* and hence does not lend itself completely to the act of cultural translation. There are simply no cognitive categories in which the total commitment of the man of faith could be spelled out. [...] Hence, the magnitude of the commitment is beyond the comprehension of the *logos* and the *ethos*.«⁸⁰

Wenn der Glaubens-Mensch aber versuche, seine religiöse Erfahrung in für den modernen Menschen verstehbare kulturelle Kategorien zu übersetzen, sei das Vorhaben zum Scheitern verurteilt, denn: »If an all-embracing translation of the great mystery of revelation and its kerygma were possible, then the uniqueness of the faith experience and its commitments would be lost.«⁸¹ Doch obwohl die Logiken der beiden Dimensionen nicht

76 Vgl. ebd. 54. Nach Grözinger werden in Soloveitchiks Beschreibung der beiden Typen all jene Dualismen aufgenommen, die sich durch Soloveitchiks Werk ziehen: in den frühen Schriften ein epistemischer Dualismus, die naturwissenschaftliche-quantifizierte Erkenntnis einer phänomenologisch, erlebnishaften, qualitativen Wahrnehmung gegenüberstellt. In der Neuaufnahme des Dualismus geht es nun um die konkrete Weltbewältigung, die eine Neuverortung und -bewertung beispielsweise der Rolle des Glaubens nach sich zieht. Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 365.

77 Vgl. Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 49. Hierzu auch Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 114: »Der Mensch hat beide Aufgaben in seinem Leben zu erfüllen. Er ist Bewohner zweier Welten; sein Leben oszilliert zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und der religiösen Gemeinschaft.«

78 Vgl. Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 55f.

79 Vgl. ebd. 87f.

80 Ebd. 60.

81 Ebd. 62. Vgl. dazu Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 116: »Eben weil die in Gott zentrierte Perspektive des Glaubens nicht in die im Menschen zentrierte Perspektive der modernen

ineinander übersetzbar seien (»not commensurate«⁸²), sei es dennoch möglich, Begriffe, Normen und Werte aus dem Bereich der *Religion* in den Bereich der Kultur und eine Sprache zu übertragen, die auch nicht-religiösen Gesellschaftsmitgliedern verständlich ist.⁸³ Gleichzeitig steht für Soloveitchik fest, dass der *Glaube* durch eine Übersetzung in kulturelle Terminologie nicht adäquat ausgedrückt werden kann: »Yet [...] no matter how impressive the similarities are, the act of faith is unique and cannot be fully translated into cultural categories.«⁸⁴

Andreas Verhülsdonk konnte zeigen, dass die dialektische Konzeption des religiösen Menschen und seine Verhältnisbestimmung zur modernen Gesellschaft direkt hineinspielen in den zusammen mit *The Lonely Man of Faith in Tradition* erschienenen Aufsatz *Confrontation* und Soloveitchiks Verständnis des jüdisch-christlichen Dialogs.⁸⁵ Für Verhülsdonk ist die in *The Lonely Man of Faith* deskriptiv-hermeneutisch gewendete Inkommensurabilitätsthese der Kern der Argumentation in *Confrontation*: »Inkommensurabilität bedeutet völlige oder teilweise Unübersetzbarkeit von Theorien. Der Theoriebegriff ist dabei so weit gefasst, dass auch Religionen, Mythologien oder Weltanschauungen darunter subsummiert werden können.«⁸⁶

Der Forschungsdiskurs innerhalb der Philosophie um die Möglichkeit einer Übersetzbarkeit von Begriffen und Logiken wurde seit dem Beginn der 1960er Jahre geführt und hallte bis in die 80er und 90er Jahren in den Kulturwissenschaften nach. Thomas Kuhn und Paul Feyerabend führten den Begriff der Inkommensurabilität in die Wissenschaftstheorie ein. Bereits in *The Halakhic Mind* erarbeitete Soloveitchik Religionen philosophisch als eigenständige Erkenntnisform und nur aus sich selbst heraus ableitbar (Kapitel 4.1.1.1). Obwohl Soloveitchik geschichtlich um die Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum weiß, nimmt er die beiden Religionsgemeinschaften in der Gegenwart als institutionell voneinander getrennt und unabhängig wahr.⁸⁷ »Für einen

Kultur überführbar ist, gibt es eine Grenze der Übersetzbarkeit religiöser Gebote und Lehren in kulturelle Kategorien. [...] Ein vollständig kulturell übersetzter Glaube wäre kein Glaube mehr. In Soloveitchiks Zitat klingt die Tradition der negativen Theologie an, die Soloveitchik über Maimonides und Kant wohl bekannt war. In seinem wissenschaftstheoretischen Werk zur Religionsphilosophie findet sich ein direkter Verweis auf die negative Theologie.« Verweis auf Soloveitchik: *The Halakhic Mind*, 45. S. dazu auch Botwinick, Aryeh: Moses Maimonides und Immanuel Kant. Negative Theologie, Skeptizismus und die Rolle des Unendlichen. In: *DZPhil* 66 (2018) 1, 25–42.

82 Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 81.

83 Ebd. 91: »In short, the message of faith, if translated into cultural categories, fits into the axiological and philosophical frame of reference of the creative cultural consciousness and is pertinent even to secular man.« Ähnlich bei Soloveitchik: *Confrontation*, 106: »Religious values, doctrines and concepts may be and have been translated into cultural categories enjoyed and cherished even by secular man.«

84 Soloveitchik: *The Lonely Man of Faith*, 62.

85 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 110–119.

86 Ebd. 111. Kuhn, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt: Suhrkamp 1937; Feyerabend, Paul: *Explanation, Reduction and Empiricism*. In: Herbert Feigl/Maxwell Groover (Hg.): *Scientific Explanation, Space, and Time* (Minnesota studies in the philosophy of science 3). Minneapolis: Univ. of Minnesota Press 1962, 28–97.

87 Vgl. Soloveitchik: *Confrontation*, 105f.

religiösen oder theologischen Dialog fehlt ihnen daher die gemeinsame Sprache«⁸⁸, so Verhülsdonk mit Blick auf *Confrontation*.

Mit Verhülsdonk können wir resultierend feststellen, dass die philosophischen Grundlegungen sowohl von *The Halakhic Mind* als auch von *The Lonely Man of Faith* direkt in die Konzeption des jüdisch-christlichen Dialogs hineinspielen.⁸⁹ Entwirft Soloveitchik in *The Halakhic Mind* angesichts eines empirischen Pluralismus einen eigenständigen jüdischen Zugang zur Wirklichkeit und betont damit die Unabhängigkeit des Judentums, so kann er dies in *The Lonely Man of Faith* in Anwendung der Inkommensurabilitätsthese weiter stützen. Auch für Jonathan Sacks und Daniel Rynhold gibt es von dort aus einen direkten Weg zu *Confrontation*.⁹⁰

4.1.2 *Confrontation* (1964): Soloveitchik und der jüdisch-christliche Dialog

4.1.2.1 Eine eigentümliche Textgenese und -rezeption

Die idealistische Verfasstheit des Menschen, von Religion und Halacha im Werk Soloveitchiks darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er die halachische Existenz des Glaubens-Menschen immer auch konkret-praktisch verortet wusste. Wie *The Lonely Man of Faith* bezeugt, beschäftigte Soloveitchik das Verhältnis gläubiger Jüd*innen zur nicht-jüdischen Umwelt und schließlich auch zu den christlichen Kirchen. In *Confrontation* (1964) entwickelte Soloveitchik eine jüdische Positionsbestimmung zum jüdisch-christlichen Gespräch.⁹¹ *Confrontation* ist zu den Programmschriften der modernen Orthodoxie zu zählen und entfaltete eine beachtliche Wirkungsgeschichte in der modernen Orthodoxie in den USA und darüber hinaus. Der terminologischen Differenzierung zwischen einem Dialog über sozioethische und politische Themen auf der einen und einem Dialog über theologische Fragen auf der anderen Seite wird seither im orthodoxen Judentum normative Geltung zugesprochen. Obwohl der Text entsprechend seines Entstehungskontextes nicht als halachische Stellungnahme (*teshuvah*) konzipiert war,

88 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112. Verhülsdonk schreibt weiter: »Weder kann die Pluralität der Religionen auf eine vermeintlich universale religiöse Erfahrung zurückgeführt werden, noch kann die Philosophie eine Richterrolle im Streit der Religionen übernehmen. Die Religionen bilden vielmehr unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit mit eigenen Begrifflichkeiten, die untereinander inkommensurabel, also unübersetzbar, sind. Das schließt nicht aus, dass im Judentum und im Christentum gleichlautende Begriffe verwendet werden oder beide Religionen sich historisch wechselseitig beeinflusst haben. Es ist aber davon auszugehen, dass auch gleichlautende Begriffe oder begriffliche Übernahmen aufgrund ihrer Einfügung in unterschiedliche Referenzsysteme eine unterschiedliche Bedeutung haben, die eine Gleichsetzung verhindert.«

89 Ebd.

90 Vgl. Sacks, Jonathan: Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Early Epistemology. In: ders.: Tradition in an Untraditional Age. Essays on Modern Jewish Thought. London: Vallentine Mitchell & Co Ltd 1990, 297; Rynhold: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue, 118. Moshe Sokol erörtert zudem den engen konzeptionellen Zusammenhang von *The Lonely Man of Faith* und dem 20 Jahre vorher erschienenen *The Halakhic Man*: »The Lonely Man of Faith takes as its point of departure the theological position set forth in the introductory section of Halakhic Man.« Sokol: Lonely Man of Faith, 396.

91 Soloveitchik, Joseph B.: *Confrontation*. In: ders.: *Confrontation and Other Essays*. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 85–114.

wird er dennoch als halachisch und damit rechtlich bindend rezipiert.⁹² »R. Soloveitchik often spoke as the community's chief halakhic authority – a kind of »rabbi's rabbi« – and many have understood the essay to constitute a legal opinion (*pesaq halakhah*) that formally obligated his followers and that could only be overridden by an authority greater than R. Soloveitchik.«⁹³

Soloveitchik trug *Confrontation* 1964 auf der Mid-Winter-Conference des RCA vor. Einige Monate später wurde die Rede als Aufsatz in der April-Ausgabe der offiziellen Zeitschrift des RCA *Tradition* publiziert. Zudem verabschiedete der RCA als Ergebnis der Konferenz ein offizielles Statement, welches als Begründung diente, warum von orthodoxer Seite ein interreligiöser Dialog, der nicht auf vollständiger Unabhängigkeit, Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit basiert, abgelehnt wird.⁹⁴ Man reagierte damit auf eine Einladung des Vatikans im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Mitarbeit an der geplanten »Judenklärung«. Dieser historische Entstehungskontext, wie Eugene Korn ihn beschreibt, ist stets mitzudenken, wenn im jüdisch-christlichen Gespräch mit *Confrontation* argumentiert wird:

»The Vatican turned to religious representatives of Jewry inviting them to dialogue and join the process of reconciliation. Many non-Orthodox rabbinic figures in America welcomed the gesture, but this development posed both a cultural and theological problem for Orthodox Jews – that sector of the Jewish people whose character has been largely forged in the fire of historical experience and traditional attitudes. Taken aback by the bold innovation of cordial relations with its perennial enemy, yet not wishing to be impolite by rejecting the offer out of hand, Modern Orthodox leaders looked to R. Soloveitchik, the one theologically sophisticated traditionalist with sufficient authority to craft an appropriate and politically acceptable response. His position rejecting any participation in interfaith theological dialogue was immediately accepted as both the de jure and de facto policy of the Modern Orthodox community, and has remained as such until today.«⁹⁵

Exkurs: Rabbi Feinsteins Verbot des jüdisch-christlichen Dialogs (1967)

Dass es eine formelle *teshuvah* den interreligiösen Dialog betreffend gibt, die in den Dialogprozessen allerdings weitaus weniger rezipiert ist als Soloveitchiks *Confrontation*, wird

92 Nach Eugene Korn sind *teshuvot* traditionell auf Hebräisch, nicht auf Englisch verfasst. Außerdem fehlen klassische Formeln eines halachischen Kommentars und es werden keine rabbinischen Autoritäten zitiert. Vgl. dazu Korn, Eugene: *The Man of Faith and Religious Dialogue*, o.S. Wie Verhülsdonk bemerkt, fehlen in *Confrontation* zudem die für eine halachische Stellungnahme typischen Termini wie »erlaubt« (*mutar*) oder »verboten« (*assur*) (vgl. Verhülsdonk: *Rabbiner Joseph B. Soloveitchik*, 109 und 113). Desweiteren vgl. Hartmann, David: *Love and Terror in the God Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*. Woodstock: Jewish Lights Publishing 2001, 132f.

93 Korn, Eugene: *The Man of Faith and Religious Dialogue*, o.S.

94 Vgl. ebd. Vgl. dazu außerdem das Statement des RCA: *Statement adopted by the Rabbinical Council of America at the Mid-Winter Conference, February 3–5, 1964*. In: Soloveitchik: *Confrontation and Other Essays*. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 114f.

95 Ebd. Ähnlich West, Angela: *Soloveitchik's »No« to Interfaith Dialogue*. In: *European Judaism* 47 (2014) 2, 95–106, 97f.

in diesem Zusammenhang oft übersehen, vielleicht auch bewusst übergangen. David Ellenson analysiert und kontextualisiert diese von Rabbi Moshe Feinstein (1895–1986) getroffene Rechtsmeinung. Drei Jahre nach Soloveitchiks *Confrontation* und zwei Jahre nach NA sprach Feinstein 1967 in zwei Responsa (im Sinne des jüdischen Rechts eine normative Entscheidung einer halachischen Autorität zu einer rechtlichen Frage) ein absolutes Verbot für jegliches Engagement im Dialog aus, weil es gegen die Weisung der Tora verstoße.⁹⁶ Nach Ellenson komme Feinstein vor allem aufgrund zweier Präsumtionen zu dieser Lehrmeinung: Erstens unterstelle Feinstein der Kirche auch nach dem Zweiten Vatikanum als einziges Motiv in den Dialog mit dem Judentum einzutreten noch immer jenes der Mission und Konversion.

»For a plague has now broken out in many locales on account of the initiative of the new pope, whose only intent is to cause all the Jews to abandon their pure and holy faith so that they will accept Christianity. [...] Consequently all contact and discussion with them, even on worldly matters, is forbidden, for the act of ›drawing near‹ is in and of itself forbidden, as it falls under the category of the grave prohibition against ›approchement with idolatry – *hitkarvut* ›im avodah zarah‹.«⁹⁷

Zweitens nehme er das Christentum als eine Form von Idolatrie wahr.⁹⁸ Diese religionsphilosophische Vorannahme hat im Judentum lange Tradition. Entsprechend des Talmuds (Sanhedrin 56a) sei das Christentum wegen des trinitarischen Gottesbegriffs keine monotheistische Religion, sondern eine Form von Götzendienst.

Damit unterscheiden sich die Positionen Feinsteins und Soloveitchiks bereits an einem grundsätzlichen Punkt. Soloveitchik, der das Christentum als monotheistische Religion anerkennt, kann sich wie Feinstein ebenso auf eine jüdische Tradition berufen, deren Autoritätslinie bis ins Mittelalter zurückreicht. Der katalanische Rabbiner Menachem Ha-Me'iri (1249–1306) nämlich versteht den christlichen Trinitätsglauben mit Sanhedrin 63b als Sonderform eines monotheistischen Gotteskonzepts.⁹⁹

Die Dialogpraxis zeigt, dass sich die von Feinstein beanspruchte rechtliche Autorität gegen Soloveitchiks philosophisch argumentierte differenzierte Positionsbestimmung nicht durchsetzen konnte, vielleicht auch deshalb, weil Feinsteins Stellungnahme keine adäquate Antwort zu geben vermag auf den mit NA 4 vollzogenen Paradigmenwechsel in der Haltung der Kirche gegenüber dem Judentum und die gemeinsamen Herausforderungen, vor die beide Glaubensgemeinschaften sich gestellt sehen. Korn ist zuzustimmen, wenn er schreibt: »The crucial difference [between Feinstein and Soloveitchik – AS] is not one of style or argumentation, but *function*. R. Feinstein penned a classic *responsum* in halakhic terms, while R. Soloveitchik argued discursively on philosophical,

96 Vgl. Iggerot, Moshe: Yoreh Deah Nr. 43, März 1967. Hervorhebung AS. S. dazu eine vergleichende Analyse von David Ellenson: Ellenson, David: A Jewish Legal Authority Addresses Jewish-Christian Dialogue: Two Responsa of Rabbi Moshe Feinstein. In: American Jewish Archives Journal LII (2000), 113–128. Nachzulesen sind beide Responsa (die zweite an Soloveitchik direkt adressiert mit der Aufforderung, seine Position zu widerrufen) in englischer Übersetzung von Ellenson. Ebd. 122–125. Zitiert nach englischer Übersetzung in Ellenson: A Jewish Legal Authority, 122.

97 Vgl. ebd. 118.

98 Vgl. dazu ebd. 120.

historical and prudential grounds regarding the correct parameters of Jewish-Catholic dialogue.«¹⁰⁰

Soloveitchiks in erster Linie religionsphilosophisch angelegte Argumentationslogik wird deshalb im Folgenden ausführlicher betrachtet.

4.1.2.2 Der Mensch als *confronted man* (Confrontation – Teil I)

Confrontation ist in zwei Teile gegliedert, die zunächst recht zusammenhangslos nebeneinander zu stehen scheinen. Bei eingehender Betrachtung und vor dem Hintergrund von *The Halakhic Mind* und *The Lonely Man of Faith* stehen beide in einem logisch-argumentativen Zusammenhang. Im ersten Teil geht es um die existentielle Situation des Menschen allgemein. Der zweite Teil widmet sich der Situation des Judentums und seines Verhältnisses zur Mehrheitsgesellschaft.¹⁰¹

Wie in *The Halakhic Mind* wissenschaftstheoretisch und methodologisch grundgelegt und in *The Lonely Man of Faith* existenzphilosophisch entfaltet, wählt Soloveitchik einen exegetisch-typologischen Zugang und verortet seine Fragestellung in einem anthropologisch-existentiellen Zusammenhang. »The Biblical account of the creation of man portrays him at three progressive levels.«¹⁰²

Auf einer *ersten Ebene* sei sich der Mensch (Adam) als »non confronted being« oder »natural man« seiner selbst nicht bewusst. Dieser Mensch befinde sich im Garten Eden, kenne weder Verantwortung noch Pflichten, weder die Gebote Gottes noch innere Zerrissenheit.¹⁰³ Nach der Vertreibung aus dem Paradies mache der Mensch auf einer *zweiten Ebene* eine erste Fremdheitserfahrung in der Begegnung mit einem objektiven Gegenüber: den Geboten Gottes. Er erfahre sich in seinem Getrenntsein und seinem Anderssein von seiner Umwelt. Dieser »confronted man« mache die dialektische Erfahrung einer unfreien, eingeschränkten Existenz einerseits und seiner potenziellen Mächtigkeit andererseits. In dieser Situation werde er sich seiner Einsamkeit und seiner Isolation von der gesamten Schöpfung bewusst.¹⁰⁴ Und: An diesem Punkt tritt für Soloveitchik mit dem zweiten Schöpfungsbericht etwas Neues dazu. Gen 2,18: »Und Gott der HERR sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei; ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei.« So sei der Mensch auf einer *dritten Ebene* mit einer neuen Situation konfrontiert (»confronted again«¹⁰⁵): Er erkennt neben sich einen anderen Menschen als Ge-

100 Korn, Eugene: *The Man of Faith and religious Dialogue*, o.S.

101 Vgl. Rudnick, Ursula: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums. Joseph B. Soloveitchik und Abraham Joshua Heschel. In: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 4 (2007), o.S.: <https://www.jcrelations.net/de/artikel/artikel/zur-juedischen-wahrnehmung-des-christentums-joseph-b-soloveitchik-und-abraham-joshua-heschel.html> (10.02.2025). In diesem Zusammenhang ist mit Rudnick darauf zu verweisen, dass eine deutsche Übersetzung von »Confrontation« als »Konfrontation« irreführend ist, weil sie zu sehr den Aspekt einer Gegnerschaft betont: »Im Englischen bedeutet dieser Ausdruck auch ›Gegenüberstellung‹ oder ›Klarstellung‹. Und darum geht es Soloveitchik: um eine grundlegende Klärung des jüdischen Auftrags im Gegenüber zu Nicht-Juden und dann in ganz grundsätzlicher Weise um die Frage des Dialogs mit anderen Religionen.« Ebd.

102 Soloveitchik: *Confrontation*, 85.

103 Vgl. ebd. 85–90.

104 Vgl. ebd. 90–95.

105 Ebd. 96.

genüber (Eva), der ebenfalls sich selbst und seiner Einsamkeit bewusst ist: »Only this time it is [...] the confrontation of two equal subjects, both lonely in their otherness and uniqueness, both opposed and rejected by an objective order, both craving for companionship.«¹⁰⁶ Doch damit sei die Erfahrung auf der zweiten Ebene nicht etwa aufgehoben, sondern bleibe in einer dialektischen Spannung erhalten: In der Kommunikation erfahre der Mensch einerseits Gemeinschaft, zugleich aber bleibe eine unaufhebbare Differenz zwischen dem Menschen und seinem Gegenüber.¹⁰⁷ Dieses Anders-Sein stehe einer vollständigen wechselseitigen Verständigung im Weg. In der Tora werden die Menschen füreinander deshalb einerseits als »Hilfe« (*eser*) beschrieben, die sich andererseits aber auch »entgegenstehen« (*kenegdo*). Diese dialektische Beziehung sei dem modernen Menschen jedoch abhandengekommen:

»He [modern man – AS] has forgotten how to master the difficult dialectical art of *ezer kenegdo* – of being on with and, at the same time, different from, his human confronter, of living in community and simultaneously is solitude. He has developed the habit of confronting his fellow man in a fashion similar to that which prevails at the level of subject-object relationship, seeking to dominate and subordinate him instead of communicating and communing with him.«¹⁰⁸

4.1.2.3 Worüber können Jüd*innen und Christ*innen sprechen? (*Confrontation* – Teil II)

Diese im ersten Teil von *Confrontation* zurückhaltende Einschätzung dessen, was zwischenmenschliche Kommunikation zu leisten im Stande ist, führt direkt hinein in den zweiten Teil, in dem Soloveitchik darüber reflektiert, worüber Jüd*innen und Christ*innen miteinander sprechen können. Die Beschreibung der existentiellen Situation des Menschen im ersten Teil will Soloveitchik als Paradigma für das nun im zweiten Teil verhandelte Verhältnis von Jüd*innen und Christ*innen verstanden wissen. Er sieht Jüd*innen mit Blick auf den interreligiösen Dialog vor einer doppelten Herausforderung (»double confrontation«): »We think of ourselves as human beings, sharing the destiny of Adam in his general encounter with nature, and as members of a covenantal community which has preserved its identity under most unfavorable conditions, confronted by another faith community.«¹⁰⁹ Daraus resultiert für ihn auch ein doppelter Auftrag, nämlich der Heiligkeit der Bundesgemeinschaft einerseits und der Würde des Menschen andererseits gerecht zu werden.¹¹⁰ Im letzteren Auftrag verortet Soloveitchik auch den interreligiösen Dialog.

Um dem ersten Auftrag (»universal human confrontation«¹¹¹) gerecht werden zu können, ist nach Soloveitchik die Identität des Judentums, die aus einer Einzigartig-

106 Ebd.

107 Vgl. ebd. 96–100.

108 Ebd. 99.

109 Ebd. 100.

110 Dieser doppelte Auftrag in dem Sinne, dass ein Dialog zwischen Jüd*innen und Christ*innen göttlicher Auftrag ist, könnte ein Ansatzpunkt für die Reformulierung der Theologizität des Dialogs im Anschluss an Soloveitchik sein.

111 Soloveitchik: *Confrontation*, 100.

keit resultiert, zu wahren, denn: »There is no identity without uniqueness.«¹¹². Die Einzigartigkeit des Judentums sieht er in einer halachischen Existenz manifestiert (Kapitel 4.1.1). Die Individualität einer Glaubensgemeinschaft drücke sich in drei Aspekten aus: (1.) göttliche Weisungen und Gebote, (2.) die Überzeugung, selbst die »wahre« Religionsgemeinschaft zu sein (weil jede Religion davon überzeugt ist, ja überzeugt sein muss, spricht Soloveitchik von einem »axialen Verhältnis«¹¹³ zwischen den Religionen), (3.) die Überzeugung, dass eschatologisch erwiesen werden wird, dass die eigene Glaubensgemeinschaft die »wahre« Religion ist. Würde man nun versuchen, die Einzigartigkeiten der Religionen aufzulösen und in allgemein gültige Kategorien zu überführen, würde das das Ende für eine lebendige Religionsgemeinschaft bedeuten.¹¹⁴ Für Soloveitchik folgt daraus, dass die drei von ihm benannten Aspekte von Religionen nicht verhandelbar sind.

Um dem zweiten Auftrag (»exclusive covenantal confrontation«¹¹⁵) gerecht werden zu können, der darin besteht, sich im Kampf der Menschen für allgemeine Wohlfahrt und Fortschritt einzusetzen, seien Jüd*innen aufgerufen, der nicht-jüdischen Glaubensgemeinschaft (gemeint ist mit Berücksichtigung des Entstehungskontextes vor allem die (katholische) Kirche) zu begegnen – und das obwohl die nicht-jüdische Welt dem jüdischen Volk nicht selten ablehnend gegenübersteht.¹¹⁶

Für eine solche Begegnung – einen interreligiösen Dialog – müssten jedoch eine Reihe von Voraussetzungen in Form ethischer und kommunikationstheoretischer Normen erfüllt sein.¹¹⁷

- So sei erstens Religionsfreiheit zuzugestehen,
- zweitens sei eine Rede von einer »metaphysischen Schuld des Judentums«¹¹⁸ (gemeint ist das christliche Narrativ des Gottesmordvorwurfs) inakzeptabel,
- und schließlich sei das Judentum nicht bereit, sich zum Objekt von Betrachtung, Bewertung und Beurteilung machen zu lassen.¹¹⁹

Wenn es unter diesen Voraussetzungen zu einer Begegnung komme, fordert Soloveitchik *zunächst*, dass das Judentum aus sich selbst heraus als vollständig eigenständige Glaubensgemeinschaft betrachtet werden müsse. Eine Bezeichnung als »Brüder« (auch in der Rede von »getrennten Brüdern«) lehnt er deshalb ab.¹²⁰ Allerdings unterscheidet er hier zwischen einer ontologischen Ebene und einer historischen Ebene. Auf historischer Ebene nimmt er durchaus die genealogischen Verflochtenheiten jüdischer und christlicher

112 Ebd. 102.

113 Ebd.

114 Vgl. ebd.

115 Ebd. 100.

116 Vgl. ebd. 102f.

117 Vgl. dazu ausführlich ebd. 104–110.

118 Ebd. 104f.

119 Vgl. ebd. Man darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen, dass die Kirche erst mit dem Konzilsdokument *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit anerkannte. Vgl. dazu Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109.

120 Vgl. ebd. 105.

Traditionen wahr. In diesem Sinne akzeptiert er auch die Rede von einer jüdisch-christlichen Tradition.¹²¹

Zweitens müsse gewahrt werden, dass eine Begegnung nicht im religiös-theologischen Bereich, sondern lediglich im weltlichen Bereich möglich sei. Das begründet Soloveitchik damit, dass religiöse Erfahrungen unvergleichbar und nicht übersetzbar (inkommensurabel) sind:

»[T]he logos, the word, in which the multifarious religious experience is expressed does not lend itself to standardization or universalization. [...] Hence, it is important that the religious or theological logos should not be employed as the medium of communication between two faith communities whose modes of expression are as unique as their apocalyptic experiences. The confrontation should occur not at a theological but at a mundane level. There, all of us speak the universal language of modern man.«¹²²

Drittens dürfe sich eine Religionsgemeinschaft nicht in die Belange einer anderen Religionsgemeinschaft einmischen. *Viertens* sei die jüdische Gemeinschaft in Glaubensfragen nicht bereit, Zugeständnisse zu machen.¹²³

121 Vgl. ebd. 106.

122 Vgl. ebd. 108. Konkrete Beispiele dafür, welche Themen für Soloveitchik zur »private world of faith« gehören und die in einem jüdisch-christlichen Dialog nicht verhandelt werden können, nennt Soloveitchik in *On Interfaith Relationships*: »Judaic monotheism and the Christian idea of Trinity; The Messianic idea in Judaism and Christianity; The Jewish attitude on Jesus; The concept of the Covenant in Judaism and Christianity; The Eucharist mass and Jewish prayer service; The Holy Ghost and prophetic inspiration; Isaiah and Christianity; The Priest and the Rabbi; Sacrifice and the Eucharist; The Church and the Synagogue – their sanctity and metaphysical nature etc. There cannot be mutual understanding concerning these topics, for Jew and Christian will employ different categories and move within incommensurate frames of reference and evaluation.« Ders.: *On Interfaith Relationships*. Rabbinical Council Record. Vol. 12/3, February 1966. Zitiert nach: ders.: *Confrontation and Other Essays*. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 118f. Das belegt, dass Soloveitchik nicht von einer vollständigen Inkommensurabilität, sondern einer teilweisen Unübersetzbarkeit von Terminologien ausgeht. Ebenso nennt er konkrete Beispiele aus der »public world of humanitarian and cultural endeavors«, in denen »communication among the various faith communities is desirable and even essential. We are ready to enter into dialogue on such topics as War and Peace, Poverty, Freedom, Man's Moral Values, The Threat of Secularism, Technology and Human Values, Civil Rights etc., which revolve about religious spiritual aspects of our civilization. Discussions within these areas will, of course, be within the framework of our religious outlooks and terminology.« Ebd. 119.

123 Vgl. Soloveitchik: *Confrontation*, 109f. In einem letzten Teil schließt Soloveitchik seine Erörterung mit einem rabbinischen Jakob-Esau-Paradigma. Jakob, der das jüdische Volk repräsentiert, hat Angst nach dem folgenreichen Streit seinem Bruder Esau, der in rabbinischer Tradition die Nicht-Jüd*innen repräsentiert, zu begegnen, denn er fürchtet, Esau könnte ihn und seine Familie töten. Um Esau milde zu stimmen, überbringt er ihm einen Teil seines Besitzes in Form seiner Tiere. Soloveitchik sieht darin die Gaben des Judentums, das seinen Beitrag im bürgerlichen, wissenschaftlichen und politischen Bereich leistet: »Yes, we are determined to participate in every civic, scientific, and political enterprise. We feel obligated to enrich society with our creative talents and to be constructive and useful citizens. Yet, pertaining to the first two questions – whose art thou and whither goest thou – Jacob commanded his representatives to reply in the negative, clearly and precisely, boldly and courageously.« Ebd. 114.

4.1.3 »Nein« zum theologischen Dialog? Oder: Diskussion mit offenem Ausgang. Zur Un-/Möglichkeit eines theologischen Dialogs im orthodoxen Judentum

4.1.3.1 Historischer Kontext und philosophische Implikationen

Um Soloveitchiks *Confrontation* und seine Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog umfänglich erfassen zu können, ist es notwendig, sich den historischen Kontext sowie einige philosophische Implikationen bewusst zu machen. Zur Erinnerung und weil gerade in dieser Hinsicht immer wieder unhistorische Parallelsetzungen und daraus abgeleitete Fehlinterpretationen beobachtbar sind: *Confrontation* entstand vor der Promulgation von NA und ist deshalb keine Antwort auf das Konzilsdokument und den darin getroffenen Paradigmenwechsel (anders als die gleich zu analysierende Schrift *No Religion Is an Island* von Abraham Joshua Heschel). Auch ist *Confrontation* nicht an Christ*innen adressiert, sondern in erster Linie als innerjüdische Schrift konzipiert.

In den 1960er Jahren stand das Judentum nicht nur *nach außen*, sondern auch *nach innen* angesichts von Liberalisierung und Pluralisierung vor nicht unerheblichen Herausforderungen. »Das herausragende Merkmal der jüdischen Gegenwart ist – außer den traumatischen und grundstürzenden Veränderungen durch die Schoah und die Gründung eines jüdischen Staates im alten Heimatland [...] die Zersplitterung und das allseitige Ringen um Einheit.«¹²⁴ Bereits vor der Schoah zeichneten sich im deutschsprachigen und osteuropäischen Judentum des 19. Jahrhunderts *innerjüdische* Aufspaltungen ab, die mit der zunehmenden Einwanderung von Jüd*innen in die Vereinigten Staaten weiter verschärft wurden.

»Darum ist die Frage der jüdischen Identität, die Frage dessen, was die zum Teil so unterschiedlichen Judentümer noch zusammenhält, so prominent und prägt [das Judentum des 20. und 21. Jahrhunderts – AS] in einer bis dato nicht vorhandenen Intensität. [...] Das gegenwärtige Judentum befindet sich demnach wieder in einer Phase der starken Fliehkräfte, in welcher intensiv nach den möglichen Binde- und Einheitskräften gesucht wird [...].«¹²⁵

Soloveitchik kann als Teil dieses Ringens um jüdische Identität gelesen werden. Die Identität der Orthodoxie sollte durch den Halacha-Bezug von innen heraus gestärkt werden. Im Falle von *Confrontation* stellt sich die Frage auf einer neuen Ebene: Eine Diaspora-Existenz ist Teil der Jahrtausende alten Geschichte des Judentums. Die Schoah, die bei Abfassung von *Confrontation* nur knapp zwanzig Jahre zurücklag, hatte das europäische Judentum schmerzlich dezimiert. Zwar blühte nach 1945 vor allem in den USA, wo auch Soloveitchik wirkte, jüdisches Leben auf. Dennoch erlebten sich Diaspora-Jüd*innen, aber auch die Jüd*innen im neu gegründeten Staat Israel in ihrem Umfeld als Minderheit. Diese Existenzweise inkorporiert sich in das kulturelle, kollektive Gedächtnis von Jüd*innen. *Confrontation* versteht sich als Stimme dieser Minderheit. Das Bewusstsein für ein soziales Machtgefälle zeigt sich in Soloveitchiks kontrastierender Benennung der christlichen Kirchen als »community of the many« und des jüdischen

124 Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 27.

125 Ebd. 30.

Volkes als »community of the few«.¹²⁶ Eine unkritische Öffnung hin zu einem (theologischen) Dialog mit dem Christentum, so die Befürchtung Soloveitchiks, könnte einer theologischen Selbsteliminierung gleichgekommen.

Umso mehr ist Soloveitchik deshalb auch auf theologischer Ebene darauf bedacht, die Eigenständigkeit des Judentums zu betonen: Er will es aus sich selbst heraus verstanden wissen und verwehrt sich gegen jede Sicht auf das Judentum, in der es in christlichen Narrativen lediglich als eine Art Vorgängerform des Christentums oder im Zeichen einer Erfüllungslogik (Substitutionstheologie) in den Blick kommt.¹²⁷ Diese religionsphilosophische Prämisse, die in *The Halakhic Mind* epistemologisch grundgelegt ist und in *The Lonely Man of Faith* anthropologisch-existentiell konkret wird, hat in *Confrontation* Folgen für eine Theorie und Theologie des Dialogs. Die Wahrnehmung von Glaubensgemeinschaften als vollkommen eigenständige Systeme mit je eigenen theologischen Grammatiken führt in *Confrontation* zu der These, Judentum und Christentum hätten für den Bereich des Glaubens eine je eigene theologische Grammatik und Semantik, also unterschiedliche Sprachformen, Erkenntnislogiken und Glaubensinhalte entwickelt. Beide seien so unterschiedlich, dass es sprach- und kommunikationstheoretisch keine gemeinsame Grundlage gebe, die einen theologischen Dialog ermöglichen könnte (Kapitel 4.1.1.3). Zur Erinnerung: Für Andreas Verhülsdonk ist das Argument der theologischen Inkommensurabilität von Judentum und Christentum der Kern von Soloveitchiks Ausführungen:

»Die Religionen bilden [...] unterschiedliche Zugänge zur Wirklichkeit mit eigenen Begrifflichkeiten, die untereinander inkommensurabel, also unübersetzbar, sind. Das schließt nicht aus, dass im Judentum und im Christentum gleichlautende Begriffe verwendet werden oder beide Religionen sich historisch wechselseitig beeinflusst haben. Es ist aber davon auszugehen, dass auch gleichlautende Begriffe oder begriffliche Übernahmen aufgrund ihrer Einfügung in unterschiedliche Referenzsysteme eine unterschiedliche Bedeutung haben, die eine Gleichsetzung verhindern.«¹²⁸

Eine Gefahr dieser Logik könnte darin bestehen, Religionen nur noch als selbstreferentielle Systeme zu denken, die sich in ihrer Selbstbezüglichkeit von ihrer lebensweltlichen Umgebung isolieren und sich jeglichem Dialog mit der Außenwelt verschließen. Dieser

126 Bspw. Soloveitchik: *Confrontation*, 90. Christian M. Rutishauser sieht darin auch den Grund für Soloveitchiks Insistieren auf einer Kommunikation auf Augenhöhe im Dialog: hat das auch kommunikationstheoretische Gründe: »Die Bedingungen für einen Dialog müssen so beschaffen sein, dass sich die beiden Religionsgemeinschaften wie zwei freie Individuen begegnen können, die durch demokratische Rechte und durch gleiche humanistisch begründete Würde ausgezeichnet sind.« Ders.: Soloveitchik, 264 mit Verweis auf Soloveitchik: *Confrontation*, 109f.

127 Vgl. Soloveitchik: *Confrontation*, 107f.

128 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112. Ähnlich auch Rynhold: *The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue*, 119: »Our central argument, however, is that for Soloveitchik, [...] there is a direct philosophical path to the idea that one's faith experience might be incommunicable, rendering theological interfaith dialogue futile. In Soloveitchik's case, [...] it follows from a commitment to two specific approaches for which viable philosophical cases can be made, those of descriptive reconstruction and antinaturalism. At the same time, though, there are genuine concerns about the efficacy of these methods.«

statischen, homogenisierenden Lesart von Soloveitchik soll im Folgenden eine alternative, fluide und dynamische entgegengesetzt werden.

4.1.3.2 Soloveitchik und die Performance des Dialogs: Soloveitchik weiterdenken

Soloveitchiks in *Confrontation* entwickelte Positionierung zum jüdisch-christlichen Dialog wurde häufig, so auch vom RCA, mit folgender Formel zusammengefasst: Ein Nein zum theologischen Dialog, jedoch ein Ja zu politischer, ethischer und humanitärer Zusammenarbeit zwischen Judentum und Christentum.¹²⁹ Im Gegensatz zu Rabbiner Feinstein spricht sich Soloveitchik gerade nicht für ein Verbot des jüdisch-christlichen Dialogs aus, sondern er stellt Bedingungen und fordert kommunikationstheoretische und theologische Standards. So auch die Einschätzung David Hartmanns: »R. Soloveitchik is not proscribing Jewish-Christian dialogue but setting limits and outlining a way for the dialogue to occur on both *social* matters and matters of *faith*.«¹³⁰ Der Weg hin zu einem Dialog über Glaubensfragen, von dem Hartmann spricht, kann für Soloveitchik dann beschritten werden, wenn beide Dialogpartner*innen die Gleichwertigkeit ihres Gegenübers vollumfänglich anerkennen. Jede Form der Vereinnahmung, Herablassung oder Dominanz des Christentums gegenüber dem Judentum lehnt er ab.¹³¹ Das bedeutet: Soloveitchik bleibt sowohl textinhaltlich¹³² als auch textpragmatisch¹³³ offen, wenn er auch

129 Vgl. das Statement des RCA im Anschluss an Soloveitchiks *Confrontation*: Statement adopted by the Rabbinical Council of America at the Mid-Winter Conference, February 3–5, 1964. In: Soloveitchik, Joseph B.: *Confrontation and Other Essays*. New Milford/Jerusalem: Maggid 2015, 114f.

130 Hartmann, David: *Love and Terror in the God Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*. Bd. 1. Woodstock: Jewish Lights Publishing 2001, 138. Hervorhebung AS.

131 Vgl. Soloveitchik: *Confrontation*, 107f. Vgl. dazu Rudnick: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums, 10; ähnlich auch Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 109. Rynhold erinnert daran, dass Soloveitchik damit nicht einfach nur pragmatische Zugeständnisse an das Christentum macht, sondern dass seine Position konsistent aus seinem philosophischen Wirken ableitbar ist: »Soloveitchik's conclusions in ›Confrontation‹ need not simply be construed as a function of pragmatism or religious conservatism. On the contrary, they exhibit an intellectual integrity that follows from his deepest philosophical convictions.« Ders.: *The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique on Interfaith Dialogue*, 117. Und Rynhold weiter: »[w]hile Soloveitchik's conclusions in ›Confrontation‹ are often therefore portrayed as an example of his staunch traditionalism, we have argued that in fact they can be seen as flowing from a rather modern set of philosophical considerations. Moreover, those philosophical considerations can themselves be seen as having implications that are either inherently conservative or radically relativistic. Thus, when unravelling the thought of Soloveitchik, the argument regarding his modernity or Orthodoxy often leads more to obfuscation than illumination. It is the complex interplay between these two poles that in fact defines his thought, both in the particular example of ›Confrontation‹ and more generally« Ebd. 120.

132 Vgl. Soloveitchik: *Confrontation*, 101–110.

133 Hinweise zu mündlichen Revidierungen von *Confrontation* werden angedeutet in Rothkoff/Schwartz: Soloveitchik, Joseph Baer, 778: »Soloveitchik himself delivered his most famous religious paper, *The Lonely Man of Faith*, to an interfaith audience at a Catholic seminar in Brighton, Massachusetts, and he *later* stated that all discussions of ethics and social values are necessarily ›religious‹.« Hervorhebung AS. Rothkoff/Schwartz führen leider keinerlei Belege für einen entsprechenden Vortrag o. ä. an. Eigene Recherchen konnten die Aussage Rothkoffs/Schwartzs zwar nicht bestätigen. Von ähnlichen im Privaten getroffenen Aussagen berichten aber auch Irving Green-

nie offiziell von *Confrontation* abbrückte. So gesteht Soloveitchik beispielsweise in *On Interfaith Relationships* ein, dass in einem jüdisch-christlichen Dialog auch über sozio-politische Themen die religiöse Dimension immer die grundlegende ist und dass diese Themen mit religiösen Kategorien bearbeitet werden.¹³⁴

Soloveitchiks persönliche und wissenschaftliche Aufnahmebereitschaft ist ein Ansatzpunkt, von dem aus Soloveitchik weitergedacht werden kann. Denn zeigen nicht der mit NA 4 vollzogene Paradigmenwechsel, das (institutionell) etablierte und stabilisierte Verhältnis zwischen Judentum und Christentum und die Dialogpraxis der vergangenen sechzig Jahre (die Performance des Dialogs, Kapitel 2), dass die Konditionen, die Soloveitchik einfordert, mittlerweile dialogtheologisch und -praktisch zumindest weitgehend verwirklicht sind? An dieser Stelle seien drei weitere Beobachtungen erlaubt, die zeigen können, dass Soloveitchik als zentrale jüdisch-orthodoxe Bezugsgröße gerade für einen theologischen Dialog (neu) gelesen werden kann.¹³⁵

(1.) Performatives Moment interkultureller Hermeneutik: Neubewertung der Inkommensurabilitätsthese
Die These von der theologischen Inkommensurabilität ist das grundlegende epistemologische Argument in *Confrontation* und besagt, dass ein theologischer Dialog zwischen

berg. Vgl. ders.: *For The Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America 2004, 13f.). Oder auch bei David Rosen: »The late Rabbi Prof. Pinchas Peli claimed that Rabbi Soloveitchik told him explicitly that his concern was only to ensure that only those rabbis well educated enough to engage in theological dialogue with Christians be encouraged to do so.« Ders.: *Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue*, o.S. mit Verweis auf Peli, Pinchas: *Testimony from both the abovementioned rabbis and Rabbi Yitzhak Rubin of Jerusalem*.

134 Die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion bleibt für Soloveitchik ungeachtet dessen bestehen: »Jewish rabbis and Christian clergymen cannot discuss sociocultural and moral problems as sociologists, historians or cultural ethicists in agnostic or secularist categories. As men of God, our thoughts, feelings, perceptions and terminology bear the imprint of a religious world outlook. We define ideas in religious categories, and we express our feelings in a peculiar language which quite often is incomprehensible to the secularist. In discussions we apply the religious yardstick and the religious idiom. We evaluate man as the bearer of God's Likeness. We define morality as an act of *Imitatio Dei* etc. In a word, even our dialogue at a socio-humanitarian level must inevitably be grounded in universal religious categories and values. However, these categories and values, even though religious in nature and biblical in origin, represent the universal and public – not the individual and private – in religion.« Soloveitchik: *On Interfaith Relationships*, 119. Auch aus kultur- und religionswissenschaftlicher Perspektive ist die Forderung einer Zusammenarbeit von Juden und Christen auf rein kultureller Ebene losgelöst von Glaubensüberzeugungen zumindest fragwürdig. Eine Trennung in einen rein innerlichen Glauben und ein äußerliches gesellschaftlichen Handeln übersieht die ganzheitliche Dimension gelebten Glaubens, der das ganze Leben eines Menschen durchdringt und damit auch sein gesellschaftliches und politisches Handeln wesentlich bestimmt. David Rosen gib überdies zu bedenken, dass ein solches Verständnis dem Judentum eher fremd ist. Vgl. Rosen: *Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue*, o.S.

135 Dass diese hermeneutische Frage nicht nur eine hier vertretene Perspektive ist, sondern ein inner-jüdischer Diskurs, der gegenwärtig intensiv im Gange ist, zeigen die Dokumente TDW und BJR, die Forschungen von Greenberg und Goodman (vgl. Goodman, Daniel Ross: *From Confrontation to Cooperation: The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue*. In: *HTR* 114 (2021) 4, 536–560, 541) sowie die bereits erwähnte Debatte zwischen Rabbiner Ahrens und Rabbiner Homolka (Kapitel 4 in FN 3).

Judentum und Christentum nicht möglich sei, weil Jüd*innen und Christ*innen dazu die gemeinsame Sprache fehle, die eine Verständigung überhaupt erst möglich machen würde:

»However, when we shift the focus from the dimension of culture to that of faith – where total unconditional commitment and involvement are necessary – the whole idea of a tradition of faiths and the continuum of revealed doctrines which are by their very nature *incommensurate and related to different frames of references* is utterly absurd, unless one is ready to acquiesce in the Christian theological claim that Christianity has superseded Judaism.«¹³⁶

Deshalb lautet Soloveitchiks Urteil: »The confrontation should occur not at a theological, but at a mundane human level. There, all of us speak the universal language of modern man.«¹³⁷ Und weiter: »However, if the debate should revolve around matters of faith, then one of the confronters will be impelled to avail himself of the language of his opponent. This in itself would mean surrender of individuality and distinctiveness.«¹³⁸

Mit Andreas Verhülsdonk ist die Prämisse einer theologischen Inkommensurabilität aber wissenschaftstheoretisch und forschungsgeschichtlich zu kontextualisieren und im Lichte des gegenwärtigen Forschungsstandes interkulturellen Hermeneutik gegenzulesen.¹³⁹ Wie in Kapitel 4.1.1.3 bereits ausgeführt, überträgt Soloveitchik den Begriff »inkommensurabel« aus einer wissenschaftstheoretischen Debatte der 60er Jahre. Angestoßen wurde sie durch die forschungsgeschichtliche Beobachtung, dass wissenschaftlicher Fortschritt nicht linear oder evolutionär verläuft, sondern als Abfolge von Theorien mit konzeptuellen und terminologischen Neubildungen und Transformation, die keine Übersetzung oder nur Teilübersetzungen von einer in eine andere Theorie zulassen. Mit Verhülsdonk: »Inkommensurabilität bedeutet [zunächst] völlige oder teilweise Unübersetzbarkeit von Theorien.«¹⁴⁰ Der Theoriebegriff ist dabei so weit gefasst, dass er, wie bei Soloveitchik, auch auf den Bereich Religion übertragen werden kann, »im Sinne von Unübersetzbarkeit von religiösen Begriffen und Logiken.«¹⁴¹

Soloveitchik betrachtet das Judentum und Religionen generell als theologisch eigenständige Systeme, als unabhängige Formen von Welterkenntnis (epistemologischer Pluralismus, Kapitel 4.1.1.1). In diesem Zusammenhang bilde jede Religion eigene Terminologien aus, die untereinander nicht übersetzbar seien.¹⁴² Er geht also, mit Reinhold Bernhardt, davon aus, dass Bedeutungen kultur- und religionsabhängige Konstrukte sind, die nicht problemlos in den Kontext einer anderen Religionstradition übertragbar sind.¹⁴³ Diese Unübersetzbarkeit ist für Soloveitchik zwar nicht absolut, denn das würde in aller Konsequenz bedeuten, dass Dialog zwischen Judentum und Christentum

136 Soloveitchik: Confrontation, 107.

137 Ebd. 108.

138 Ebd. 109.

139 Vgl. Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 110–111 und 115–119. Vgl. Kapitel 1.1.3.

140 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 111.

141 Ebd.

142 Vgl. Soloveitchik: Confrontation, 107f. Vgl. dazu Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 112.

143 Vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 42.

generell unmöglich ist. Gültig aber sei die These der Unübersetzbarkeit zumindest für den Bereich des Glaubens, »where total unconditional commitment and involvement are necessary – the whole idea of a tradition of faiths and the continuum of revealed doctrines which are by their very nature *incommensurate and related to different frames of references*«¹⁴⁴. Für den Bereich des Ethos beispielsweise sei eine teilweise Übersetzung in kulturelle Kategorien möglich.¹⁴⁵ Auf dieser Basis kommt Soloveitchik zu seiner These, nämlich dass ein *theologischer* Dialog zwar *nicht* möglich sei, ein Dialog über sozioethische und politische Fragen hingegen sei sogar »desirable and even essential«¹⁴⁶.

Nachdem die These der Inkommensurabilität in den 60er Jahren von Kuhn und Feysabend aus dem Bereich der Wissenschaftstheorie heraus entwickelt wurde, wurde sie in den folgenden Jahrzehnten auch in den Kulturwissenschaften, vor allem im Bereich der interkulturellen Hermeneutik rezipiert. Diese beschäftigt sich, so Reinhold Bernhardt, mit der Frage nach einem Verstehen über Kulturgrenzen hinweg.¹⁴⁷ Während die klassische Hermeneutik sich mit dem Verstehen in erster Linie von Texten *innerhalb* einer kulturellen Tradition auseinandersetzte, ist in der interkulturellen Hermeneutik erstens der Gegenstandsbereich erweitert um historische Zeugnisse, Handlungszusammenhänge und Personen und zweitens geht es um »ein traditionsübergreifendes Verstehen, also um das Verstehen des kulturell Anderen. Was für das Verstehen des Anderen gilt – dass die Begegnung mit ihm kognitive Dissonanzen hervorrufen, Irritationen auslösen und bisherige Verstehensmuster herausfordern kann – gilt in potenziierter Weise für die Begegnung mit dem kulturell und religiös Anderen.«¹⁴⁸

Die Schwierigkeit im Bereich der interkulturellen Hermeneutik, an der sich die Inkommensurabilitätsthese entzündet, ist das Fehlen eines gemeinsamen Sinnhorizontes. Ist Verständigung auch dann möglich, wenn Menschen mit kulturell unterschiedlich geprägten Referenzrahmen aufeinandertreffen? Je mehr die jeweilige Eigenheit und Andersheit von Kultur und Religion »und damit die letztlich unüberwindbare Differenz der Kulturen«¹⁴⁹ betont wird, wie geschehen bei Soloveitchik, umso eher wird auch davon ausgegangen, dass kulturell und religiös geprägte Begriffe nur kulturimmanent verstanden werden können:

144 Soloveitchik: Confrontation, 107.

145 Ausführlich zu Soloveitchiks These einer partiellen Übersetzbarkeit und der Frage, was an religiösen Traditionen übersetzbar und was unübersetzbar ist s. Soloveitchik: The Lonely Man of Faith, 48–55 (Teil IX). Vgl. Kapitel 4 FN 81.

146 Soloveitchik: On Interfaith Relationships, 119. Oder in den Worten Andreas Verhülsdonks: »Der Ort des jüdisch-christlichen Dialogs ist der gemeinsam geteilte öffentliche Raum, in dem sich Menschen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen über politische, gesellschaftliche und kulturelle Fragen verständigen. Über theologische Fragen, die das Verhältnis des Menschen zu Gott thematisieren, aber können Juden und Christen nicht sinnvoll reden noch sich verständigen, weil die von ihnen benutzten Begriffe und Standards nicht ineinander übersetzbar sind.« Ders.: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 116f.

147 Ausführlich vgl. Bernhardt: Inter-Religio, 40–48 (»Interkulturelle Hermeneutik«).

148 Ebd. 41.

149 Ebd. 43. Bernhardt weist darauf hin, dass im Bereich Naturwissenschaft und Technik die Gefahr des Missverstehens über Kulturgrenzen hinweg deutlich kleiner ist, weil empirische Theorien einen engeren Realitätsbezug haben. Vgl. ebd.

»Kulturübergreifendes Verstehen ist [für Vertreter*innen der Inkommensurabilitätsthese – AS] mit notorischem Missverstehen behaftet, denn dabei werden immer die Vorverständnisse der eigenen Kultur auf Verstehensgegenstände einer anderen Kultur angewandt. Diese [würden] dabei einem ihnen unangemessenen ›framing‹ unterzogen und auf diese Weise anders verstanden als sie von den Angehörigen ihrer jeweiligen Kultur verstanden werden.«¹⁵⁰

Die Gegenargumentation verläuft über den Rekurs auf kulturelle Universalien. Demnach sei es nicht die Kultur, die eine Realität erzeugt, sondern gerade umgekehrt: die Realität liege der Kultur zugrunde. Kultur konstituiere nicht die Realität, sondern bringe sie zur Sprache: »Sie [Kulturen – AS] bringen nichts anderes, sondern das Gleiche anders zur Sprache«¹⁵¹. Beide Positionen, die Annahme von Inkommensurabilität und die Annahme kultureller Universalien, können die Frage nach der Möglichkeit interkulturellen Verstehens nur unzureichend beantworten und werfen sogar neue Fragen auf, wie die Problemüberhänge zeigen. Raimondo Panikkar sieht die Grundproblematik interkulturellen Verstehens im Ringen um einen Weg »zwischen der kolonialistischen Geisteshaltung, die glaubt, dass sie mit den Begriffen einer einzigen Kultur die Totalität der menschlichen Erfahrung ausdrücken kann, und dem entgegengesetzten Extrem, wonach man glaubt, dass es keine mögliche Kommunikation gibt zwischen den verschiedenen Kulturen.«¹⁵²

Im gegenwärtigen interreligiösen Diskurs wird, beispielsweise auch von Reinhold Bernhardt, davon ausgegangen, dass »differenzsensibles interkulturelles Verstehen«¹⁵³ möglich ist. Außerdem wird auf die Erschließungskraft interkultureller Aushandlungsprozesse verwiesen. In Anlehnung an Hans-Georg Gadamer bestimmt Bernhardt Verstehen als dialogischen Prozess und unabschließbares dynamisches Geschehen: »Durch Konfrontation mit Außenperspektiven kann das eigene Selbstverstehen erweitert und vertieft werden. Nicht das Einigeln in der eigenen Innenperspektive, sondern das wechselnde Einnehmen von Innen- und Außenperspektiven ermöglicht Selbst- und Fremdverstehen. Es gilt, sich exzentrisch zur eigenen Innenperspektive zu verhalten.«¹⁵⁴

Die Inkommensurabilitätsthese wurde inzwischen also auch theologisch rezipiert und auf die Möglichkeiten und die Grenzen interreligiöser Kommunikation hin angewandt. Vor allem in Form der Komparativen Theologie (Kapitel 1.2) wird versucht, die Einsichten der interkulturellen Hermeneutik prinzipientheoretisch umzusetzen und im

150 Ebd. 42f.

151 Ebd. 44. Begründungsmuster dafür sind anthropologische Konstanten von Daseinsstrukturen, biografischen Phasenwechseln oder ein philosophischer Idealismus. Vgl. ebd.

152 Panikkar, Raimondo: Religion, Philosophie und Kultur. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), 17.

153 Bernhardt: Inter-Religio, 46.

154 Ebd. 45. Vgl. dazu Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Klassiker Auslegen 30). Hg. v. Günter Figal. Berlin: Akademie Verlag 2010. *Positionsveränderungen* (Wechsel zwischen Innen- und Außenperspektiven) als Voraussetzung für interkulturelles Verstehen gehen gut zusammen sowohl mit *translationalen* wie mit *topologischen* Theorieansätzen, vgl. ausführlich Kapitel 1.3.

konkreten Dialoggeschehen zur Anwendung zu bringen.¹⁵⁵ »[Die Komparative Theologie – AS] zeichnet sich durch die Bereitschaft aus, die eigenen religiösen und epistemischen Voraussetzungen im Dialog mit Vertretern anderer Religionen zu reflektieren und auf Religionstheologien oder einen vorschnellen Rekurs auf vermeintliche religiöse Universalien zu verzichten,«¹⁵⁶ so Verhülsdonk.

Außerdem entwickelte sich die Theorie um den Fragenkomplex von Inkommensurabilität in den 80er und 90er Jahren selbst weiter. Thomas Kuhn differenzierte später aus seinen Forschungen zu Zweitspracherwerb und Bilingualismus zwischen »Übersetzen« und »Verstehen«. Für das Verstehen sei deshalb nicht die Übersetzbarkeit in die eigene Herkunftssprache die entscheidende Voraussetzung, sondern das grammatikalische, semantische und pragmatische Beherrschen der fremden Sprache.¹⁵⁷ Ein ganz ähnliches Konzept, das jedoch Sprache weniger als Regelsystem, sondern stärker als Lebensform in den Blick nimmt, wurde zeitgleich vom Kulturphilosophen Alasdair MacIntyre entwickelt. Er betont, dass erst eine bilinguale Kompetenz – das Beherrschen einer Sprache wie eine zweite Herkunftssprache und damit auch das Eintauchen in die damit verbundene Lebensform – ein Urteil über die Übersetzbarkeit von Traditionen zulässt.¹⁵⁸ Diese Erkenntnisse aus der Spracherwerbsforschung überträgt beispielsweise Norbert Hintersteiner auf den Bereich der Religion und macht sie für den interreligiösen Dialog fruchtbar.¹⁵⁹ In der Rezeption Soloveitchiks wird es in Zukunft auch darum gehen, die Erkenntnisse interkultureller und interreligiöser Hermeneutik ernst zu nehmen und Soloveitchik vor diesem Hintergrund weiterzudenken.¹⁶⁰

(2.) Performatives Moment der Dialogpraxis: 60 Jahre nach NA 4 Aus christlicher Perspektive wird Soloveitchiks Position, die auf jüdisch-orthodoxer Seite nach wie vor Autorität beansprucht, für Dialogbemühungen häufig als hinderlich wahrgenommen, mit der Begründung, seine Thesen gingen nicht weit genug. Für die Entstehungszeit bewegt sich Soloveitchik in der Tradition des Orthodoxen Judentums mit *Confrontation* aber durchaus einen Schritt auf das Christentum zu. Die vorkonziliare katholische Kirche, die Soloveitchik bei Abfassung von *Confrontation* insbesondere vor Augen hatte, vertrat nicht nur noch immer die Substitutionstheologie als offizielle Lehrmeinung, mit der im Dritten Reich Antisemitismus und Vernichtungspolitik religiös legitimiert werden konn-

155 Beispielsweise Hintersteiner: Traditionen überschreiten; Cornille: The Im-possibility of Interreligious Dialogue oder Stosch: Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des interreligiösen Dialogs, 1–25.

156 Verhülsdonk: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik, 117.

157 Vgl. Chen, Xiang: Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. In: Journal for General Philosophy of Science 12 (1997) 2, 257–273, 262–264. Ähnliche Überlegungen stellt auch Paul Feyerabend an, vgl. Hintersteiner: Traditionen überschreiten, 170.

158 MacIntyre, Alasdair: Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1988, 370–388 (Kapitel »Tradition and Translation«), 373f.

159 Vgl. Hintersteiner: Traditionen überschreiten, 316–320.

160 Es sind führende Autoritäten der Orthodoxie wie die Rabbiner Shlomo Riskin (Israel), Eugene Korn (Israel) und Irving Greenberg (USA), allesamt Unterzeichner des 2015 erschienenen Statements *To Do the Will of Our Father in Heaven* (vgl. Kapitel 6.2.2), die Soloveitchiks Nein zum theologischen Dialog und seine Argumentation als nicht länger adäquat betrachten und neue Wege im Dialog mit dem Christentum beschreiten.

ten (Kapitel 2). Bereits seit der Antike war es die Kirche, die im Laufe vieler Jahrhunderte mit teils impliziter, teils aber auch aggressiv nach außen getragener antijüdischer Polemik in Wort und Bild eine defizitäre und negative Wahrnehmung des Judentums prägte. Das Judentum kam kirchlicherseits überwiegend als Konstruktion negativer Projektionsvorgänge oder als ungeschichtliche Schablone, von der es sich abzugrenzen galt, zur Darstellung.¹⁶¹ Kirchen und Theologien strukturierten damit auch die gesellschaftliche Wahrnehmung von Jüd*innen und waren (und sind es teilweise noch immer) mitverantwortlich dafür, dass Jüd*innen im 20. Jahrhundert und auch gegenwärtig in Form von Verschwörungstheorien zu einem generellen gesellschaftlichen Feindbild stilisiert werden konnten und können.¹⁶² Bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es offizielle Lehre der Kirche, dass Jüd*innen eine kollektive Schuld am Tod Jesu trugen (Gottesmordvorwurf), dass der »Alte« Bund Gottes mit Israel durch den »Neuen« Bund in Jesus Christus ersetzt worden war, dass außerhalb der Kirche kein Heil ist (»extra ecclesiam nulla salus«) und dass Geringschätzung und Konversionsbestrebungen die religiös geforderten Haltungen gegenüber dem Judentum und anderen Religionen waren.¹⁶³ Auch wenn es in den Nachkriegsjahren vor dem Konzil viele kleine Initiativen zur Annäherung der beiden Traditionen gab, so brachten doch erst NA und die mittlerweile 60-jährigen Dialogbemühungen Jüd*innen und Christ*innen einander wieder näher (Kapitel 1.4.2).

Confrontation spiegelt auf allen Ebenen wider, dass Soloveitchik 1964 die Kirche, die vor einer konziliaren Neuausrichtung steht, aber auch das von den Folgen der Schoah geschwächte und traumatisierte Judentum, noch nicht bereit dafür hielt, in einen Dialog auf Augenhöhe einzutreten.¹⁶⁴ Wenn aber die Eigenständigkeit der Dialogpartner*innen berücksichtigt würde und keine missionarischen Bestrebungen im Hintergrund stünden (vgl. G&C, Kapitel 6.1.3 sowie Kapitel 7), steht Soloveitchik einem Dialog

161 Vgl. Schubert, Kurt: Gottesvolk – Teufelsvolk – Gottesvolk. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus Verlag 1995, 30–52, 33.

162 Vgl. Klamper, Elisabeth: Zur Ausstellung »Die Macht der Bilder – antisemitische Vorurteile und Mythen«. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hg.): Die Macht der Bilder. Wien: Picus Verlag 1995, 15–20, 18. Zum Zusammenhang von Antijudaismus und Antisemitismus vgl. Heil: Die Bürde der Geschichte, 38–42.

163 Vgl. Korn: The Man of Faith and Religious Dialogue, o.S.

164 »[W]e certainly have not been authorized by our history, sanctified by the martyrdom of millions, to even hint to another faith community that we are mentally ready to revise historical attitudes, to trade favors pertaining to fundamental matters of faith, and to reconcile ›some‹ differences. Such a suggestion would be nothing but a betrayal of our great tradition and heritage and would, furthermore, produce no practical benefits. Let us not forget that the community of the many will not be satisfied with half measures and compromises which are only indicative of a feeling of insecurity and inner emptiness. [...]« Soloveitchik: *Confrontation*, 110. Mit Rutishauser müssen wir uns fragen: »Hat die Kirche schon eine genügend grosse [sic.] Sensibilität entwickelt, um ihr kleineres Gegenüber nicht zu überrollen und letztlich durch Wohlwollen doch zu bedrohen oder gar aufzusaugen? Ist sie sich schon bewusst, dass sie bei allem guten Willen zur Begegnung durch ihre faktische Macht die Dialogbedingungen nicht allein stellen kann? Respektiert sie die Notwendigkeit der Abgrenzung, die das Judentum konstitutiv braucht und die nichts mit Dialogverweigerung zu tun hat?« Ders.: Soloveitchik, 265.

über *theologische* Fragen nicht weiter ablehnend gegenüber. Für eine künftige Rezeption von *Confrontation* ist und bleibt es unerlässlich, Soloveitchik unter den veränderten Vorzeichen auf katholischer Seite durch NA 4 und der im Zeichen des Pontifikats von Franziskus vollzogenen Aufbrüche weiterzudenken.¹⁶⁵ Einen Versuch in diese Richtung unternimmt Eugene Korn, wenn er *Confrontation* vierzig Jahre später, Anfang der 2000er Jahre neu zu lesen: »When R. Soloveitchik penned »Confrontation« in 1964, he could not have foreseen the transformation of Catholic doctrine and radical shift in Christianity's »frame of reference« that was to follow. Almost two years later, the Vatican's proclamation of »Nostra aetate« began a theological journey that continues until this day and from which Christianity will likely never return.«¹⁶⁶

Für Korn ist Soloveitchiks Argumentation nicht überzeitlich gültig und muss für die Gegenwart je neu betrachtet werden. Zwar gelte das philosophische Argument (*philosophic argument*) der Einzigartigkeit von Religionsgemeinschaften und der Inkommensurabilität von Glaubensüberzeugungen kontextunabhängig (dementgegen wurde im vorherigen Kapitel 4.1.3.2.1 eine Kontextualisierung auch der Inkommensurabilitätsthese und anderer philosophischer Paradigmen gefordert). Doch die katholische Lehre habe sich in den Jahren nach NA maßgeblich transformiert und die Substitutionstheologie offiziell überwunden (*doctrinal argument*). Außerdem haben sich, so Korn, historisch gewachsene Haltungen gerade angesichts eines fundamentalen Wandels historischer, sozialer und intellektueller Bedingungen verändert, was für eine Interpretation von Soloveitchiks Argumentation nicht unberücksichtigt bleiben könne: »In other words, the validity of these latter arguments during the Middle Ages or first half of the 20th century is no assurance that they are valid for the 21st century or for a different understanding of the dialogical encounter.«¹⁶⁷ Für Korn haben sich Dialogpraxis und -verständnis in Judentum und Christentum entscheidend verändert. Die Vorbedingungen, die Soloveitchik in *Confrontation* setzte, sind für ihn inzwischen weitgehend eingelöst.¹⁶⁸ »When two faith communities meet each other as redemptive communities, dialogue is logically possible and even *spiritually desirable*.«¹⁶⁹ Dann sei ein jüdisch-katholischer theologischer Dialog nicht nur möglich, sondern sogar religiöse Aufgabe des Judentums. Denn es seien gläubige Katholik*innen, die als einige wenige in einer postmodernen Gesellschaft im Stande wären, das Judentum zu verstehen: »Although they function in distinct and sometimes radically different categories, members of both faiths face the same loneliness and similar problems that arise from striving to live a hallowed tradition and struggling to find God in post-modern world.«¹⁷⁰

165 Zur Frage einer Traditions hermeneutik im Zeichen der komplexen Rezeption von NA 4 vgl. Höftberger: Tradition in Bewegung.

166 Korn, Eugene: The Man of Faith and religious Dialogue, o.S.

167 Ebd.

168 Vgl. dazu ebd.: »[N]amely, (1) acknowledgement of the Jewish people as a vital faith community, (2) non-negotiability of the Jewish commitment to God, (3) mutual respect and non-interference in the faith of the other, and (4) agreement that each community has the right to live, create and worship God in its own way, in freedom and dignity.«

169 Ebd. Hervorhebung AS.

170 Ebd.

(3.) Performatives Moment einer Biografie: Soloveitchiks Denkbewegungen als »Dialog« Zuletzt rufen wir uns als Denkanstoß das Konglomerat jüdischer und christlicher Philosophen in Erinnerung, das Soloveitchiks Denken prägt: darunter Duns Scotus, Kant, Hegel, Schleiermacher, Scheler, Kierkegaard und Barth (Kapitel 4.1.1).¹⁷¹ Mit Grözinger: »Josef Dov Soloveitchik wird in der jüdischen Welt der Gegenwart eine hohe Bedeutung zugemessen, weil er die sich anscheinend feindlich gegenüberstehenden Bereiche der Philosophie hier und der Halacha dort miteinander zu verbinden wusste. Er ist es, [...] der das philosophische Denken nicht nur mit der Halacha zusammenführte, sondern in sie hinein.«¹⁷²

Auch Yitzhak Twersky betont diese Charakteristik: »These references reflect not only great erudition and precision in the history of philosophy but also a philosophic temper, a philosophic mode of thinking, a subtle analytical mind.«¹⁷³ Doch damit erfasst Twersky noch nicht das für den jüdisch-christlichen Dialog eigentlich Bedeutsame: Soloveitchiks Wirken und sein theologisches Werk sind selbst als Prozess eines innerlichen theologischen Gesprächs zwischen Judentum und Christentum angelegt und nur als ein solcher Dialog verständlich.¹⁷⁴ Das, was Soloveitchik in *Confrontation* unter der Prämisse einer Inkommensurabilität argumentativ zurückweist – den theologischen Dialog – kann er als Position nur deshalb entwickeln, weil er genau das bereits tut: er bringt beide Traditionen, die jüdische und christliche Philosophie und Theologie, miteinander ins Gespräch, vermittelt sie aneinander und generiert Neues. Die Durchdringung von Soloveitchiks Denken mit westlicher und damit auch christlich geprägter Philosophie, auf die schon Grözinger hinwies, macht David Rosen an einem Beispiel aus *Confrontation* deutlich: So sei die Idee, dass Theologie und sozio-politisches Engagement zu trennende religiöse Bereiche wären, jüdischem Denken eher fremd: »The very idea of ›theology‹ as something set apart, is debatable from a Jewish perspective. Precisely because Judaism sees everything in relation to the Divine, even the discussion of the weather between believers, is a theological discussion.«¹⁷⁵

171 Vgl. neben den Teilen I und II von *The Halakhic Mind* auch Soloveitchik: *The Halakhic Man*, 110–117. Einen impliziten Bezug auf die dialektische Theologie Barths bestätigt auch Rutishauser: *Josef Dov Soloveitchik*, 109–110. Kritik an der Darstellung von Soloveitchiks Denken als »Dialog« würde beispielsweise Micha Brumlik äußern. Für ihn sind die Motive und Referenzen auf christliche Philosophie in Cohens und Soloveitchiks Werk lediglich der Tatsache geschuldet, dass sie ihr Denken in der westlich geprägten Wissenschaftskultur zugänglich machen wollten. Vgl. dazu ausführlicher Goodman: *From Confrontation to Cooperation*, 545.

172 Grözinger: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 293f.

173 Twersky, Yitzhak: *The Rav*. In: *Tradition* 30 (1996) 4, 13–44, 31.

174 Tatsächlich empfindet Soloveitchik selbst sein Studium und die Entwicklung seiner Gedanken – in diesem Fall das Studium rabbinischer Literatur, als innerliches, geistiges Gespräch mit großen Denkern. Vg. Soloveitchik: *Ish Ha Halacha*, zitiert nach Rudnick: *Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums*, o.S.

175 Rosen: *Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue*, o.S. Rosen verweist in diesem Zusammenhang auf weitere orthodoxe Stimmen, die Kritik an einer quasi-lehramtlichen Autorität von Soloveitchiks *Confrontation* üben: So kritisiert der israelische orthodoxe Professor Zvi Yaronvi, dass dadurch die Veränderungen auf christlicher und jüdischer Seite nicht ernstgenommen würden. Andere wie der britische Rabbiner Norman Solomon stellen die von Soloveitchik postulierte »theologische Unmöglichkeit« des jüdisch-christlichen Dialogs in Frage. David Hartmann, ein Schüler

Daniel Rynhold sieht sogar Soloveitchiks Zugang zum jüdisch-christlichen Dialog in *Confrontation* insgesamt als basierend auf einem Set moderner westlicher Philosophie.¹⁷⁶ Ähnliches gilt aber auch für den exegetischen Teil 1 von *Confrontation*, so Eugene Korn:

»To whom is this philosophic excursus [Teil 1 von *Confrontation* – AS] addressed? Its invocation of two Adam ›types‹ echoes Christian scriptures [Röm 5 und 1Kor 15 – AS], its typological reading of holy texts is a classic Catholic exegetical technique, and its celebration of ›the world‹ as a mysterious creative – almost cosmic force [*Confrontation*, 14f. – AS] also calls to mind the ›logos‹ of the New Testament. For R. Soloveitchik, who was au courant with Christian theology, surely these are not coincidences. Evidently R. Soloveitchik wrote Part I with Christian theologians in mind.«¹⁷⁷

So funktioniert *Confrontation* – so die These, die es als Desiderat im Dialogprozess auszuverhandeln gilt – als ein performatives ins Gespräch Bringen und aneinander Vermitteln von jüdischer und christlicher Tradition, als ständiger Perspektiv- und Positionswechsel, als dialogischer Wechsel von Innen- und Außenperspektive. Rothkoff und Schwartz erinnern auch daran, dass Soloveitchik »The Lonely Man of Faith« vor einem interreligiösen Publikum am katholischen Seminar in Brighton, Massachusetts, vortrug und damit performativ bereits die eigene Absage an einen theologischen Dialog überschreitet.¹⁷⁸

Christian M. Rutishauser sieht mit Blick auf die Bezüge zur Inkommensurabilitätstheorie und die Barth'sche Unterscheidung zwischen Religion und Glauben, die in *Confrontation* zusammenlaufen, auch die »Formel«, mit der *Confrontation* üblicherweise (so auch hier) wiedergegeben wird, als »zu einfach«:

»Er [Soloveitchik – AS] unterscheidet davon [vom unableitbaren Glauben als existenzieller Entscheid und göttliche Verpflichtung] die zu Kultur gewordene Religion und Tradition, die in den Dialog mit dem Mitmenschen und der Gesellschaft gebracht werden kann. Soloveitchik scheint von der dialektischen Theologie beeinflusst zu sein, die Glaube und Religion unterscheidet. Der existentielle und unableitbare Glaubensentscheid verbindet sich mit dem Geheimnis des Menschen. *Religion* und *Kultur* sind jedoch die *kommunizierbaren Anteile* religiöser Existenz – und dazu gehört namentlich die *Theologie*.«¹⁷⁹

Soloveitchiks, kritisiert, dass Soloveitchik das fragmentarische und unvollständige Moment geschichtlich ergangener Offenbarung nicht ernst genug nehme. Für ihn ist interreligiöser Dialog ein Imperativ. Ausführlicher zu diesem innerjüdischen Diskurs und entsprechende Literaturangaben s. Rosen: *Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue*, o.S.

176 Vgl. Rynhold: *The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue*, 120. Moshe Sokol schlüsselt entlang von *The Lonely Man of Faith* exemplarisch den impliziten Einfluss Barths auf: »Soloveitchik was aware of Barth's work at an early date, and admiringly referred to him in the introductory section of *Halakhic Man*. What both Maimonides and Barth could offer Soloveitchik were models of how to use the biblical text as a springboard for an intellectually sophisticated discussion of the human condition.« Ders.: *Lonely Man of Faith*, 397.

177 Korn: *The Man of Faith and religious Dialogue*, o.S.

178 Vgl. Rothkoff/Schwartz: *Soloveitchik*, Joseph Baer (1903–1993), 778.

179 Rutishauser, Christian M.: Eine jüdische Theologie des Christentums. In: Jehoschua Ahrens/Karl Hermann Blicke/David Bollag/Johannes Heil: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und*

Insgesamt, das konnten die vorangegangenen Überlegungen zeigen, wirkt Soloveitchiks zunächst zwar klar, aber auch statisch anmutendes »ja zu einem Dialog über sozio-politische Fragen, nein zum theologischen Dialog« keineswegs hemmend für den jüdisch-christlichen Dialog, sondern vielmehr als Stimulus für eine intensive und vor allem epistemologische Fragen betreffende Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Dialog, die es in der Form ohne *Confrontation* vielleicht nicht gegeben hätte. Die aufgezeigten Diskussionslinien bilden einen Forschungsdiskurs innerhalb des orthodoxen Judentums ab – ein Prozess, dessen Ausgang derzeit noch offen ist (vgl. TDW und BJR in Kapitel 6 sowie die Ahrens-Homolka-Debatte, Kapitel 4 in FN 3).¹⁸⁰ Und immer wieder wird innerhalb dieses Prozesses Abraham J. Heschel ins Spiel gebracht.

4.2 Jüdischer Zuspruch

Abraham J. Heschels *No Religion Is an Island* (1965/66)

4.2.1 Grundlinien seines Lebens und Denkens: »Meine Füße beteten«

In den USA der 1960er Jahre gab es neben Rabbiner Joseph B. Soloveitchik eine weitere prominente Stimme des Judentums: Rabbiner Abraham J. Heschel.¹⁸¹ Mit seinem politischen Engagement, das er aus seinem jüdischen Glauben ableitete,¹⁸² wurde er in der amerikanischen Öffentlichkeit als jüdischer Gelehrter wahrgenommen, der sich immer wieder kritisch zum Krieg im Vietnam äußerte oder aktiv die Bürgerrechtsbewegung gegen Rassendiskriminierung unterstützte. Während des Marsches in Selma an der Seite von Martin Luther King habe er das Gefühl gehabt, »dass [s]eine Füße beteten«¹⁸³. Neben seinem politischen Engagement wird er auch für den jüdisch-christlichen Dialog zu einer bedeutsamen Figur. Das *American Jewish Committee* (AJC) ernannte Heschel als Repräsentanten des Judentums zum Berater für das Zweite Vatikanische Konzil. Wie sich zeigen wird, verdanken sich wichtige Errungenschaften aus NA nicht unwesentlich der

Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2020, 170–183, 175.

180 Vgl. dazu auch die Neuveröffentlichung Daniel Ross Goodmans: ders.: *Soloveitchik's Children: Irving Greenberg, David Hartman, Johnathan Sacks, and the Future of Jewish Theology in America*. Tuscaloosa, Alabama: The University of Alabama Press 2023.

181 Für eine ausführliche Biografie Heschels s. Dolna, Bernhard: *An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Abraham Heschel: Leben und Werk*. Mainz: Matthias Grünewald 2001. Mit dem 2019 erschienenen Werk »Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul« bietet Edward Kaplan die aktuellste Biografie Heschels. Er erarbeitet darin nicht nur detailliert die Stationen seines Lebens, sondern gibt vor allem auch Einblicke in die politischen, sozialen und theologischen Themen, die Heschel bewegen und die er in seinen Schriften bearbeitet: Kaplan, Edward K.: *Abraham Joshua Heschel. Mind, Heart, Soul*. Philadelphia: The Jewish Publication Society 2019.

182 Vgl. Heschels Forschungsschwerpunkt zu den Propheten, insbesondere seine Dissertation »Die Prophetie« (1932): Heschel, Abraham Joshua: *The Prophets*. New York: Harper & Row 1962.

183 So weiß Susannah Heschel aus dem Tagebuch ihres Vaters zu berichten: Heschel, Susannah: *My Father*. In: Harold Kasimow/Byron L. Sherwin (Hg.): *No Religion is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*. New York: Wipf & Stock 1991 (Reissue 2008), 23–41, 38.

jüdisch-katholischen Freundschaft zwischen Kardinal Augustin Bea und Rabbiner Abraham Heschel. Das gilt im Besonderen für die lehramtliche Abkehr von der Judenmission (Kapitel 7). Auch Papst Paul VI. lernte Heschel während der Konzilsverhandlungen kennen und schätzen. Nur wenige Wochen nach Heschels Tod sprach Paul VI. in einer allgemeinen Audienz über die Suche des Menschen nach Gott und betonte, dass noch bevor wir uns auf die Suche nach Gott machten, Gott bereits auf der Suche nach uns wäre. Im später veröffentlichten Manuskript werden Heschels Schriften, vor allem *God in Search of Man* als Ursprung dieser Gedanken angegeben.¹⁸⁴ Das zeigt auch, dass Heschels Denk- und Sprachformen für die christliche Theologie hochgradig anschlussfähig ist. Was katholischen Theolog*innen der post NA-Generation als selbstverständlich erscheint, wäre ohne diesen jüdischen Vordenker wohl nicht möglich gewesen.¹⁸⁵

Abraham Joshua Heschel wurde am 11. Januar 1907 in Warschau in eine angesehene und traditionsreiche Familie chassidischer Rabbiner geboren. Seiner großen Begabung entsprechend wurde er bereits früh gefördert: Er erhielt eine klassisch jüdische Ausbildung und wurde mit rund 16 Jahren zum Rabbiner ordiniert.¹⁸⁶ Mit nur zwanzig Jahren widersetzte er sich der streng gesetzestreuen Familientradition und der an ihn herangetragenen Erwartungen und ging nach Berlin. Bereits dort zeigte sich sein allseitiges religiöses und wissenschaftliches Forschungsinteresse: Er besuchte nicht nur das konservativ orthodoxe Hildesheimer Rabbinerseminar und studierte an der »Hochschule für die Wissenschaft des Judentums«, sondern belegte parallel dazu einige Kurse in Philosophie, Kunstgeschichte und Semitischer Philologie an der Universität Berlin.¹⁸⁷ 1932 vollendete er seine Dissertation »Die Prophetie«. 1937 übernahm er auf Einladung Martin Bubers das *Jüdische Lehrhaus* in Frankfurt. In einer Herbstnacht 1938 sollte Heschels Zeit in Deutschland gewaltsam enden. Er wurde von der Gestapo verhaftet und in ein Internierungslager nach Polen deportiert. Von dort kam er nur mit Hilfe seiner Familie frei und konnte eine Lehrtätigkeit in Warschau aufnehmen.¹⁸⁸ Nur sechs Wochen vor Einfall der Nazis in Polen gelang Heschel die Flucht über London in die USA. Dort lehrte er ab 1940 am *Hebrew Union College* in Cincinnati. Ab 1945 bis zu seinem Tod unterrich-

184 Vgl. dazu Dolna, Bernhard: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft. Leben und Werk von Rabbi Abraham Joshua Heschel. In: Herder Korrespondenz 61 (2007) 12, 642–646, 644. Heschel gilt damit als der erste nichtchristliche Theologe, der von einem Papst zitiert wurde.

185 »[T]he legacy of Abraham Heschel stands as an important testimony [...]; because without Heschel's prophetic voice, it would be very difficult to imagine the existence of *Nostra Aetate* and the positive subsequent developments that we are witnessing today.« Furnal, Joshua: Abraham Joshua Heschel and *Nostra Aetate*. Shaping the Catholic Reconsideration of Judaism during Vatican II. In: Religions 7 (2016) 70, 1–12, 10. Auch Michael A. Chester sieht, dass Heschel einen wesentlichen Anteil daran hat, wie Christ*innen über Jüd*innen denken, vgl. Chester, Michael A.: Jewish-Christian Relations today. The Legacy of Abraham Joshua Heschel. In: European Judaism 41 (2008) 1, 36–41, 37.

186 Vgl. Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 18.

187 Vgl. Dolna: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft, 643.

188 Vgl. Kuschel, Karl-Josef: Keine Religion ist eine Insel. Vordenker des interreligiösen Dialogs. Kevelaer: Topos plus Verlagsgemeinschaft 2016, 63f.

tete er Ethik und jüdische Mystik am New Yorker *Jewish Theological Seminary* (JTS), dem akademischen und spirituellen Zentrum des konservativen Judentums in den USA.¹⁸⁹

4.2.1.1 Chassidismus. Dynamik einer jüdischen Frömmigkeitsbewegung zwischen theologischer Polemisierung und romantischer Idealisierung

Heschels Vater wird in Medzibozh, einer kleinen Stadt in der heutigen Ukraine geboren. Als letzte Wirkstätte Rabbi Israel ben Eliesers (um 1700–1760), genannt Baal Schem Tov, wird Medzibozh im 18. Jahrhundert zu einem Ursprungsort der als Chassidismus (alternative Schreibweise: Hassidismus) bekannten mystisch-charismatischen Frömmigkeitsbewegung im osteuropäischen orthodoxen Judentum. Zu Heschels Geburt kann seine Familie bereits auf sieben Generationen chassidischer Rabbiner zurückblicken.¹⁹⁰ Die chassidische Betonung der Erfahrung einer persönlichen Gott-Mensch-Beziehung prägen Heschels Spiritualität und sein theologisches und religionsphilosophisches Wirken: »The Judaism he first knew and mastered in his native Poland was that of Talmud, Kabbala and Bible as read and as lived in the Hasidic tradition. Throughout his life he retained the sense of the constant presence of God and of the holiness of creation which he had imbibed in the intense, inward-looking world of his youth [...].«¹⁹¹

Im deutschsprachigen Raum wurden die chassidischen Lehren überwiegend durch die Forschungen Martin Bubers (1878–1965) zugänglich, der unter anderem Schriften chassidischer Lehrer übersetzte. Obwohl Bubers Chassidismus-Konzept bereits zu seinen Lebzeiten kritisiert wurde und noch heute als romantisches Konstrukt von Religionswissenschaftler*innen und Judaist*innen verworfen wird – auch Heschel war mit Bubers Chassidismus-Deutung nicht einverstanden, lobte aber Bubers Bemühen und Interesse¹⁹² – hat es doch vor allem die nichtjüdische Wahrnehmung des Chassidismus nachhaltig geprägt: »Dass Bubers Hörer und Leser es letztlich [...] mit einer von ihm selbst transformierten und den westlichen Bedürfnissen angepassten Form jüdischer Theosophie und Lebensweise zu tun bekamen, ahn(t)en die meisten nicht.«¹⁹³

Es war vor allem Gershom Scholem (1897–1982), der sich auch aufgrund der Wirkmächtigkeit des Buberschen Chassidismus-Bildes dazu gezwungen sah, sich öffentlich

189 Vgl. Rothschild, Fritz A./Meir, Ephraim: Heschel, Abraham Joshua (1907–1972). In: Michael Berenbaum/Fred Kolnik (Hg.): *Encyclopaedia Judaica* 9. Detroit, MI: Macmillan Reference² 2007, 70–72, 70f.

190 Vgl. Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 61.

191 Solomon, Norman: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought. In: *European Judaism* 41 (2008) 1, 4–15, 4.

192 Vgl. Solomon, Norman: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought. In: *European Judaism* 41 (2008) 1, 4–15, 5; sowie Giannini, Gianluca: Abraham Joshua Heschel's Philosophy of Judaism and its Interrelation with »New Thinking«. In: *Modern Judaism* 29 (2009) 1, 117–125, 118.

193 Talabardon, Susanne: Chassidismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 1. Mit Blick auf Buber schreibt Talabardon »Unter den Händen Martin Bubers veränderte sich eine osteuropäisch-jüdische Reformströmung zu einer universalen Ethik, die, wenn auch in jüdischem Gewande, dem modernen Menschen schlechthin Weisung an die Hand gibt, die verhängnisvollen Dichotomien von Individuum und Gesellschaft zu überwinden.« Ebd. 234. Buber, Martin: Der Chassidismus und der abendländische Mensch. In: *Merkur* 10 (1956), 933–943.

kontrovers zu Buber zu verhalten.¹⁹⁴ Über Scholems Kategorisierung des Chassidismus als letzte Phase der jüdischen Mystik (Kabbala) herrscht religionsphilosophisch bis heute Konsens.¹⁹⁵ Doch schon vor Buber war die westeuropäisch geprägte Wahrnehmung des Chassidismus verzerrt, pejorativ und polemisch aufgeladen: Den Aufklärern unter seinen Gegnern erschien der Chassidismus als rückständig,¹⁹⁶ innerjüdisch wurde der Bewegung immer wieder Nachlässigkeit im Umgang mit den Geboten vorgeworfen.¹⁹⁷ Die systematische Erforschung dieser jüdischen Strömung steht derzeit erst am Anfang.¹⁹⁸ Doch sie gewinnt zusehends an Bedeutung, auch weil der Chassidismus nach wie vor eine wachsende jüdische Gruppierung ist.¹⁹⁹

4.2.1.2 Abraham Joshua Heschel als jüdischer Grenzgänger

Heschels biografischer Weg und sein akademischer Werdegang oszilliert zwischen den jüdischen Strömungen seiner Zeit. Dazu vereinigt er in sich jüdische, mystisch-geprägte Spiritualität mit westlicher Bildung und Kultur.²⁰⁰ Heschel verblieb nicht innerhalb der chassidisch streng gesetzestreuen Familientradition. Mit 16 Jahren ging er zunächst nach Wilna, wo er ein naturwissenschaftliches Gymnasium besuchte und zum ersten Mal fasziniert war von der religiösen und kulturellen Vielfalt dieses »Jerusalems von Litauen«.²⁰¹ Mit zwanzig Jahren ging er nach Berlin, einem Epizentrum nicht nur jüdi-

194 Vgl. Scholem, Gershom: Martin Bubers Deutung des Chassidismus. In: ders.: *Judaica 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, 165–206, 177.

195 Vgl. Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 356. Vgl. dazu auch Talabardon: Chassidismus, 10–12, 10: »An jenen beiden einflussreichen Denkern [Buber und Scholem – AS] lässt sich nachgerade idealtypisch beobachten, wie methodische Zugangsweisen und inhaltliche Prämissen das Ergebnis einer Untersuchung präjudizieren. Buber näherte sich dem Chassidismus als »rezipierender Erbe«, indem er sich gewissermaßen selbst in diese Geschichte hineinschrieb – Scholem sollte dies als »Neochassidismus« kritisieren. Scholem hingegen untersuchte jene osteuropäische Strömung mit den kritischen Methoden eines Religionshistorikers und unterstellte der Position seines Kontrahenten Buber einen (wissenschaftlichen) Anspruch, den jener gar nicht erhoben hatte. Die Kontroverse, welche Bubers letzte Lebensjahre überschattete, ist forschungsgeschichtlich längst zugunsten Scholems entschieden.« Zitat aus Grözingen, Karl Erich: Chassidismus und Philosophie. Ihre Wechselwirkung im Denken Martin Bubers. In: Werner Licharz/Heinz Schmidt (Hg.): *Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*. Bd. 1: Dialogik und Dialektik. Frankfurt a.M.: Haag + Heerchen 1989, 281–294, 281. Zum Streit zwischen Buber und Scholem zum Chassidismus vgl. auch Grözingen: *Jüdisches Denken*. Bd. 2, 683–687 sowie allgemein zum Chassidismus das Kapitel »Der osteuropäische Hassidismus – Ein anthropologisch-mystisches Modell der Kabbala« aus ebd.

196 Neben Josef Perl (1773–1839) und Isaak Ber Levinsohn (1788–1860) zeichnete auch der Historiker Heinrich Graetz (1817–1891) den Chassidismus als verdunkelnd und unaufgeklärt. Vgl. dazu Talabardon: Chassidismus, 6.

197 Beispielsweise der jüdische Gelehrte Gaon von Wilna (1720–1797), vgl. dazu Talabardon: Chassidismus, 6.

198 Vgl. dazu beispielsweise den Sammelband Biale, David et al.: *Hasidism. A new history*. Princeton/Oxford: Princeton University Press 2018. Weiter als im deutschsprachigen Gebiet ist man in Israel, den USA und Großbritannien, wo die religionswissenschaftliche und -historische Erforschung des osteuropäischen Chassidismus innovativ voranschreitet.

199 Vgl. Talabardon: Chassidismus, 5.

200 Vgl. Grözingen: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 389.

201 Vgl. dazu Kuschel: *Keine Religion ist eine Insel*, 62f.; Grözingen: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 389.

scher Intellektualität in der Weimarer Republik. So kam es, dass er 1934 neben seiner orthodoxen Rabbinerordination eine zweite, liberale Rabbinerordination erhielt.²⁰² Seine humanistische Bildung erhielt Heschel in Kursen an der Universität Berlin. Dort studierte er Philosophie und kam auch mit moderner protestantischer Bibelwissenschaft in Berührung:

»Heschel had already studied most of what the Orthodox seminary could teach him about Talmud. Now he wanted to understand the biblical criticism and theology provided by the Liberal Hochschule [in Berlin – AS]. [...] For the first time in his life, he was compelled to integrate religious and secular standards, which he did by translating spiritual intuitions into a philosophical idiom. At the university, he focused on the Hebrew prophets. At the Hochschule, he also focused on the Bible, using critical methods opposed by the Orthodox Rabbiner-Seminar.«²⁰³

Obwohl Heschel im privaten Bereich weiterhin observant lebte, öffnete er sich in seinem theoretischen Nachsinnen gegenüber der Pluralität innerhalb des Judentums sowie der westlichen Gesellschaft und nahm neue Impulse in sein Denken auf.²⁰⁴

Für das orthodoxe Judentum wird aufgrund dessen eine autoritative Rezeption der Schriften Heschels problematisch.²⁰⁵ Manifest wird dieser zunächst nur vage sich in der Biografie Heschels abzeichnende Umstand schließlich durch Heschels Lehrtätigkeiten in den USA. Nach seiner Flucht vor dem NS-Regime lehrte er am *Hebrew Union College* in Cincinnati (1940–1945), dem wichtigsten Ausbildungszentrum des Reformjudentums, später am *New Yorker Union Theological Seminary*, dem intellektuellen Zentrum des konservativen Judentums (1946–1972).²⁰⁶ Heschels Lehre und Einfluss dort waren derart nachhaltig, dass er als »einer der prominentesten Theologen der *Conservatives*« wahrgenommen wird, der »weit über die eigene Gruppe hinaus gewirkt [hat]«. ²⁰⁷

202 Vgl. Rothschild/Meir: Heschel, Abraham Joshua, 70.

203 Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 36f.

204 Zur Frage nach einer Einordnung und Kategorisierung Heschels s. alternativ auch Grözinger: The Jewish Tradition in the Philosophy of A. J. Heschel, 29f.

205 Um diesen Umstand zu verdeutlichen, eignet sich ein Vergleich zwischen Soloveitchiks und Heschels Halacha-Verständnis: Während für Soloveitchik die Halacha das unveränderliche Wesen der Tora ist, auf das alles andere rückführbar ist, sieht Heschel die Halacha als wurzelnd in einer konkreten Gesellschaft und ist diesem Umstand entsprechend offener für Kritik und Transformation der halachischen Tradition. Für Soloveitchik existiert die Halacha losgelöst von Gesellschaft als unabhängiges a priori. Heschel lehnt diese Vorstellung als idealistisches, überzeitliches Konstrukt ab und bezeichnet Soloveitchiks Gesetzeslehre als »Pan-Halachismus«. Vgl. dazu ausführlicher Solomon: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought, 11–14.

206 Vgl. dazu Kaplan, Edward K.: *Apostle to the Gentiles (1961–1966)*. In: ders.: *Mind, Heart, Soul*. Philadelphia: The Jewish Publication Society 2019, 285–292.

207 Maier, Johann: *Judentum. Studium Religionen (UTB 2886 Studium Religionen)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 162. Vgl. dazu ausführlicher ebd. insb. Teil III, Kapitel 6.3 »Reformjudentum« 155–161 sowie Kapitel 6.4 »Konservatives Judentum«, 161–163. Für den jüdisch-christlichen Dialog ist in dieser Hinsicht vor allem der großer Einfluss Heschels auf das Dialogdokument *Dabru Emet* (2000) von Bedeutung (Kapitel 6.2.1). Für eine aufschlussreiche komparative Analyse vgl. Krajewski: Abraham Joshua Heschel and the Declaration *Dabru Emet*, 156–166. »The aim of my

Eine Festschreibung Heschels auf das konservative Judentum ist jedoch weder aus historisch-biografischer noch aus theologisch-rezeptionshermeneutischer Sicht sinnvoll. Das Reformjudentum war bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein eine junge, vielschichtige und hochgradig dynamische Bewegung. Erst gegen Ende des 20. Jahrhunderts beginnen sich die Grenzen sowohl zum orthodoxen Judentum wie auch innerhalb des reformierten Judentums selbst feiner abzuzeichnen und zu verfestigen.²⁰⁸ Heschel bewegt sich souverän innerhalb dieses religionssoziologisch sich pluralisierenden Feldes. Sein Potential kann erst in der Wahrung dieser Vielschichtigkeit und Beweglichkeit voll ausgeschöpft werden.

4.2.2 Heschels (Religions-)Philosophie (*God in Search of Man*)

4.2.2.1 Chassidisches Erbe: jüdische Mystik und Philosophie

Wie Soloveitchik strebt auch Heschel eine Versöhnung jüdischer Theologie und westlichen philosophischen Denkens an. Wegen seiner breitgefächerten jüdischen und säkularen Bildung kann Heschel für eine Legitimierung und Reformulierung des Judentums und seiner Traditionen sein Wissen aus einem reichen Fundus an Quellen schöpfen: Neben mündlicher und schriftlicher Tora – insbesondere der prophetischen Schriften, die er nicht nur in seiner Dissertation, sondern über Jahre hinweg intensiv bearbeitete –, ist es das gesamte Spektrum jüdischer Literatur (rabbinische, mittelalterliche, kabbalistische und chassidische Literatur). Es ist besonders die jüdische Mystik, aus der sich Heschels Denken speist. In seinem letzten Werk, *A Passion for Truth* (1973) gibt er selbst über sein spirituelles Vermächtnis Auskunft.²⁰⁹ Gianluca Giannini sieht Parallelen vor allem in der Betonung einer inneren Spannung zwischen Aktivität und Gebet, zwischen Praxis und Kontemplation.²¹⁰ Matanaky weist darauf hin, dass Heschel, obwohl er nur selten aus kabbalistischen oder chassidischen Schriften zitiert,²¹¹ immer wieder chassidische Kategorien in philosophische Sprache übersetzt und mit Tropen aus der kabbalistischen Literatur arbeitet: so der seine Werke durchziehende theologische Grundtenor, dass Gott den Menschen brauche (*divine need, zorekh gavo'ah*).²¹² Die mystischen Resonanzen in seinem philosophischen und theologischen Denken finden auch sprachlichen und stilistischen Niederschlag: Seine Texte sind nicht stringent durchorganisiert, vielmehr kreisend, meditativ, angereichert mit suggestiven und rhetorischen Fragen, voller Polaritäten komponiert, manchmal sogar poetisch.²¹³

essay is to demonstrate that Heschel's ground-breaking lecture ›No Religion Is an Island‹ of 1965 contains almost all the ideas that are put forward in the declaration *Dabru emet*.« Ebd. 156.

208 Zur Entstehung und Entwicklung des Reformjudentums vgl. Maier: Judentum, 155–163.

209 Heschel, Abraham Joshua: *A Passion for Truth*. New York: Farrar, Straus and Giroux 1973.

210 Vgl. Giannini: Heschel's Philosophy of Judaism, 118. Vgl. dazu Heschel: *A Passion for Truth*, XIV.

211 Wie beispielsweise ein Aphorismus Baal Shem Tovs zum göttlichen Wort in Heschel: *God in Search of Man*, 145.

212 Vgl. Matanaky, Eugene D.: The Mystical Element in Abraham Joshua Heschel's Theological-Political Thought. In: *Shofar* 35 (2017) 3, 33–55, 35. Zur Trope »God is in need of man« vgl. bspw. Heschel: *God in Search of Man*, 68.

213 Heschel hegt bereits seit seiner frühen Jugend Affinitäten zur Poesie. Während seiner Schulzeit in Wilna ist er ab 1923 Mitglied der Schriftstellergruppe *Jung Wilna* und verfasst eigene Gedichte. Vgl.

4.2.2.2 Philosophie des Judentums: Phänomenologie und Tiefentheologie²¹⁴

Anders als Martin Buber ist der Chassidismus für Heschel nichts, was er neu entdeckt. Seine Neuerrungenschaft ist vielmehr die westeuropäische Philosophie. So konfrontiert er sein jüdisches Erbe mit den Fragestellungen der großen Denker des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, mit denen er sich seit seiner Studienzeit in Berlin beschäftigte: Kierkegaard, Bergson, Otto, Dilthey, Scheler, Husserl, Hartmann und Heidegger. Ihre Impulse sollten ihn Zeit seines Lebens begleiten.²¹⁵ Für Karl Erich Grözinger haben diesen philosophischen Horizont nicht nur Soloveitchik und Heschel gemeinsam. Man könnte dieses Konglomerat sogar als Charakteristikum jüdischer Philosophie des 20. Jahrhunderts bezeichnen: Viele aus Osteuropa stammende jüdische Denker, darunter Levinas und Leibowitz, die nach der Schoah in Israel und den USA wirkten, studierten vor ihrer Vertreibung in Deutschland: »[S]ie sind durch die damals herrschenden Richtungen der deutschen Universitätsphilosophie, vor allem den Neukantianismus Hermann Cohens und der Phänomenologie Edmund Husserls – also Meister, die selbst jüdisch waren – entscheidend geprägt worden, ehe sie nach dem Krieg in neuen Zentren des jüdischen Lebens ihre eigenen Philosophien des Judentums entwickelten.«²¹⁶

Wie Heschel selbst sagt, ist sein philosophischer Zugang ein phänomenologischer.²¹⁷ Mit dem skizzierten spirituellen und philosophischen Rüstzeug will er einen religionsphilosophischen »Neuanfang« wagen:

dazu Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 389. Grözinger spricht von einer »homiletischen Sprache« und einer »lyrischen Theologie«. Ebd. 397.

214 Ausführlich zu *God in Search of Man* s. Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 399–413. Aufschlussreich ist Grözingers Aufschlüsselung von Heschels Werk über die drei Hauptteile »God«, »Revelation« und »Response«.

215 Vgl. dazu Kimelman, Reuven: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations. In: *Modern Judaism* 24 (2003) 3, 251–271, 271.

216 Krochmalnik, Daniel: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik. Rezension zu Karl Erich Grözingers 5. Band: <https://www.jcrelations.net/de/artikelsicht/juedisches-denken-theologie-philosophie-mystik.html> (10.02.2025).

217 In seiner 1962 erschienenen Überarbeitung seiner Dissertation *The Prophets* schreibt er: »I still maintain the soundness of the method described above, which in important aspects reflects the method of phenomenology.« Heschel: *The Prophets*, xvi. Auf dieses Zitat machte David Novak aufmerksam, vgl. ders.: *Heschel's Phenomenology of Revelation*, 36. Vgl. ausführlich zu Heschel und der Husserlschen Phänomenologie: Perlman, Lawrence: *Abraham Heschel's Idea of Revelation*. Atlanta: Scholars Press 1989, 4. Gegenstand von Heschels Dissertation war das *Bewusstsein* der Propheten. Dazu Grözinger: »Sein Interesse gilt also nicht den prophetischen Ansichten und Lehren, deren Ideen, oder gar deren Wahrheit, sondern der Beschreibung der Eigenart des Prophetischen, er sucht nach den das Wesen der Prophetie bestimmenden Bewusstseinsstatsachen. Darum lautet der Titel der deutschen Version des Prophetenbuches von Heschel präziser »Die Prophetie« und nicht wie im englischen »The Prophets«, weil es nicht um die durchaus unterschiedlichen Botschaften der Propheten geht, sondern um das alle Propheten verbindende Wesen des prophetischen Bewusstseins.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 390f. Damit korreliert Heschels Offenbarungskonzept: Die von den Propheten beanspruchte Offenbarung ereignet sich als innerer Prozess, in ihrem Bewusstsein (vgl. Heschel: *Prophetie*, 3). Dazu Grözinger: »Der Offenbarungsvorgang ist ein seelisches Geschehen und nur dieses kann beschrieben werden.« Grözinger: Jüdisches Denken. Bd. 5, 391.

»Most theories of religion start out with defining the religious situation as man's search for God and maintain the axiom that God is silent, hidden and unconcerned with man's search for Him. Now, in adopting that axiom, the answer is given before the question is asked. To Biblical thinking, the definition is incomplete and the axiom false. The Bible speaks not only of man's search for God but also of *God's search for man*. ›Thou dost hunt me like a lion,‹ exclaimed Job (10:16). [...] All of human history as described in the Bible may be summarized in one phrase: *God is in search of man*. Faith in God is a response to God's question.«²¹⁸

In seinen beiden Hauptwerken *Man Is Not Alone* (1951) und *God in Search of Man* (1955) entwirft er eine Philosophie des Judentums und avanciert damit zu einem der wichtigsten neuzeitlichen Religionsphilosophen in den USA. Das Judentum ist für Heschel nicht Objekt der Philosophie, sondern es wird zur Quelle philosophischen Denkens, weil es, so seine Überzeugung, antwortfähig ist auf die existentiellen Fragen des modernen Menschen.

»Philosophy does not begin out of nothing. It may be defined as a science with a minimum of presuppositions. But it can never dispense with all presuppositions. It is, furthermore, involved in a specific *way of thinking*, in certain modes and categories of apprehension and evaluation. The major premises of Western philosophy are derived from the Greek way of thinking. There is more than one way of thinking. Israel and Greece not only developed divergent doctrines; they operate within different categories. The Bible, like the philosophy of Aristotle, for example, contains more than a sum of doctrines; it represents a *way of thinking*.«²¹⁹

Sein Projekt einer Philosophie des Judentums will die biblisch fundierte, jüdische Denkweise als eigenständig und der griechischen Philosophie gleichrangig legitimieren und das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt auf dieser Basis neu definieren. »The Bible points to a way of understanding the world from the point of view of God. It does not deal with *being as being* but with *beings as creation*. Its concern is not with ontology or *metaphysics* but with history and *meta-history*.«²²⁰

Um zu verstehen, wie sich der Mensch als Geschöpf erfährt, versucht Heschel jene Wirklichkeit zu ergründen, die dem Phänomen Religion zugrunde liegt: Die lebendige und dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch. Dieser nähert er sich deskriptiv über das empathische Erschließen der traditionellen Schriften Israels und der Rekonstruktion der Erfahrungen religiöser Jüd*innen an.

»There are two types of thinking; one that deals with *concepts* and one that deals with *situations*. [...] Conceptual thinking is an act of reasoning; situational thinking involves an inner experience; [...] Conceptual thinking is adequate when we are engaged in an effort to enhance our knowledge about the world. Situational thinking is necessary when we are engaged in an effort to understand issues on which we stake our very

218 Heschel: *God in Search of Man*, 136.

219 Ebd. 14 (vgl. auch ebd. 22).

220 Ebd. 16. Vgl. dazu ausführlicher Giannini: *Heschel's Philosophy of Judaism*, 122–124.

existence. [...] Our first goal, then, is not to evolve the philosophy of a doctrine, interpretations of a dogma, but the philosophy of concrete events, acts, insights, of that which is a part of the pious man.«²²¹

Die Husserlsche Phänomenologie (vor allem in der Bearbeitung Max Schelers²²²) offeriert ihm eine Methodologie, die es ihm erlaubt die traditionellen Doktrinen und das Ausüben der *mitzvot* zu reinterpretieren und positiv neu zu bewerten, gleichzeitig aber die Bedeutung religiöser Erfahrung und sozialen Engagements nicht aus dem Blick zu verlieren.²²³ Diesem Ansatz folgend beginnen Heschels Überlegungen beim Menschen und seiner religiösen Erfahrung, beim Staunen über das Wunder, das Mysterium und die Erhabenheit Gottes.²²⁴ Religionen, allen voran das Judentum, könnten Antwort auf die »ultimate question« des Menschen geben: »The question about God is not a question about all things, but a *question of all things*; not an inquiry into the unknown but an inquiry into that which all things stand for; a question we ask for all things. It is phrased not in categories of reason but in *acts* in which we are astir beyond words. The mind does not know how to phrase it, yet the soul sighs it, sings it, pleads it.«²²⁵

Über die deskriptive Rekonstruktion des menschlichen Bewusstseins von der unaussprechlichen göttlichen Wirklichkeit versucht Heschel sich der dahinter stehenden je größeren Wirklichkeit anzunähern.²²⁶ Dieses Projekt phänomenologischer Reduktion bezeichnet er selbst als Tiefentheologie (*depth-theology*): »The theme of theology is the content of believing. The theme of the present study is the act of believing. Its purpose is to explore the depth of faith, the substratum out of which belief arises, and its method may be called *depth-theology*. To apprehend the depth of religious faith we will try to ascer-

221 Heschel: *God in Search of Man*, 5f. Diese Betonung der Bedeutung von *Situation* sowie im Folgenden die Konstitution von »Tiefentheologie« als »event« lassen sich gut mit Dimensionen der Veräumlichung und Verzeitlichung des Dialogs entlang performativitätstheoretischer und topologischer Ansätze verbinden (Kapitel 2.3.2 sowie 8.2).

222 Heschel dürfte Schelers Religionsphilosophie zunächst über Joseph Wohlgemuth, seinem Lehrer am Orthodoxen Rabbinerseminar in Berlin kennengelernt haben. Vgl. dazu Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 36.

223 Vgl. Solomon: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought, 5.

224 »Wonder or radical amazement is the chief characteristic of the religious man's attitude toward history and nature. One attitude is alien to his spirit: taking things for granted, regarding events as a natural course of things. To find an approximate cause of a phenomenon is no answer to his ultimate wonder. He knows that there are laws that regulate the course of natural processes; he is aware of the regularity and pattern of things. However, such knowledge fails to mitigate his sense of perpetual surprise at the fact that there are facts at all.« Vgl. Heschel: *God in Search of Man*, 43–53, 45. Vgl. dazu auch ders.: *Man is Not Alone*, 11–18. Für Solomon orientiert sich Heschels Terminologie an Rudolf Ottos Beschreibungen der Erfahrungen des Heiligen. Vgl. Solomon: Heschel in the Context of modern Jewish religious Thought, 7.

225 Heschel: *Man is Not Alone*, 61.

226 Vgl. ausführlicher ebd. 57–60. »We have to press the soul with questions, compelling it to understand and unravel the meaning of what is taking place as it stands at the ultimate horizon. While penetrating the consciousness of the ineffable, we may conceive the reality behind it.« Ebd. 60.

tain not so much what the person is able to express as that which he is unable to express, the insights that no language can declare.«²²⁷

Heschel unterscheidet zwischen einem reflexiv erschlossenen, terminologisch verfassten Gottesverständnis in Form von Glaubenssätzen (Theologie) und einem vorbegrifflichen Gottesverständnis im Sinne einer menschlichen Glaubenserfahrung (Tiefentheologie).²²⁸

»Thus, the certainty of the realness of God does not come about as a corollary of logical premises, as a leap from the realm of logic to the realm of ontology, from an assumption to a fact. It is, on the contrary, a transition from an immediate apprehension to a thought from a preconceptual awareness to a definite assurance, from being overwhelmed by the presence of God to an awareness of His existence. What we attempt to do in the act of reflection is to raise that preconceptual awareness to the level of understanding.«²²⁹

Dieses vorbegriffliche Bewusstsein der göttlichen Existenz sei immer schon nachgeordnet: Der Hinwendung des Menschen an seinen Schöpfer gehe immer bereits eine göttliche Gegenbewegung voran (*divine concern* oder *divine pathos*). Diese Überzeugung sei biblisch tief verwurzelt: »The decisive thought in the message of the prophets is not the presence of God to man but rather the presence of man to God. This is why the Bible is God's anthropology rather than man's theology. The prophets speak not so much of man's concern for God as of *God's concern for man*. At the beginning is God's concern. It is because of His concern for man that man may have a concern for Him, that we are able to search

227 Heschel: *God in Search of Man*, 7. Oder ebenfalls bei Heschel: »Theology is in the books; depth theology is in the hearts. The former is doctrine, the latter an event.« Ders.: *Depth-Theology*. In: *Cross Currents* 10 (1960) 4, 317–325, 119.

228 Vgl. dazu Kaplan, Edward K.: »Seeking God's Will together«. Heschel's *Depth Theology* as Common Ground. In: Stanisław Krajewski/Adam Lipszyc (Hg.): *Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue* (Jüdische Kultur. Studien zur Geistesgeschichte, Religion und Literatur 21). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2009, 188–195, 188f. Grözinger weist darauf hin, dass der Begriff »Tiefentheologie« von Heschel bewusst als Rekurs auf die »Tiefenpsychologie« gewählt wurde. »Die eine Suche nach den unbewussten Vorgängen in der Tiefe der menschlichen Psyche meint.« Grözinger: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 396. Und Grözinger weiter: »Der erste Teil des Buches [*God in Search of Man* – AS], der den einfachen Titel »Cod« trägt, »reduziert« die Theologie auf die Präsenz Gottes im menschlichen Glauben, die metaphysische Transzendenz wird phänomenologisch »eingeklammert«. Zur Realisierung dieser neuen theologischen Konzeption greift er [Heschel – AS] auf zwei durchaus verschiedene jüdische Traditionen zurück, auf eine postaufklärerisch-fideistische [Fundament von Judentum und Religionen generell: der Glaube – verkörpert durch Saul Aschers *Leviathan* oder über Religion in Rücksicht des Judenthums 1792 – AS] und eine voraufklärerisch-mystische [Fundament jeglichen Glaubens: Ehrfurcht (»awe«, Jir'at Schamajim) als Sinn für das Transzendente, vgl. Heschel: *God in Search of Man*, 75 – AS] – beide sind gleichsam durch seine Biografie begründet, letztere auf seine chassidische Herkunft in Polen und erstere auf seine Studienzeit im Raum des nachaufklärerischen deutschen Judentums von Berlin.« Grözinger: *Jüdisches Denken*. Bd. 5, 399. Vgl. ebd. 399–404. Ehrfurcht bekommt bei Heschel erkenntnistheologische Bedeutung als »besondere Eigenschaft des Menschen, die er einsetzen muss und kann, um durch sie das Göttliche in der Welt wahrzunehmen« Ebd. 401.

229 Heschel: *God in Search of Man*, 121.

for Him.«²³⁰ Es ist die immer wiederkehrende Betonung der »Humanität« Gottes (*divine concern*), die wie ein großer Bogen Heschels theologisches und philosophisches Denken umspannt und zu einem großen Ganzen verbindet. Sie ist zugleich das Scharnier zwischen chassidischer Spiritualität und humanistischen Philosophieansätzen des 20. Jahrhunderts.²³¹ Und – das Konzept des *divine pathos* ist anschlussfähig für den Dialog und seine Theologizität, insofern es die performative Dimension des Gottesbezugs betont.

4.2.3 Heschel und der jüdisch-christliche Dialog (*No Religion Is an Island*)

»[T]he ultimate goal of the kabbalist is not his own union with the Absolut but the union of all reality with God,«²³² schreibt Heschel in einem Aufsatz über das mystische Element des Judentums. Dieses Ziel treibt ihn Zeit seines Lebens dazu an, den Blick über seine eigene religiöse Community hinaus zu richten, sich politisch und sozial zu engagieren und mit Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten ins Gespräch zu kommen. Er wirbt für ein friedliches Miteinander und die Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlicher Religionen. Das fordert auch Joseph Soloveitchik. Doch während dieser die Eigenständigkeit und Autonomie von Religionsgemeinschaften betont und einen theologischen Dialog als zu verfrüht ablehnt, kann Heschel den religiösen Pluralismus positiv und sogar als gottgewollt in den Blick nehmen und daraus eine Theologie des Dialogs entwickeln. Die geschichtliche Realität der Verschiedenheit der Religionen könne als Ausdruck des göttlichen Willens interpretiert werden: »Perhaps it is the will of God that in this aeon there should be diversity in our forms of devotion and commitment to Him. In this aeon diversity of religions is the will of God.«²³³ Welches die philosophisch-theologischen und jüdisch-biblischen Grundlagen für dieses offenbarungstheologische Postulat sind, gilt es im Folgenden zu prüfen.

(1.) Performatives Moment von »depth theology« als »common ground« Einen ersten Anhaltspunkt bietet Heschels Konzept einer Tiefentheologie, das den Glaubensakt als anthropologisches Grundvermögen meint: »Correspondingly, the study of religion has [...] to analyze the act of believing; to ask what it is that necessitates our believing in God. [...] It comes to light in moments when one's soul is shaken with unmitigated concern about the meaning of all meaning, about one's ultimate commitment which is integrated with

230 Ebd. 412. Hervorhebung AS. Vgl. auch Heschel: *Man is Not Alone*, 25 und 241f. Dieser biblisch verbürgte theologische Grundsatz hielt auch prominenten Einzug in die katholische Theologie (vgl. die bereits erwähnte Ansprache Papst Pauls VI. am 31. Januar 1973). »Pathos« ist auch bei Kierkegaard eine philosophische Kategorie. Für einen Vergleich zwischen Kierkegaard und Heschel s. Blättel: *Das Geheimnis der Wiederholung*, 169–286 (Zweiter Teil: Durchgänge: Dritter Gang: Gott (ver)sucht den Menschen. Die Wunde Hiobs – Pathos bei Søren Kierkegaard und Abraham J. Heschel).

231 »Heschel [...] was inspired by the generation of his teachers [Max Scheler, Edmund Husserl; AS] – all of them, in one way or another, disciples of Wilhelm Dilthey, who, like Heschel, was ever in search of a more inclusive humanism.« Kaplan: *Abraham Joshua Heschel*, 80.

232 Heschel, *Abraham Joshua: Moral Grandeur and Spiritual Audacity. Essays* hg.v. Susannah Heschel. New York: Farrar, Straus und Giroux 1996, 173.

233 Heschel, *Abraham Joshua: No Religion is an Island*. In: *Union Seminary Quarterly Review* 21 (1966) 2.1, 117–134, 126.

one's very existence; in moments when all foregone conclusions, all life-stifling trivialities are suspended.«²³⁴ Es ist diese transzendentaltheologische Grundkonstante – dass der Mensch offen ist für die Wirklichkeit Gottes und sich existentiell als Geschöpf erfährt – die alle Menschen unabhängig ihrer Religion eint: »Theology is like sculpture, depth theology like music. Theology is in the books; depth theology is in the hearts. The former is doctrine, the latter an event. Theologies divide us; depth theology unites us.«²³⁵ Diese Unterscheidung scheint zunächst nicht neu zu sein. Sie erinnert Christ*innen an die Unterscheidung zwischen *fides qua* und *fides quae*. Doch Heschel geht mit seiner Tiefentheologie m.E. eine Ebene tiefer hinter die Glaubensebene zurück und meint erkenntnistheologisch die *grundsätzliche* Fähigkeit *aller* Menschen, Gottes Zuwendung wahrzunehmen und glaubend darauf zu antworten. Heschels Tiefentheologie betont also im Gegensatz zu Soloveitchiks Ansatz nicht das Trennende, sondern eine alle Menschen einende Dimension des Glaubensvollzugs. Für Heschel kann die Tiefentheologie in dieser Konzeption zu einer tragfähigen Basis für die Ermöglichung eines theologischen Dialogs zwischen Judentum und Christentum werden: »The primary aim of these reflections is to inquire how a Jew out of his commitment and a Christian out of his commitment can find a religious basis for communication and cooperation on matters relevant to their moral and spiritual concern in spite of disagreement.«²³⁶

Dieser menschlichen Dimension der Tiefentheologie entspricht eine göttliche Dimension, die Heschel über die Kategorie des göttlichen Pathos (*divine pathos*) erfasst. Religionstheologisch und dialogtheoretisch gewendet entwickelt sich daraus eine eigene Dynamik: Gottes Sorge um den Menschen beschränkt sich nicht auf das jüdische Volk, sondern seine Suche und leidenschaftliche Anteilnahme gilt allen Menschen. »Does not the all-inclusiveness of God contradict the exclusiveness of any particular religion?«²³⁷ Und Heschel meint für diese Überzeugung auch im traditionellen Judentum Quellen zu finden. »The ancient Rabbis proclaim: ›Pious men of all nations have a share in the life to come.««²³⁸

In dieser schöpfungstheologisch (*depth theology*) und eschatologisch (*divine pathos*) perspektivierten Verschaltung kann Heschel die beiden monotheistischen Religionen

234 Heschel: God in Search of Man, 5f.

235 Heschel: Depth Theology, 319. Für Gamberini ist die Tiefentheologie das Ziel des interreligiösen Dialogs: »The aim of interreligious dialogue is ›depth theology‹ – the act of believing that has the capacity to unite every believer.« Gamberini: Understanding the »Other«, 25. Mit Blick auf *No Religion Is an Island* ist es meiner Einsicht nach plausibler, den Glaubensakt weniger als Ziel, sondern als die einen interreligiösen Dialog überhaupt erst ermöglichende Voraussetzung zu verstehen (als Ziel des Dialogs benennt Heschel selbst ein friedliches Miteinander der Religionsgemeinschaften). Ähnlich sieht es auch Edward K. Kaplan. Er schreibt: »In 1965, Heschel developed the fullest consequences of depth theology in his inaugural address ›No Religion Is an Island‹. [...] Nevertheless, depth theology, not a specific historical experience, must provide the common ground.« Ders.: Seeking God's Will together, 192. Bleibt zu diskutieren, inwiefern es sich bei einer *depth theology* ohne propositionale Anteile überhaupt um Theologie handeln kann (abhängig natürlich vom zugrunde gelegten Theologie-Verständnis).

236 Kasimow, Harold/Sherwin, Byron (Hg.): No Religion Is an Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue. New York: Maryknoll 1991, 8.

237 Heschel: No Religion Is an Island, 126.

238 Ebd. 130.

Christentum und Islam sogar als Teil des göttlichen Heilsplans anerkennen: »Christianity and Islam, far from being accidents of history or purely human phenomena, are regarded as part of God's design for the redemption of all men.«²³⁹ Mit dieser Argumentation können Querverbindungen zum orthodoxen Dokument TDW aus dem Jahr 2015 gezogen werden (Kapitel 6.2.2).

»What, then, is the purpose of interreligious cooperation? It is neither to flatter nor to refute one another, but to help one another; to share insight and learning, to cooperate in academic ventures on the highest scholarly level, and what is even more important to search in the wilderness for well-springs of devotion, for treasures of stillness, for the power of love and care for man. What is urgency needed are ways of helping one another in the terrible predicament of here and now by the courage to believe that the word of the Lord endures forever as well as here and now; to cooperate in trying to bring about a resurrection of sensitivity, a revival of conscience; to keep alive the divine sparks in our souls, to nurture openness to the spirit of the Psalms, reverence for the words of the prophets, and faithfulness to the Living God.«²⁴⁰

Mit diesem Plädoyer beendet Heschel im November 1965 seine Antrittsvorlesung. *No Religion Is an Island* ist die konsequente dialogtheologische Umsetzung seiner phänomenologisch-religionsphilosophischen Grundlegungen, denn, so Kaplan, »[d]epth theology does carry, however, a radical theological consequence: religious pluralism, accepting the plausibility of other revelations.«²⁴¹

(2.) Performatives Moment von Situation: Verbundenheit von Religionen als global-soziale Realität Der metaphorische Titel *No Religion Is an Island*, den Heschel für seinen Vortrag wählte, mit dem er sich – anders als Soloveitchiks *Confrontation* – an christliche Dialogpartner*innen richtet,²⁴² klingt an ein Gedicht des englischen Lyrikers John Donne (*1572, † 1631) an, das mit den Worten »No man is an island, entire of itself; every man is a piece of the conti-

239 Ebd. 126.

240 Heschel: *No Religion Is an Island*, 133. Vgl. dazu 1.1.3.

241 Kaplan: »Seeking God's Will Together«, 193. Für Kaplan ist *No Religion Is an Island* Heschels Klassiker zur Verteidigung eines religiösen Pluralismus und zugleich einer direkten Zurückweisung jeglicher Form von Mission gegenüber dem Judentum. Vgl. Kaplan: Abraham Joshua Heschel, 289.

242 Der 1966 in der *Union Seminary Quarterly Review* veröffentlichte Text *No Religion Is an Island* entspricht dem Manuskript seiner Antrittsvorlesung am protestantischen *Union Theological Seminary*. Über seine hoch vertrauliche Beratungstätigkeit während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden auch protestantische Akteur*innen auf Heschel aufmerksam. So fand Heschel in John C. Bennett seit 1962 einen christlichen Verbündeten. Nachdem dieser 1964 als Dekan des *Union Theological Seminary* vereidigt worden war, lud er Heschel für eine Gastprofessur ein. Mit Kaplan: »Heschel was pleased to accept. This was a tremendous opportunity for him to influence Protestants, who dominated American social and political life. He was also the first Jew to be honored with the Fosdick Visiting Professorship, and an institutional change made the appointment even more noteworthy.« Ders.: Abraham Joshua Heschel, 286. Vgl. dazu ausführlicher ebd., 285–288. Wir können also zunächst festhalten, dass *No Religion Is an Island* von seiner Entstehung her, anders als Soloveitchiks *Confrontation*, nicht für ein innerjüdisches Publikum konzipiert wurde, sondern an christliche Dialogpartner*innen gerichtet ist.

nent, a part of the main« beginnt.²⁴³ Heschel überträgt den bildspendenden Quellbereich der Metapher (»island«²⁴⁴) von der Ebene des individuellen Menschen (»man«) auf die Ebene zwischenmenschlichen Zusammenlebens in einer religiösen Gemeinschaft (»religion«): Eine Religionsgemeinschaft bestehe nicht für sich isoliert, sondern sei immer schon verbunden mit anderen Lebensbereichen und anderen Religionen (»keine Religion ist eine Insel«). In ihrer sozialen Verfasstheit sei Religion immer schon eingebunden in ein kulturelles System. Die Globalisierung verschärfe diese sozial-reale Situation und führe zu neuen, weltumspannenden Verflechtungen. Religionsgemeinschaften seien verpflichtet, diese Realität ernst zu nehmen und sie theologisch zu bearbeiten. Einseitige Isolierung und Abschottungstendenzen können für das Judentum keine adäquate Antwort darauf sein.

»On the other hand, the Community of Israel must always be mindful of the mystery of aloneness and uniqueness of its own being. [...] Is it not safer for us to remain in isolation and to refrain from sharing perplexities and certainties with Christians? Our era marks the end of complacency, the end of evasion, the end of self-reliance. Jews and Christians share the perils and the fears; we stand on the brink of the abyss together. Interdependence of political and economic conditions all over the world is a basic fact of our situation. [...] The religions of the world are no more self-sufficient, no more independent, no more isolated than individuals or nations. [...] Horizons are wider, dangers are greater ... *No religion is an island*. We are all involved with one another.«²⁴⁵

Mit Heschel ist die Performanz des Glaubensvollzugs situativ gebunden. Wie bereits in diesem Kapitel in FN 221 erwähnt, ist aufgrund der Betonung der Bedeutung von Situation bei Heschel eine Anknüpfung mit den *Cultural Turns* und insbesondere mit Performativitätstheorien möglich: Glauben braucht *Performanz*, die sich nicht anders vollziehen kann als *situativ gebunden*. Seine Theologie der Situation findet ihre Resonanz im Zweiten Vatikanum, welches mit NA diese Situation der Pluralität und Begegnungen von Religionen als global-soziale Realität codiert über die *Zeichen der Zeit* als Ausgangspunkt seiner Erklärung zu den nicht-christlichen Religionen bestimmt (Kapitel 6.1.1):

»In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren, erwägt die Kirche mit um so größerer Aufmerksamkeit, in welchem Verhältnis sie zu den nicht-christlichen Religionen steht. Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Men-

243 John Donne veröffentlichte 1624 unter dem Titel »Meditation XVII. Devotions upon Emergent Occasions« diese Verse: No man is an island,/Entire of itself,/Every man is a piece of the continent,/A part of the main./If a clod be washed away by the sea,/Europe is the less./As well as if a promontory were./As well as if a manor of thy friend's/Or of thine own were:/Any man's death diminishes me,/Because I am involved in mankind,/And therefore never send to know for whom the bell tolls;/It tolls for thee. Vgl. dazu Schoenfeldt, Michael: John Donne in Context. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 256–265 (Chapter 25 – Devotional Prose).

244 Vgl. zu »Insel« als Metapher Briesche, Olaf: Insel. In: Stephan Günzel/Franziska Kümmerling (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie. Darmstadt: WBG 2012, 188f.

245 Heschel: No Religion Is an Island, 119.

schen und damit auch unter den Völkern zu fördern, faßt sie vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt.« (NA 1)

So könne es weder das Judentum noch das Christentum unberührt lassen, dass nach Heschels Diagnose die Bibel in westlichen Gesellschaften zunehmend an Bedeutung verliere und eine allgemeine Entfremdung vom Glauben an einen lebendigen Gott wahrnehmbar sei: »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*.«²⁴⁶

Bevor sich Judentum und Christentum dieser gesellschaftlichen und theologischen Herausforderung eines um sich greifenden religiösen Nihilismus gemeinsam stellen könnten, stehe ein historisches Ereignis im Raum, das im jüdisch-christlichen Dialog niemals übergangen werden kann: der Juden Hass der Nationalsozialisten und die Judenvernichtung in der Schoah. So beginnt Heschel seine Vorlesung damit, sich innerhalb dieser Geschichte zu verorten: »I speak as a person who was able to leave Warsaw, the city in which I was born, just six weeks before the disaster began. My destination was New York, it would have been Auschwitz or Treblinka. I am a brand plucked from the fire, in which my people was burned to death.«²⁴⁷ Es sei die vordringliche Aufgabe von Judentum und Christentum (»None of us can do it alone.«), dafür zu kämpfen, dass diese Geschichte sich nicht wiederhole, denn »anti-Semitism is anti-Christianity and [...] anti-Christianity is anti-Semitism«²⁴⁸. Judentum und Christentum seien deshalb in besonderer Weise zur Zusammenarbeit und zum Dialog verpflichtet.

(3.) Performatives Moment von Suche: Gottsuche als Modus des Dialogs Die Verbundenheit von Menschen jüdischer und christlicher Zugehörigkeit sei aber nicht nur historisches und gesellschaftliches Faktum, sondern allen voran anthropologische Existenzbedingung: »On what basis do we people of different religious commitments meet one another? First and foremost we meet as human beings who have so 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.«²⁴⁹

Diese anthropologische Grundkonstante wird bei Heschel theologisch unterfasst. »Does the fact that we differ in our conceptions of God cancel what we have in common: the image of God?«²⁵⁰ Als theologische Basis für den jüdisch-christlichen Dialog schlägt

246 Heschel: No Religion Is an Island, 118.

247 Ebd. 117.

248 Ebd. 118.

249 Ebd. 120.

250 Ebd. 121. Dieser schöpfungstheologische Verweis hat bei Heschel eine spirituelle Dimension: »The symbol of God is *man*, every *man*.« Und weiter: »What is necessary is not *to have a symbol* but *to be a symbol*.« Heschel, Abraham Joshua: Man's quest for god: studies in prayer and symbolism. New York: Scribner's Sons 1954, 126. Im Glaubensakt, in der Anbetung und der Heiligung der eigenen Gedanken, Worte und Taten erfährt sich der religiöse Mensch selbst als Zeichen Gottes. Diese Überlegungen haben vermutlich chassidischen Ursprung. Vgl. ausführlicher zu Heschels sprach-

Heschel menschliche Transzendenzerfahrungen, also Tiefentheologie vor, denn »[d]eeph theology can prepare such openness to and acceptance of the other«²⁵¹:

»I suggest that the most significant basis for meeting of men of different religious traditions is the level of fear and trembling, of humility and contrition, where our individual moments of faith are mere waves in the endless ocean of *mankind's reaching out for God*, where all formulations and articulations appear as understatements, where our souls are swept away by the awareness of the urgency of answering God's commandment, while stripped of pretension and conceit we sense *the tragic insufficiency of human faith*.«²⁵²

Genau diese »tragic insufficiency of human faith« ist ein weiteres offenbarungstheologisches Moment, das Gläubige über Religionsgrenzen hinweg verbindet – und zugleich der entscheidende Ansatzpunkt für den *theologischen* Dialog ist: Die Begrenztheit menschlicher Gotteserkenntnis und menschlicher Rede von Gott, die Gottes Vollkommenheit nie allumfassend zu ergründen vermag (bei Catherine Cornille ist die Rede von »epistemic humility«, Kapitel 1.2.2.1):

»The ultimate truth is not capable of being fully and adequately expressed in concepts and words. The ultimate truth is about the situation that pertains between God and man. ›The Torah speaks in the language of man.‹ Revelation is always an accommodation to the capacity of man. No two minds are alike, just as no two faces are alike. The voice of God reaches the spirit of man in a variety of ways, in a multiplicity of languages. One truth comes to expression in many ways of understanding.«²⁵³

Heschel lenkt den Blick weg von den konkreten Glaubensinhalten, die Jüd*innen und Christ*innen trennen, hin zu den Erfahrungen, die gläubige Menschen in ihrer Gottsuche einen. Die Differenzen sind dadurch nicht aufgehoben, werden aber mit Heschel als (offenbarungs-)theologisch bedeutsam qualifizierbar: »What divides us? What unites

philosophisch-spirituellen Überlegungen: Matanaky: The Mystical in Heschel's theological-political Thought, 36–38.

251 Kaplan: »Seeking God's Will Together«, 192.

252 Heschel: No Religion Is an Island, 122. Hervorhebung AS. Zuvor unterscheidet Heschel vier Dimensionen menschlicher Existenz: 1) Lehre/Glaubensüberzeugungen, 2) Glaube/Innerlichkeit, 3) Gesetz/Handlungen und Taten sowie 4) gesellschaftlicher Kontext, in dem Lehre, Glaube und Gesetz gelebt und ausverhandelt werden. Sind Lehre, Gesetz und gesellschaftlicher Kontext auch unterschiedlich, der Glaubensakt und die Erfahrung Gottes (Ehrfurcht und Erbeben) »fear and trembling« vor der Größe Gottes) einen uns. Vgl. ebd. 121.

253 Ebd. 127. Auch NA setzt anthropologisch an, wenn es von den »ungelösten Rätseln des menschlichen Daseins« spricht: »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?« NA 1.

us? We disagree in law and creed, in commitments which 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.«²⁵⁴

Auf dieser Basis könnten Jüd*innen Menschen anderer Religionen, in diesem Fall den Menschen christlichen Glaubens, nicht länger gleichgültig gegenüberstehen: »[M]y problem is how I should relate myself to them [Christians – AS] spiritually. The issue I am called upon to respond to is not the truth of dogma but the faith and the spiritual power of the commitment of Christians.«²⁵⁵ Für den Mensch auf seiner Suche nach Gott werden die Glaubenserfahrungen von Menschen anderer Religionen zu Orten der Gotteserfahrung und -erkenntnis, die es zu ergründen gilt, um Gott immer tiefer verstehen zu können.²⁵⁶ Auch für die Komparative Theologie ist das lernende Streben nach einem vertieften Verständnis Gottes und unserer Gottesbeziehung Ausgangspunkt für das Eintreten in den Dialog im Modus einer gemeinsamen Suche (Kapitel 1.2). Suche im Sinne eines performativen und damit situativ gebundenen Geschehens als Modus des Dialogs ist methodisch zentral und theologisch begründet (Kapitel 2.3).²⁵⁷ Das Ziel des jüdisch-christlichen Dialogs kann für Heschel dabei niemals darin bestehen, den eigenen religiösen Standpunkt aufgeben zu müssen.²⁵⁸ Das Ziel müsse vielmehr sein, vom jeweiligen

254 Heschel: No Religion Is an Island, 122. Auch NA 1 stellt heraus, was Gläubige der verschiedenen Religionen eint. Es setzt schöpfungstheologisch an mit eschatologischer Ausrichtung: »Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.«

255 Heschel: No Religion Is an Island, 123. Heschel versteht das Christentum und auch den Islam als »Samen«, die von Israel gesät wurden und zu unabhängigen Pflanzen heranwuchsen, vgl. ebd. 125. Für Cunningham sei das ein Weg, dem Judentum die Verbundenheit mit diesen beiden Religionen bewusst zu machen und den Blick positiv auf sie zu richten. Die religiösen Eigenheiten der »Tochterreligionen« werden als »von Gott« kommend wertschätzend anerkannt. Vgl. ders.: »No Religion Is an Island«: Catholic and Jewish Theologies of Each Other. *Modern Judaism* 29 (2009) 1, 27–33, 30f.

256 Auch NA anerkennt in anderen Religionen »einen Strahl jener Wahrheit«: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.« NA 2.

257 Philip A. Cunningham sieht beispielsweise einen »Schlüssel« für eine *Theology of Shalom* darin, dass sich Jüd*innen und Christ*innen zunehmend als »study partners« verstehen (vgl. die jüdische Tradition von *havruta*, von Lernpartner*innen): »Together they study their respective sacred texts and learn about their experiences of covenanting with God.« Ders.: *Emerging Principles of a Theology of Shalom*. In: *Horizons* 44 (2017), 281–305, 305. Vgl. auch ebd. 301f. Vgl. in dieser Studie die Konzeption des jüdisch-christlichen Dialogs als »Performance der Bundespartnerschaft« (Kapitel 2.2.3).

258 Das Eintreten in das interreligiöse Dialoggeschehen kann für Heschel nicht am Beginn einer Gottesbeziehung stehen, sondern bleibt Gläubigen vorbehalten, die im Glauben gefestigt und tief in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind. »The first and most important prerequisite of interfaith is faith. [...] Interfaith must come out of depth, not out of a void absence of faith.« He-

Glaubensbekenntnis aus Anderen mit Offenheit und Respekt zu begegnen und die historische und theologische Verworfenheit theologisch ernst zu nehmen: »A Christian ought to realize that a world without Israel will be a world without the God of Israel. A Jew, on the other hand, ought to acknowledge the eminent role and part of Christianity in God's design for the redemption of all men.«²⁵⁹

(4.) Performatives Moment einer Biografie: Heschel und das Zweite Vatikanum – die Geschichte eines dialogtheologischen Wendepunkts Heschels *No Religion Is an Island* ist nicht nur retrospektiv unter dem Eindruck der kaum zu Ende gegangenen Verhandlungen des Zweiten Vatikanums entstanden, sondern kann auch prospektiv gleich einem Seismografen gelesen werden, der in vielerlei Hinsicht Entwicklungen und Eigendynamiken des jüdisch-christlichen Dialogs seit NA vorwegnimmt.²⁶⁰ Dennoch ist ein Blick zurück lohnend. Er macht verständlich, warum *No Religion Is an Island* noch die Befürchtung eines verdeckten Proselytismus der christlichen Kirchen aneignet.²⁶¹ Vor allem aber lässt sich exemplarisch die dialogische Performativität von Heschels Überlegungen zur Grundlegung einer Theologie des Dialogs zeigen.

Zu Beginn der 60er Jahre wurde Heschel nicht nur einer großen Öffentlichkeit in den USA bekannt, er avancierte zeitgleich zur führenden Sprecherpersönlichkeit des AJC, der als institutionelle Vertretung des Judentums und Ansprechpartner der katholischen Kirche im Vorbereitungsprozess des Zweiten Vatikanums fungierte. Bereits in den frühen 60er Jahren traf sich Heschel mit Papst Paul VI. Obwohl der Grund für dieses Treffen weniger in der Absicht lag, in einen theologischen Dialog mit dem Christentum zu treten, sondern zunächst existentiell-pragmatisch darin, das Überleben von Jüd*innen langfristig zu sichern. Heschel war davon überzeugt, dass die katholische »Lehre der Verachtung« gesellschaftlich so tief verankert war, dass der Antisemitismus der Nationalso-

schel: *No Religion Is an Island*, 123. Eine bedingungslose Öffnung hin zum Dialogpartner ist nicht gefordert: »Both communication and separation are necessary.« Ebd. 124. Vgl. Kapitel 1.1.3.2.

259 Heschel: *No Religion Is an Island*, 124. Heschel plädiert bereits in den 60er Jahren für ein normatives Dialogverständnis (Kapitel 1.1.3): Weil Judentum und Christentum sich gegenseitig viel verdanken, hätten sie die Pflicht einander beizustehen und sich gemeinsam für die Sache Gottes einzusetzen. Vgl. ebd. 125. Interreligiöser Dialog sei deshalb kein Streitgespräch und dürfe nie zum Ziel haben, das Gegenüber zu eliminieren, sondern immer nur auf die gegenseitige Stärkung der Dialogpartner hinzuwirken, um für die gemeinsamen Herausforderungen gerüstet zu sein. Vgl. ebd. 126. Heschel lehnt deshalb jegliches Missionierungsbestreben von christlicher Seite ab: »Is it really the will of God that there be no more Judaism in the world? [...] Would it really be *ad Majorem Dei gloriam* to have a world without Jews?« Ebd. 130.

260 Cunningham verweist darauf, dass Heschels Argumentation, die er aus dem jüdischen Referenzrahmen heraus entwickelt, parallel zu jener katholischen des post-*Nostra aetate* Nachdenkens über religiösen Pluralismus verläuft. Vgl. dazu Cunningham: »No Religion Is an Island«, 27, der neben Heschel Ratzinger als Beispiel nennt (vgl. Ratzinger, Joseph Cardinal: *Many Religions – One Covenant: Israel, the Church and the World*. San Francisco: Ignatius Press 1999, 109).

261 Vgl. Heschel: *No Religion Is an Island*, 129f. Ausführlich zu Heschel und seiner Rolle in den Verhandlungen zum Zweiten Vatikanum s. Kaplan: Abraham Joshua Heschel 253–285; Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 68–97; Furnal: Abraham Joshua Heschel and *Nostra Aetate*, 1–12 sowie allgemein zur Textgenese von NA Siebenrock: *Nostra aetate*, 633–643 (insb. 639–643).

zialisten deshalb theologisch legitimiert werden konnte, weil er auf fruchtbaren Boden fiel und in der Bevölkerung breite Akzeptanz fand.²⁶²

Trotz ablehnender Stimmen aus der Orthodoxie begleitete Heschel weiterhin die Verhandlungen des Zweiten Vatikanums aufmerksam und konnte durch seine persönlichen Kontakte vor allem zu Kardinal Bea und Thomas Merton auch aktiv Einfluss auf das Konzil nehmen.²⁶³ So beeinflusste er richtungsweisend die letzte Version des Konzilsdokuments, indem er die Streichung einer intendierten Passage zu einer Konversionshoffnung gegenüber Jüd*innen erreichte. Den theologischen Hintergrund seines Engagements beschreibt Susannah Heschel wie folgt: »[T]he central question was whether the Catholic Church could come to recognize the holiness in Judaism as a source of blessing for Christians. And that holiness could only be recognized if the Church abandoned proselytism and instead understood Jews as standing in unbroken covenant with God.«²⁶⁴

Heschels Arbeit im Prozess der konziliaren Textentstehung von NA begann bereits einige Jahre zuvor. 1962 verfasste er ein Memorandum im Auftrag des AJC zur Vorlage bei der zuständigen Kommission unter der Leitung von Kardinal Bea.²⁶⁵ Nachdem einige seiner darin formulierten Forderungen im ersten Entwurf des Dokuments »De Judaes«, wie zunächst angedacht, aufgenommen worden waren, hegte Heschel große Hoffnungen. Während eines Fest-essens zu Ehren Kardinal Beas am 1. April 1963 in New York hielt er eine *Tischrede*, in der er angesichts der Kubakrise die friedensethische Bedeutsamkeit des interreligiösen Gesprächs betonte.²⁶⁶

Nach dem Ableben Johannes XXIII. gerieten die Verhandlungen um die »Judenerklärung« im November 1963 in einen krisenhaften Moment, in dem der Paradigmenwechsel, der mit NA 4 geleistet wurde, beinahe verwirkt worden wäre. Nachdem die Bedeutung des Themas theologisch zunächst durch die Enzyklika *Ecclesiam suam* von Paul VI. und institutionell durch die Einrichtung des Sekretariats für die Nichtchristen bestätigt und gestärkt worden war, wurden im dritten Entwurf zahlreiche Schwächungen in Kauf genommen, um den Gegnern einer Judenerklärung entgegenzukommen, so Karl-Josef Kuschel.

»Die ›Schwächung‹ betrifft denn auch die für Juden neuralgischen Punkte: Kein ausdrücklicher Widerruf mehr der Rede vom ›verfluchten Gottesvolk‹ oder vom Gottes-

262 Vgl. Goodman: *From Confrontation to Cooperation*, 537 (FN 1). Zu diesem Treffen s. ausführlich Kaplan: *Spiritual Radical. Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972*.

263 Daniel Ross Goodman macht in diesem Zusammenhang auf den Umstand aufmerksam, dass der *National Council of Young Israel* 1960 diese Begegnung Heschels mit dem Papst verurteilte, vgl. Goodman: *From Confrontation to Cooperation*, 537 mit Verweis auf: *National Council of Young Israel: The Self-Appointed Spokesman*. 1964. Zur Erinnerung: Im selben Jahr äußerte Soloveitchik seine Ablehnung der Teilnahme von Jüd*innen am Konzil unter offiziellem Status vor dem *World Jewish Congress* (Kapitel 4.1.2).

264 Zitiert nach Kaplan: *Abraham Joshua Heschel*, 261.

265 Vgl. dazu Oesterreicher: *Kommentar zu »Nostra aetate«*, 414.

266 Heschel: *Die Ökumenische Bewegung*, 145–148. Vgl. daraus: »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.« Ebd. 146.

mord, kein Wort vom Heil auch für Juden, kein Wort von der Liebe der Kirche zu diesem Volk. Zwar werden »Hassausbrüche und Gewalttätigkeiten gegen die Juden« nach wie vor »verdammt«; zwar sollen »gegenseitige Kenntnis und Achtung« gefördert werden, aber ein anerkennendes Wort über Juden und Judentum sucht man in diesem Entwurf vergebens.«²⁶⁷

Heschels Bestürzung über diesen neuen Entwurf war groß. Er befürchtete, Jüd*innen könnten zu »Bekehrungskandidaten« ausgewiesen werden, was »geistigem Brudermord« (»spiritual fraticide«) gleichkäme.²⁶⁸ Auch der AJC reagierte alarmiert und drängte auf eine Audienz Heschels bei Paul VI., die schließlich am 14. September 1964 zustande kam. Kardinal Bea und das Einheitssekretariat überarbeiteten die umstrittene dritte Textfassung erneut, die am 25. September dem Konzil vorgelegt wurde. Die darauf folgenden Konzilsverhandlungen, in denen der Entwurf mit großer Mehrheit angenommen wurde, gingen für Roman A. Siebenrock als »Glanzpunkt« in die Konzilsgeschichte ein.²⁶⁹ Diese Schlaglichter auf das Ringen um NA können einen Eindruck davon vermitteln, wie sich Heschels philosophische Überlegungen im Dialoggeschehen und auf dem theologischen und religionspolitischen Parkett des Zweiten Vatikanums als plausibel und durchsetzungsfähig zu erweisen hatten. Kuschel resümiert: »Es bleibt als Fazit, dass diesem jüdischen Gelehrten zwar keine direkte Mitwirkung am Text der »Judenklärung« zugeschrieben werden kann, aber Einfluss auf Grund seiner wissenschaftlichen und spirituellen Autorität. Ein geschichtlich präzedenzloser Fall. Ein Vertreter des Judentums kann für ein Konzil der Katholischen Kirche eine konstruktive Rolle spielen!«²⁷⁰

Diese Tatsache ist sowohl ekklesiologisch wie erkenntnistheologisch bedeutsam: Es waren Perspektiven und Akteure *von außen* wie Abraham Heschel, »die der katholischen Kirche eine Umstellung ihrer Haltung zum Judentum ermöglichten. [...] In fundamentaltheologischer Hinsicht handelt es sich um Positionen, die einen *locus theologicus alienus* repräsentieren.«²⁷¹

267 Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 78f. Ähnlich auch bei Dolna: Gelehrsamkeit und Zeitgenossenschaft, 643 oder Furnal: Abraham Joshua Heschel and *Nostra Aetate*, 5. Eine systematische, historisch-kritische Aufarbeitung der Rolle Abraham Heschels stellt nach meinen Recherchen aber ein Desiderat dar.

268 Heschel zitiert aus einer öffentlichen Stellungnahme an Thomas Merton in Fleischner: Heschel's Significance, 156 (vgl. Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 80). Die dritte Textfassung wurde laut Kuschel von Heschel als »ineffektiv und sogar verletzend für Juden« abgelehnt.

269 Vgl. Siebenrock: *Nostra aetate*, 640f. »Die Generaldebatte am 28. und 29. September gehört zu den Glanzpunkten des Konzils. Der Abschnitt über das Judentum wurde von einer großen Mehrheit teilweise euphorisch begrüßt.« Auf Wunsch vieler Konzilsväter war nicht nur der Abschnitt »über die Juden« überarbeitet worden, sondern zusätzlich war ein Abschnitt »über die Nichtchristen« ausgearbeitet worden. Beide zusammen bildeten nun ein eigenständiges Konzilsdokument.

270 Kuschel: Keine Religion ist eine Insel, 95.

271 Hoff: Performative Theologie, 166.

