

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 70 (2014)

Artikel: Das Verständnis der Shekhina : eine Würdigung der Theology of Ancient Judaism von Abraham Joshua Heschel
Autor: Dolna, Bernhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960867>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

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

Das Verständnis der *Shekhina* – eine Würdigung der *Theology of Ancient Judaism* von Abraham Joshua Heschel

Von Bernhard Dolna*

In ihrer Einführung zur hebräischen Übersetzung von Abraham Joshua Heschels philosophischem Hauptwerk *God in Search of Man*, in der sie einen Überblick über das Gesamtwerk des Autors gibt, schreibt Rivka Hurwitz:

Besonders wichtig ist das dreibändige, in Hebräisch verfasste rabbinische Werk Abraham Joshua Heschels.¹ Dieses schöpft hauptsächlich aus dem Midrasch und aus der Gemara und versucht zu zeigen, dass das Denken der Rabbinen auf zwei gegensätzlichen Denkansätzen ruht. Der eine realistisch, massvoll, rational bestimmt. Dieser wird der Methode und dem Denken R. Jishma'els und seiner Schule zugeschrieben. Der andere ist metaphysisch (mystisch), spontan, meta-historisch. Er wird R. Aqiva und seiner Schule zugerechnet. Heschel arbeitet eine interessante Dialektik heraus, die eine Vielzahl von verschiedenen Betrachtungsweisen dieser beiden Schulen umfasst, z. B.: die unterschiedliche Akzentuierung des Begriffes *Qidduš ha-Shem*, der Tora, des Sinai-Ereignisses, [...] und auch der *Shekhina*. Er erschliesst dabei ursprüngliche Empfindungen und Erfahrungen, die den Rabbinen eigen waren, und erhellt damit die Tiefe ihrer Denkwege. – Dieses Werk ist ein Versuch, die Komplexität und die manchmal widersprüchliche Weise jüdischen Denkens und Fühlens darzustellen und dessen zugrundeliegendes Movens innerhalb der jüdischen Geschichte aufzuzeigen.²

Heschels תורה מן השמים, seine Theologie des rabbinischen Judentums, ist demnach nicht allein als ein Beitrag zur rabbinischen Gelehrsamkeit zu verstehen, sondern auch als ein Werk, das neben den Gelehrten des rabbinischen Judentums auch Juden ansprechen will und soll, die nach theologischer Orientierung und Führung Ausschau halten. Es ist dem-

* Dr. Bernhard Dolna, International Theological Institute, A-3292 Gaming, Austria.

1 Gemeint ist: ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות (*Tora min ha-šamayim be-aspeqlarya šel ha-dorot*), 3 Bde, New York 1962-1990; englische Ausgabe: *Heavenly Torah as Refracted through the Generations*, edited and translated with Commentary by GORDON TUCKER and LEONARD LEVIN, New York 2005 (²2006; ³2007).

2 ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, אלוהים מבקש את האדם, פילוסופיה של היהדות, übersetzt von A. Meir-Lewi (עזון מאיר-לוי), Jerusalem 2003, S. 19.

nach ein religiöser Text, in dem die Quellen so zusammen komponiert sind, dass sublime und oft verborgene Ansichten von Gott, von der Offenbarung, der *Shekhina* und vom Wesen der Interpretation der Tora ans Licht kamen. Zugleich antwortet er darin auf gegenwärtige Anliegen, auf die nur ein halachisches Judentum die authentische und legitime Antwort war und ist. Wie in all seinen Schriften versuchte A. J. Heschel den Pluralismus der rabbinischen Anschauungen als Quelle für die Vitalität und Kraft des Judentums zu demonstrieren. „Es ist ein Werk eines Gelehrten, der das Wesen der theologischen Interpretation neu zu definieren sucht, und nicht allein eine rein wissenschaftliche Untersuchung anstrebt. Das tat er bereits in seinen Studien über die mittelalterliche jüdische Philosophie in den dreissiger und vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts.“³ Das Werk folgt nicht den klassischen Methoden der positivistischen Historiographie, und es widmet sich auch nicht historisch-kritischen Fragestellungen. Denn das würde erfordern, dass er die Texte, die er analysiert, zu datieren und sie mit verschiedenen Textvarianten zu vergleichen hätte. Er verzichtet auch darauf, die Aussagen der Rabbinen in den Kontext der historischen und politischen Umstände ihrer Zeit zu stellen.⁴ Sein Anliegen ist ein anderes, wie Susannah Heschel schreibt:

Er suchte nach religiösen Kategorien, die den rabbinischen Texten eigen sind, und er pries dabei das weite Spektrum der Antworten auf die in den Texten inhärenten Fragen. Auch scheute er sich nicht davor, Unklarheiten und Konflikte sogar noch aufzuwerten anstatt sie zu versöhnen und zu planieren. Mit *וְתוֹרָה מִן הַשָּׁמַיִם* wies mein Vater darauf hin, dass theologische Anliegen auch in den aggadischen Texten der Rabbinen zu finden sind, die ja traditioneller Weise im Vergleich mit den halachischen Passagen als unbedeutend angesehen wurden.⁵

Neben der Absicht, der theologischen Bedeutung der Aggada Rechnung zu tragen, setzt A. J. Heschel noch einen anderen Schritt, der über die Grenzen des Judentums hinausgeht. Er stellt die einander widersprechen-

3 So SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XVIII.

4 Rabbinische Aussagen im historischen Kontext zu verorten, das hat Gershom Scholem auf meisterhafte Weise getan, indem er z. B. auf die geschichtliche Dimension der lurjanischen Kabbala (und überhaupt auf das Gesamte der jüdischen Mystik) hingewiesen hat, wenn er den Mythos des Isaak Luria (1534–1572), historisch gesehen als Antwort auf die Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) darstellt. Siehe: GERSHOM SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M. 61989, S. 148; GERSHOM SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/Main 1957.

5 SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XVII-XIX.

den Tendenzen der rabbinischen Aussagen in einen „universalen“ Rahmen und folgert: „Some of the disagreements of the Rabbis continued in postrabbinic Jewish literature and some may have also influenced Christian theological development.“⁶

Die ersten beiden Bände von *תורה מן השמים* erschienen in eben den Jahren (1962-1965), in denen Abraham Joshua Heschel in das Zweite Vatikanische Konzil – als einer der jüdischen Repräsentanten bei der Ausarbeitung des Dokuments für die Beziehungen der Kirche zum Jüdischen Volk: *Nostra Aetate* – involviert war. In einem Brief, der damals an Kardinal Bea, dem Präsidenten des Sekretariats für die Förderung der Einheit der Christen, ging, deutet er darauf hin, dass „the formulation of the dogmas of biblical inspiration within the church were influenced by Jewish perspectives.“⁷ Auch die Theorie der orthodoxen protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts wurde möglicherweise von der Schule R. Aqivas beeinflusst, wie sie durch R. Shim'on und R. Me'ir dargestellt wurde. Diese formulierten ein „Verbaldiktat der Schrift“, basierend auf Jeremia 36,18 (*Da antwortete ihnen Baruch: Er sagte mir alle diese Reden mündlich vor, und ich schrieb sie mit Tinte in das Buch*). Im Gegensatz dazu wird R. Jishma'els Verständnis von Offenbarung öfters von Katholiken und jüdischen Denkern geteilt.⁸ Abraham Joshua Heschel suchte auf Parallelen innerhalb der theologischen und spirituellen Probleme hinzuweisen, die Juden, Christen und Muslime in gleicher Weise angehen und er betonte die Ebene, die allen Religionen gemeinsam ist, die er als „Tiefentheologie“⁹ bezeichnete. Somit ist *תורה מן השמים* als eine jüdische Quelle der Inspiration anzusehen, die der „Tiefentheologie“ verpflichtet ist. Heschel hoffte damit den Reichtum und die Tiefe jüdischer Theologie sichtbar zu machen. „In fact, he always told me that this was the book he hoped his readers would study the most thoroughly“.¹⁰

Seit 2005 liegt die oben bereits zitierte englische Übersetzung (mit Kommentar) von Heschels *תורה מן השמים* vor, die Gordon Tucker und Leonard Levin erarbeitet haben.¹¹ Dieser Versuch, Heschels Werk in englischer

6 SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XIX.

7 SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XIX.

8 Vgl. SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XIX.

9 ABRAHAM JOSHUA HESCHEL *God in Search of Man, A Philosophy of Judaism*, New York 1976, S. 7f: „The theme of theology is the content of believing. The theme of the method of depth-theology is the act of believing. Its purpose is to explore the depth of faith, the substratum out of which belief arises.“

10 SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XX.

11 Siehe Anm. 1.

Übersetzung zugänglich zu machen, so lobenswert er ist, lässt doch einiges zu wünschen übrig, da viele Texte (z. B. in der Einleitung S. I-LVII) auf Grund „ihrer Redundanz“,¹² ihrer Wiederkehr in den späteren Abschnitten, ausgelassen werden. Das aber entspricht nicht der Intention des Autors, der sein Werk mehr komponiert denn schreibt, und dessen Einleitung mehr einer Ouvertüre vergleichbar ist, in der alle Themen anklingen, die im weiteren Werk dann ausgeführt und miteinander in Beziehung gestellt werden, was für das Lesen und Verstehen wesentlicher Gedanken von grosser Bedeutung ist. Aus diesem Grund wurde die Übersetzung zum Nachschlagen herangezogen, und alle hier ausgewählten und verwendeten Texte selbst übersetzt und auch mit der Übersetzung verglichen, wo dann immer wieder Auslassungen festgestellt wurden. Wo Heschel selbst die Texte in seinem Buch kommentiert, wurden diese manchmal paraphrasiert wiedergegeben und zuweilen nochmals kommentiert.

Der Blick auf die *Shekhina* in תורה מן השמים

Von ganz zentraler Bedeutung in Heschels Werk sind die Aussagen zur *Shekhina*,¹³ die Peter Schäfer als „God’s feminine potency“¹⁴ bezeichnet,

12 Z. B. im Kapitel: Zwei Methoden des Denkens (S. XLI- LVII), in denen die Autoren meinen: “Indeed, there is so much overlap that some parts of this section have been excised in this edition to avoid redundancy.” (TUCKER / LEVIN, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* [s. Anm. 1], S. 32).

13 שכנה (*šekhina*) ist von der hebräischen Wurzel שכן („wohnen, ansässig sein, verweilen“) abgeleitet. Wörtlich bedeutet es „[Gottes] Einwohnung“ oder „Gegenwart“ unter dem Volk Israel an einem bestimmten Ort, im Tempel. Der Begriff ist spezifisch rabbinisch und stellt eine der häufigsten Gottesbezeichnungen im rabbinischen Judentum dar. Vgl. dazu PETER SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, übers. von CHRISTIAN WIESE / CLAUS-JÜRGEN THORNTON, Frankfurt/Main 2008, S. 119. Zur Sache auch GERSHOM SCHOLEM, *Schechina, das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*. Frankfurt/Main 1977, S. 135-191.

14 PETER SCHÄFER, *Mirror of his Beauty, Feminine Images of God from the Bible to the early Kabbala*, Princeton 2002, S. 134: “The Shekhina is God’s feminine potency and as such is the lowest and, to a certain extent, the weakest of the divine forces in their dynamic interplay with one another. But at the same time, she is the most important and strongest among them, because she unites within herself the follow of all of the other energies. She bridges the heavenly and the earthly realms, not only because of her position on the borderline between the divinity and the human world, but because she is, above all, God’s own embodiment in the world. Through her God enters the world and her only task is to unite Israel with God. If she succeeds in this, she will not only lead Israel to God, but she herself will return to her divine origin. By taking up res-

dabei aber den komplexen Facettenreichtum der Vorstellung von der „Einwohnung Gottes“ nicht ausser Acht lässt, der sich im Laufe der Religionsgeschichte des Judentums (von der Bibel bis zum Buch *Bahir*) entfaltet hat.¹⁵ Bereits Arnold M. Goldberg hat in seiner umfassenden und für die moderne Judaistik seinerzeit wegweisenden Monographie über die *Shekhina*¹⁶ auf deren Bedeutung für das Judentum im Allgemeinen, und für das rabbinische Judentum im Besonderen hingewiesen. In seiner Einleitung würdigte er das Werk Heschels, meinte aber auch, dass die beiden (bereits oben erwähnten) Tendenzen (Schule von R. Aqiva und die von R. Jishma'el) im äussersten Fall sehr viel ältere Richtungen repräsentieren, „die auch zur Zeit der Rabbinen kaum an diese beiden Lehrer und ihre

idence amidst the people of Israel, she has made the destiny of Israel her own. She is responsible for Israel and Israel likewise for her. Only through her does Israel have access to God, just as her (re)union with her divine spouse ultimately depends on Israel. Because she alone belongs to both worlds, it is only through her that humankind can be united with God. The feminine potency is the key to both worlds. Without her the heavenly world would be incomplete, and the earthly world would neither exist nor be able to find its way back to its creator.” – Zum weiblichen Aspekt der *Shekhina* (*Matrona*) siehe ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *The Mystical Element in Judaism*, in: DERS., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, ed. SUSANNAH HESCHEL, New York 1997, S. 171ff.

15 Siehe dazu SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder* (Anm. 13), S. 33-180. Bedeutend für die Ausführungen dieses Artikels ist Schäfers Resümee über die Shekhina-Vorstellung des rabbinischen Judentums: „Gott ist seine Schechina, und die Schechina ist Gott. Doch finden wir im rabbinischen Judentum eine eindeutige Tendenz hin zur Personifizierung der Schechina. [...] Aber zu keiner Zeit der Entwicklung der Vorstellung von der Schechina lässt sich eine Neigung beobachten, das feminine Geschlecht des Begriffs Schechina ernst zu nehmen [...] Die Schechina bleibt männlich, unabhängig davon, ob sie nun mit Gott identisch ist oder zunehmend von ihm unterschieden wird. Doch je eigenständiger die Schechina wird, desto grösser wird die Möglichkeit, dass sie eine weibliche Persönlichkeit annimmt (oder besser zurückgewinnt)“ (SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder* [s. Anm. 13], S. 158f). Der in der Geschichte des „ewigen Gesprächs des Volkes Israel mit dem Ewigen“ pendelnde *Begriff der Shekhina*, wie ihn Peter Schäfer in seiner aufschlussreichen Studie überzeugend vorstellt, ist für Heschels Ausführungen insofern relevant, als sie eine lebendige *theologische Wirklichkeit*, die mit dem Leben des Volkes Israel verbunden ist (so Heschels Verständnis) im Wandel der Geschichte verschiedene Ausdrucksformen annimmt. Nichtsdestoweniger bleibt Abraham Joshuas Heschels natürlich gewachsener, authentischer und unmittelbarer Zugriff auf das Thema von bleibender Relevanz.

16 ARNOLD M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin 1969 (= *Studia Judaica*, Bd. 5).

Schulen gebunden waren.“¹⁷ Fernerhin wies er auch auf die allgemeine Schwierigkeit der Bearbeitung von rabbinischen Texten hin:

Die leider sehr häufig geübte Aneinanderreihung von Zitaten zu einem bestimmten Thema erweist sich als unzulänglich. Ein zusammenhangloser Satz, dessen gedanklicher Kontext und dessen beabsichtigte Aussage nicht bekannt sind, darf nicht so vorgestellt werden, als enthalte dieser Satz ein feierlich verkündetes Dogma.¹⁸

Ob diese Aussage eher allgemein gehalten (und damit berechtigt), oder auch auf das Werk Heschels gerichtet ist, bleibt offen. Jedenfalls hat die „Komposition“ Heschels eine innere Logik, die von einem theologischen Anliegen inspiriert wird, das wieder in den Blickpunkt des Interesses gerückt ist.¹⁹

Eine schon frühe Würdigung von A. J. Heschels Werk hat Peter Kuhn unternommen, der anmerkt, dass es nur bedingt der historisch-kritischen Methode der Moderne verpflichtet ist; dennoch meint er:

Die Arbeitsweise Heschels, Texte der rabbinische Aggada (z. B. von der *Shekhina*) unter bestimmten Gesichtspunkten zusammenzustellen, sie ihm auf das ihm Wichtige hin zu befragen, dies auch im Lichte der späteren jüdischen Tradition, von der gaonäischen Periode angefangen, die Aussage dieser Texte streckenweise weiterzuspinnen und so ein lebendiges Ganzes zu formen, bringt unter dem Einfluss der überragenden Kenntnis und Einfühlungsgabe des Autors einen Erfolg mit sich, [...] nämlich einzelne Glaubensaussagen des rabbinischen Judentums in ihrer ganzen Bedeutungstiefe und in ihrer ganzen Problematik ans Licht zu heben.²⁰

17 GOLDBERG, *Untersuchungen* (Anm. 16), S. 7. Auf diesen Sachverhalt weist Heschel aber bereits selbst in seiner Einleitung hin, wenn er schreibt: „Es ist klar, dass sie ihre Lehren nicht aus dem Nichts schufen. Die Weisen der Auslegung sind das Werk von Generationen und sie offenbarten sich nicht plötzlich erst im Zeitalter von R. Jishma‘el und R. Aqiva. Ihr Ursprung liegt in den verschiedenen Zugängen zu Israels Tora, die dann im Laufe der Generationen zusammengebunden wurden“ (HESCHEL, *תורה מן השמים* [s. Anm. 1], S. XLI). Auf derselben Seite meint Goldberg zudem, dass „Heschel in keiner Weise die Vorstellung der Schechina [im Hinblick auf die Gottesvorstellung] erklärt hat“. Es wird ihm aber zugestanden, „dass sie ihm eher selbstverständlich ist“. – Zur Beschreibung der Vorstellung der *Shekhina* siehe HESCHEL *Mystical Element in Judaism* (Anm. 14), S. 164-185.

18 GOLDBERG, *Untersuchungen* (Anm. 16), S. 9.

19 Siehe dazu TAMAR KOLBERG, *בין מחקר לתיאולוגיה ב"תורה מן השמים באספקלריה של הדורות"*, in: *Daat. A Journal of Jewish Philosophy and Kabbala* 31 (1993), S. 65-82; [ABRAHAM JOSHUA HESCHEL]: *היהדות – הציונות באדם*, translated and edited by DROR BONDI, Kinneret 2011.

20 PETER KUHN, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und*

Susannah Heschel erinnert daran, dass die Jahre, in denen ihr Vater an תורה מן השמים arbeitete, zu den glücklichsten seines Lebens gehörten:

Wenn er abends nach Hause kam, erzählte er mit Begeisterung wie schnell er mit dem Buch vorankam und welche grosse Freude ihn diese Arbeit bereitete. Die rabbinischen Texte waren seinem Gedächtnis präsent und er sagte, dass sie förmlich aus ihm heraus drängten, und dass dabei die Aussagen über die *Shekhina* ein Herzstück seiner Arbeit seien. Seine Kollegen und Freunde waren darüber erstaunt, wie schnell er dieses Werk niederschrieb, vor allem wenn man in Betracht zieht, welche Fülle an Textmaterial er darin diskutiert. Ich denke, dass er sich beim Schreiben dieses Buches auch an seine Kindheit in Warschau erinnerte, wo er begann, diese Texte intensiv zu studieren und zu verinnerlichen. Es ist kein Wunder, dass er diese Arbeit seiner Mutter und drei von seinen vier Schwerstern widmete, die durch die Nazis ermordet worden waren.²¹

Auf den folgenden Seiten wird Heschels Interpretation der *Shekhina* in תורה מן השמים²² – zuweilen den Text paraphrasierend – vorgestellt, deren

Midrasch), Leiden 1978 (= Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, Bd. 13), S. 6.

21 SUSANNAH HESCHEL, in: HESCHEL, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. XVII.

22 Die englische Übersetzung dieses zentralen Abschnittes in Heschels Werk (תורה מן השמים, Bd. 1, S. 65-93; in der englischen Übersetzung S. 104-127) leidet ebenso an Auslassungen, die für das Gesamtverständnis wie auch für ein Detailverständnis wichtig sind. So wird z. B. im ersten Abschnitt in der Übersetzung unter der Überschrift „Redemption is Mine and Yours“ der Teilsatz „dieser Gedanke ist eine Auslegung im Licht der Eigenschaft des Erbarmens (מידת הרחמים) im Gegensatz zu (מידת הדין)“ ausgelassen: Wahrscheinlich geschieht das mit der Absicht, das Lesen des Textes von möglichen Stolpersteinen zu befreien. Aber dieser Halbsatz ist wichtig für den folgenden Satz, der vom Pathos Gottes spricht, wie Heschel es bei den Propheten vorfindet. Damit schlägt der Autor eine Brücke von einer rabbinischen Vorstellung (siehe z. B.: bSanh 98a) zurück zu den Propheten, die für Heschels Denken zentrale Bedeutung haben, da sie der „Ursprung“ jüdischen Denkens und Lebens sind. Auch werden Brückensätze ausgelassen, die für die Entwicklung des Begriffes und des Verstehens der *Shekhina* „in und durch die Geschichte“, wichtig sind, z. B.: „im Lauf der Generationen änderte sich die Begrifflichkeit“, wie man die *Shekhina* auszudrücken habe. Die Passage R. Jehoshuas, die das Hinabgehen der *Shekhina* nach Ägypten ins Exil beschreibt, wird ausgelassen. Diese Stelle ist aber wichtig, da sie einen anderen Akzent der *Shekhina* betont (die ins Exil Israels mitgeht) als den vorher zitierten (der von der Demut der *Shekhina* spricht). Eine gründliche Auflistung der Auslassungen würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, und daher soll es nur bei ein paar Hinweisen bleiben. Es wäre sehr hilfreich gewesen, bereits im Titel oder in einem Vorwort darauf hinzuweisen, dass die Übersetzer bewusst Auslassungen vorgenommen haben, damit wäre dieses längst fällige Buch richtig eingeschätzt worden und hätte dadurch viel gewonnen.

Vielschichtigkeit erst auf dem Hintergrund einiger Perioden der jüdischen Geschichte sichtbar und verstehbar wird, vor allem jener Perioden, die von Angst und Leiden bestimmt waren. Die wenigen, hier aus dem Text ausgewählten und vorgestellten Aspekte der *Shekhina* stellen in ihrem Facettenreichtum einen Versuch, dar, Gottes Gegenwart unter seinem Volk zum Ausdruck zu bringen.²³ Die Überschriften aus dem Abschnitt in Heschels Buch, der die *Shekhina* behandelt, wurden übernommen, da sie Wegweiser zum Verständnis seines Konzepts der *Shekhina* sind. Die dabei für ihn leitende Frage war: Was will die Lehre von der *Shekhina* das Volk Israel lehren (auch heute noch)? Damit geht Heschels Deutungsversuch über den rein historisch-literarischen Standpunkt hinaus.

Mir und euch ist die Erlösung

In diesem ersten Abschnitt formuliert Hechel die „Schicksalsgemeinschaft“ zwischen Gott und Israel, die vielfältige Ausdrucksformen annimmt. Eine davon ist, dass „der Heilige an der Not Israels Anteil nimmt, und auch das Gegenteil gilt: Wenn immer Israel sich in Freude befindet, ist diese Freude mit Ihm“.²⁴ Dieser Gedanke, der nach den Rabbinen die Tora im Licht der Eigenschaft des Erbarmens liest, hat in der Lehre der Propheten vom göttlichen Pathos²⁵ seinen Ursprung, die den Propheten als einen zeigt, „der mit dem Pathos Gottes sympathisiert“.²⁶ Er ist auch befähigt, dieses dem Volk Israel durch sein Wort und seine Existenz nahe zu bringen. Eine Ausdrucksform dieser göttlichen Anteilnahme am Leben des Menschen ist die vielschichtige Wirklichkeit der *Shekhina*, die im Laufe

23 Peter Schäfer macht darauf aufmerksam, dass im rabbinischen Judentum eine Tendenz zu einer Personifizierung der *Shekhina* zu finden ist: zuerst in einer poetischen Dramatisierung ohne theologische Folgen, später aber auch in Gestalt einer eigenen Wesenheit neben Gott: „Je eigenständiger die Schechina wird, desto grösser wird die Möglichkeit, dass sie eine weibliche Persönlichkeit annimmt (oder besser zurückgewinnt)“ (SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder* [s. Anm. 13], S. 139).

24 Nach dem Kampf mit Amalek heisst es: „Mose baute einen Altar und rief den Namen Gottes: mein Banner. R. Jehoshua sagt: Er rief: mein Banner, und er sagte zu ihnen: Dieses Banner machte der Heilige, gepriesen sei Er, für euch in den Gärten Esaus. R. El‘azar der Moda‘ite sagt: der Heilige, gepriesen sei Er, rief: mein Banner. Denn immer, wenn Israel sich in Not befindet, ist es als ob diese Not vor ihm ist. Und sind sie in Freude, ist diese Freude vor Ihm. Und ebenso sagt er: *Meine Freude liegt in deiner Erlösung* (1 Sam 2,1)“.

25 Vgl. ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *The Prophets*, New York 1962 (reprint 2001), S. 285-299.

26 HESCHEL, *The Prophets* (Anm. 25), S. 393-413.

der Generationen und der damit verbundenen verschiedenen geschichtlichen Herausforderungen immer wieder, um eine Facette angereichert, interpretiert wurde. In der Sprache der Propheten ist diese Teilnahme Gottes am Leben seiner Geschöpfe „seelische Reaktion“ (תגובה נפשית). Die Tannaim werden diese Teilnahme als „Abstieg der *Shekhina* mit ihnen“ (ירדה שכינה עמהם) beschreiben. Zum Beispiel fragt R. El'azar:

Warum offenbarte sich der Heilige, gepriesen sei Er, von oberen Himmeln her und redete mit Mose aus dem Dornbusch? Sowie dieser Strauch der demütigste unter allen Sträuchern der Welt ist, so stieg Israel auf die unterste Stufe hinab, und der Heilige, gepriesen sei Er, stieg mit ihnen hinab und befreite sie. Denn es heisst: *Ich werde hinabsteigen und ihn aus der Hand Ägyptens befreien* (Ex 3,8).

Ähnlich weist R. Jehoshua darauf hin, dass, als Israel nach Ägypten hinabzog, auch die *Shekhina* mit ihnen hinabging:

Denn es heisst: *Ich werde mit dir hinabziehen* (Gen 46,4). Und als sie von dort auszogen, war die *Shekhina* „mit ihnen“, denn es heisst: *Ich werde dich hinaufführen* (Gen 46,4). Sie stiegen hinab zum Meer, die *Shekhina* war mit ihnen, denn es heisst: *Und der Engel Gottes brach auf* (Ex 14,19). Sie kamen in die Wüste, die *Shekhina* war mit ihnen, denn es heisst: *Und in der Wüste, die du gesehen hast* (Dtn 13,31).²⁷

In den oben angeführten Beispielen ist die fortwährende Präsenz der *Shekhina* in allen Lebenslagen des Volkes (seinem Abstieg und Aufstieg) im Mittelpunkt der Überlegungen.

Die Tannaim radikalisierten diese Vorstellung, indem sie das „mit dem Volk sein“ als Identifikation mit der Not des Volkes Israel beschrieben und den Ausdruck „Abstieg“ als „Ich befinde mich mit ihnen in derselben in der Notlage“ deuteten. Steigt nun die *Shekhina* mit ihnen hinab, so heisst das: sie teilte mit ihnen dieselbe Not. Für diese Deutung war vor allem R. Aqiva und seine Schule entscheidend, der diese „Teilnahme in der Not“ nicht nur als ein Mitgefühl beschreibt, sondern als vollkommene Identifikation mit Israel: „Daher rührt der Schmerz Sein Wesen an, Seine Herrlichkeit, Ihn selbst. Es ist, als ob Er durch die Nöte des Volkes getroffen wird.“²⁸

In einem weiteren, kühnen, Schritt wird die *Shekhina* selbst erlösungsbedürftig: sie muss sich schliesslich selbst erlösen:

R. El'azar lehrte: *Ein Götzze* [das Standbild der Micha] *durchschritt mit Israel das Meer* (Ri 7,14). Was ist der Grund dafür? Es heisst: *Dein Volk, das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Heiden und ihre Götter* (2 Sam 7,23). – R. Aqiva antwortete ihm: Der Himmel verbiete das! Wenn du dies sagst, machst Du Heiliges pro-

27 MekhShJ I, II.

28 HESCHEL, תורה מן השמים (Anm. 1), Bd. I, S. 66.

fan. (Der Name des Ewigen ist heilig, und er darf nicht ausgelöscht werden. Und du entweihst ihn). Was meint nun die Schrift mit: [...] *das Du Dir aus Ägypten erlöst hast?* Du hast dich selbst erlöst, [denn Du warst mit im Exil in Ägypten]. Mit anderen Worten: Wäre das nicht in der Schrift niedergeschrieben, man könnte es unmöglich sagen. – Wenn man so sagen könnte, sagte Israel vor dem Ewigen, gepriesen sei Er: Dich selbst hat Du erlöst.²⁹

Heschel weist einerseits darauf hin, dass eine solche Erlösungskonzeption Gefahren barg, deren sich schon R. Aqiva bewusst war; denn sie konnte zur Leugnung der Allmacht und der Barmherzigkeit des Ewigen führen. Darauf spielt er in seiner Auslegung des Verses an: *Sie haben Lügen über mich gesprochen* (Hos 7,14).

Was redeten die Lügner über den Heiligen, gepriesen sei Er? – Sie sagten: War Er mit uns beschäftigt, um uns zu erlösen? – Mit sich selbst war Er beschäftigt. Sich selbst erlöste Er, nicht uns. Denn es heisst: *Dein Volk, das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Heiden und ihre Götter.*³⁰

R. Meir, ein Schüler R. Aqivas hat diesen Gedanken im Sinne seines Lehrers weitergeführt, in dem er ausdrücklich die Erlösung Israels mit der des Heiligen verknüpfte.

Und so rettete der Ewige Israel an diesem Tag (Ex 14,30), ויִשַׁע steht geschrieben. Lies nicht ויִשַׁע (*wayyoša*), sondern ויִשַׁע(י) (*wayyiwaša*), um zu sagen: Wenn Israel erlöst wird, wird Er erlöst.³¹ – Mir und euch ist die Erlösung: Ich wurde mit euch erlöst. Denn es heisst: [...] *das Du Dir aus Ägypten erlöst hast, Heiden und ihre Götter.*³²

Andererseits aber lehrte R. Aqiva auch, dass der Gedanke, dass Israels Erlösung auch Gottes Erlösung ist, eine tiefgreifende Umwälzung im religiösen Fühlen und Denken im Judentum auslöste.³³ Die Erlösung Israels wurde nun nicht allein als eine menschliche und ein für das Volk notwendige Realität angesehen, durch die der Name Gottes in der Welt gross gemacht wird. Sie war auch zu einer göttlichen Notwendigkeit (צורך גבוה) geworden. Und da eine göttliche Notwendigkeit Vorrang vor menschlicher hat, wurde dar-

29 ySuk 4, 54, 3. MekhJ, Pisha, 14.

30 ShemR 42,3.

31 Tan, Be'avar, Ahare 13; BemR 2,2.

32 ShemR 15,12.

33 Diese hat, so Heschel, eine bis die Gegenwart reichende prägende Kraft, vor allem in den von der jüdischen Mystik geprägten Lebens- und Denkwürfen. In der Spur dieses Denkens wäre interessant, HANS JONAS', *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt/Main 1987, zu untersuchen: „Nachdem er sich ganz in die werdende Welt hineingegeben hat, hat Gott nichts mehr zu geben: Jetzt ist es am Menschen, ihm zu geben.“ (S. 47)

aus der Schluss gezogen, dass die Erlösung nicht vom Verdienst Israels (die Väter und die Observanz der Volkes) allein abhängig ist. Der Heilige selbst hat sie notwendig und sie ist Seinem Wesen und seiner Herrlichkeit zugehörig. Die Erlösung kommt auch ohne Verdienst:

Nabe ist Meine Erlösung, dass sie kommt (Jes 56,1), es heisst nicht: *nabe ist eure Erlösung*, sondern: *Meine Erlösung*. Wäre es nicht geschrieben, wäre es unmöglich, es zu sagen. Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte zu Israel: „Wenn ihr keine Verdienste vorzuweisen habt, dann handle Ich um Meiner selbst willen. Alle Tage, da ihr in Not seid, bin Ich mit euch. Denn es heisst: *Ich bin mit dir in der Not und Ich werde ihn befreien und Ich werde ihm Meine Erlösung zeigen* (Ps 91,15-16) – und Ich erlöse Mich selbst.“³⁴

Damit bewegt sich die Lehre von R. Aqiva in einem Paradox: durch die *Shekhina* erweist sich der Heilige sozusagen als erlösungsbedürftig. Zugleich aber erweist er sich durch sie als „notwendigerweise“ sich selbst erlösend. Und dadurch erlöst er auch Israel, - ohne Verdienste Israels.

Heschel betrachtet dieses kühne Konzept als in der Tora verborgen, das durch eine sublimen Schriftauslegung ans Licht kommt, wie sie die Schule R. Aqivas pflegte. Es ist aber nicht allein die Frucht von Frömmigkeit und grosser Gelehrsamkeit, sondern es hat auch im Glaubenskampf und in der Leiderfahrung Israels durch die Geschichte hindurch (Exil) seine Quelle. Erst die Verbindung von beiden Aspekten (Gelehrsamkeit und Glaubenskampf) ermöglicht, die Tore für diese Auslegung aufzuschliessen: „Es scheint, als hätte es in den Falten, in den Tiefen des Denkens von Israel geruht. Da, plötzlich, brach es hervor und erfüllte die ganze Welt mit Licht.“³⁵

Eine Folge der Vorstellung einer „beidseitigen Erlösungsnotwendigkeit“ war, dass die Rabbinen nicht davor zurückscheuten, den göttlichen Bereich und den des Menschen immer näher zusammenzuziehen und fast schicksalhaft aneinanderzuhängen. „Ich schaute zwischen den oberen Wassern und den unteren Wassern, und der Abstand zwischen den beiden war nicht mehr als drei Finger breit.“³⁶

Selbst die Besitzverhältnisse und die einem zukommenden Verantwortungsbereiche waren davon betroffen und wurden dadurch umgekehrt. Früher habe man in Israel geglaubt, dass die Welt und die Menschheitsgeschichte *im Wort Gottes* grundgelegt sind, in dem es heisst: „Mein ist Mein und Dein ist Dein“. Danach gehören Leid und Exil zu Israel, Erbarmen

34 ShemR 30,24.

35 HESCHEL, תורה מן השמים (Anm. 1), Bd. I, S. 67.

36 bHag 15a.

und Erlösung hingegen sind eine göttliche Angelegenheit. Dem Literalsinn (*pešať*) nach wäre das auch richtig; in der Perspektive der Mystik jedoch lautet der Satz, dem zufolge die Welt und die Menschheitsgeschichte *im Wort Gottes* grundgelegt sind: „Mein ist Dein und Dein ist Mein. Mir und Euch ist die Erlösung.“ Diese Umkehrung, die auch die beidseitige Erwartung der Erlösung mit einschliesst, wird in einem Gleichnis reflektiert, das im Midrasch zu den Psalmen³⁷ aufbewahrt wird:

Ein Gleichnis von einem Königssohn, der einer Prinzessin an-verlobt war. Man setzte eine bestimmte Zeit für die Feiern vor der Hochzeit fest. Der Königssohn schaute mit Freude dem Kommenden entgegen und ebenso die Braut. Und was verzögerte? Man sagte: Die Ankündigungsfeier vor der Hochzeit verzögerte. So ergeht es auch dem Heiligen. Er schaut nach der Erlösung Israels aus. Und Israel wartet auf die Erlösung des Heiligen, gepriesen sei Er. Und was verzögert? Die Ankündigungsfeier für die Hochzeit, denn es heisst: *Denn (zuvor kommt) der Tag der Rache, er ist in Meinem Herzen und das Jahr Meiner Erlösung kommt* (danach) (Jes 63,4).³⁸

Schliesslich ist es die Tora und Moses selbst, die Himmel und Erde miteinander verbinden: R. Aqiva lehrt:

Als Er kam, um Israel die Tora zu geben, da beugte der Heilige, gepriesen sei Er, die unteren und die oberen Himmel auf die Spitze des Berges, und die Herrlichkeit stieg herab.³⁹

Dem entsprechend lehrte sein Schüler R. Shim'on: „Das Haupt der *Shekhina* ist bei denen, die unten sind“ (Tan, *Piqqude*, 6.). Und ähnlich sagte er an anderer Stelle:

Als der Heilige, gepriesen sei Er, die Welt erschuf, da verfügte Er und sprach: *Die Himmel der Himmel gehören dem Ewigen, die Erde aber gab Er den Menschen* (Ps 115,16). Als Er sich danach sehnte, die Tora zu geben, da annullierte Er die erste Verfügung und sagte: Die Unteren sollen zu den Oberen hinauf und die Oberen zu den Unteren hinabsteigen. Und ich fange damit an. Denn es heisst: *Und der Herr stieg herab auf den Berg Sinai* (Ex 19,20). Es steht geschrieben: *Und zu Moses sagte Er: Steig` hinauf zum Ewigen* (Ex 19,20). Mose machte die Unteren zu Oberen und die Oberen zu Unteren (DevR 10,2).

37 MidrTehil zu Ps 14,6.

38 Hier kommt die *Eigenschaft der Gerechtigkeit* (מידת הדין) ins Spiel (im Blick auf die messianische Zeit: „Wenn wir nun harren, und Er harret, wer hält sie denn zurück? Die *Eigenschaft der Gerechtigkeit* hält zurück“ (bSanh 97b). Der Hinweis, dass sich die Verzögerung auf die messianische Zeit bezieht, findet sich auch in bSanh 99a: „Die messianischen Tage sind 365 Tage, denn es heisst: *Der Tag der Rache ist in Meinem Herzen und das Jahr Meiner Erlösung kommt* (danach)“ (Jes 63,4).

39 MekhJ *Ba-hodeš*, 4.

Die Perspektive, dass die Erlösung eine göttliche wie menschliche Notwendigkeit ist, wurde aus leidvollen Lebenslagen des Volkes Israel geboren. Sie stellt der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen die Erlösungsbedürftigkeit Gottes gegenüber und steigert damit einerseits die Bedeutung des Menschen für Gott. Er trägt für IHN Verantwortung, da seine Handlungen und Taten nehmen Einfluss auf die himmlischen Welten. Andererseits werden die Verdienste Israels aufgehoben, da der Heilige, souverän, die Erlösung auch ohne Israel, um seiner selbst willen wirkt. Heschel findet im Wechselspiel dieser beiden Pole, die aufeinander bezogen sind, eine Antwort, ja sogar ein Licht, das in Exilserfahrung Israels (als auch im Exil des Heiligen selbst) wurzelt. Dieses Licht vermochte „sowohl Trauer als auch Sieg, Last und Trost in einem zu vermitteln.... Und zu diesem Licht strömten die folgenden Generationen, Gelehrte und einfache Menschen und von seinem Glanz nährten sie sich.“

Das Exil der *Shekhina*

Eine besondere Facette im Konzept der *Shekhina* geben die Aussagen, die sich auf ihr Exil beziehen, das sie in der Welt erleidet. Sie liegen in der Linie der vorhergehenden Beschreibungen (die sozusagen einen Abstieg des Göttlichen in alle Lebensbereiche Israels hinein anzeigen – im Exil Israels ist auch das *Exil der Shekhina*). R. Aqiva wird das Wort zugeschrieben:

Überall dort, wo Israel hin verbannt wurde, findest du, dass sie mit ihnen war. Sie waren nach Ägypten verbannt, die *Shekhina* war mit ihnen. Denn es heisst: *Ich habe mich dem Hause deines Vaters offenbart, als sie in Ägypten waren* (1 Sam 2,27). Sie waren nach Babel verbannt, die *Shekhina* war mit ihnen, denn es heisst: *Um euretwegen wurde ich nach Babel weggeschickt* (Jes 43,14). Man verbannnte sie nach Elam, die *Shekhina* war mit ihnen, denn es heisst: *Ich werde meinen Thron in Elam aufstellen* (Jer 49,38). Man verbannte sie nach Edom, die *Shekhina* war mit ihnen, denn es heisst: *Wer ist er, der kommt von Edom in rotem Gewande von Bosra?* (Jes 63:1) Und wenn sie in der Zukunft zurückkehren, dann wird die *Shekhina* mit ihnen sein. Denn es heisst: *Der Herr, Dein Gott wird zurückkehren mit deiner Gefangenschaft* (Dtn 30,3). Es heisst nicht: *Er wird zurückbringen*, sondern: *Er wird zurückkehren usw.* Und die Schrift sagt: *Mit mir vom Libanon kommt meine Braut* (Hld 4,8). Kam sie denn wirklich vom Libanon? Ist sie nicht vielmehr zum Libanon hinaufgegangen? Warum sagt die Schrift: *Mit mir vom Libanon?* Doch nur um zu sagen, wenn man so sagen kann: Ich und du, in den Libanon Verbannte sind wir [vom Libanon her erscheinen wir].⁴⁰

R. Shim'on bar Jochai, ein Schüler R. Aqivas, erweiterte die Perspektive und

40 MekhJ, *Pisha*, 44.

ergänzte: „Sie wurden nach Griechenland verbannt, und die *Shekhina* war mit ihnen.⁴¹ Sie wurden nach Rom verbannt, die *Shekhina* war mit ihnen.“⁴²

Die Schicksalsgemeinschaft von *Shekhina* und Israel, die das Moment der „Verantwortung des Menschen für Gott“ anklingen lässt, formuliert R. Simon in einem weiteren Gleichnis, dem zufolge der Mensch befähigt ist, Himmel und Erde zu verbinden oder zu lösen (er ermöglicht das Bauen von himmlischen Palästen), er kann Ihn wichtig und bekannt machen in der Welt, aber auch das Gegenteil tun:

Die Schrift sagt: *Er, der seine Hallen im Himmel baut und sein Gewölbe auf der Erde gründet* (Am 9,6). Das ist mit einem Menschen zu vergleichen, der zwei Schiffe zusammenführt, sie mit Ankerketten und mit Stahlbändern aneinander kettet. Und er schickt beide mitten ins Meer. Auf ihnen baut er Paläste. Solange die Schiffe zusammengebunden sind, bestehen die Paläste. Triften sie auseinander, dann bestehen die Paläste nicht weiter. So ist es auch mit Israel, wenn Israel Seinen Willen erfüllt, dann baut er seine Räumlichkeiten im Himmel. Und wenn sie seinen Willen nicht erfüllen? Dann ist es als ob er *Sein Gewölbe auf der Erde gründet* (Am 9,6). Und ebenso heisst es: Das ist mein Gott, ich will ihn erheben (Ex 15,2). Wenn ich den Heiligen bekenne, dann *ist Er in der Tat* herrlich gemacht. Aber wenn ich ihn nicht bekenne, dann ist *nur sein Name* herrlich (aber er wird nicht bekannt und verherrlicht).⁴³ Ebenso: Den Namen des Heiligen werde ich ausrufen. Gebt unseren Gott die Ehre! (Dtn 42,3) Wenn ich Seinen Namen ausrufe, dann *ist* er gross, wenn nicht, dann ist es, als ob... Ebenso heisst es: Ihr seid meine Zeugen, Ausspruch des Herrn, und Ich bin Gott (Jes 33,12). *Wenn ihr meine Zeugen seid, dann bin Ich Gott, und wenn ihr nicht meine Zeugen seid, dann ist es, sozusagen, dass Ich nicht Gott bin.* Dementsprechend heisst es: Zu Dir, der in den Himmeln thronst, erhebe ich meine Augen (Ps 123,1). Wäre nicht ich, dann ist es, als ob Du nicht in den Himmeln thronen würdest.⁴⁴

Auch hier wird der transzendente Wert der menschlichen Handlungen ins Licht gerückt, so dass R. Shim'on, auf dem Hintergrund einer negativen Haltung, lehren konnte: „Der Götzendiener verursacht einen himmlischen Makel“ (bSanh 74a). Oft ist die Abstiegsbewegung der *Shekhina*, die sich mit Israel in allen Lagen identifiziert, mit dem Aufstieg der menschlichen Verantwortung für Gott (vor allem durch sein Handeln) in der Welt verbunden. Diese Einsichten und die daraus sich ergebenden Entwicklungen

41 Sach 9,13: „Und ich erwecke Deine Söhne, Zion, gegen Deine Söhne, Javan.“

42 Jes 21,11: „Zu mir ruft man von Seir. Wächter, was von der Nacht, Wächter wie weit ist der Nacht fortgeschritten?“ Siehe dazu yTaan 1,64a.

43 Wenn Israel dem Heiligen nicht gehorcht, dann wird Sein Name in der Welt entehrt: SifDev § 346.

44 SifDev § 146; PesRK, BaHodeš, 102 b.

sind aus der transzendenten Tora geschöpft (תורה מן השמים), die solche Interpretationen ermöglicht.⁴⁵ So kann R. Chananja b. Achi sagen, der vor allem Aqivas transzendente Sichtweise der Tora (תורה מן השמים) lehrte:

Zwischen jeder einzelnen Rede (jedem Gebot) finden sich genaue Hinweise und Zeichen der [transzendenten] Tora.⁴⁶ Er legte den Vers: *Ich bin der Herr, Dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat* (Ex 20:2) im Sinne R. Aqivas aus: הוצאתיך *hušetikha* steht geschrieben *Ich wurde mit dir herausgeführt* [anstatt הוצאתיך *hošetikha*, *Ich habe dich herausgeführt*]. Das ist zu interpretieren, als ob Ich und Ihr – wir beide aus Ägypten ausgezogen sind.⁴⁷

Sowohl die *Shekhina* als auch die Tora sind im Exil, und beide müssen sich an die Lebensbedingungen anpassen. Gott, Tora und Israel werden im Exil bleiben, bis der Geist aus der Höhe ausgegossen wird, „der die Gefangenen um Seines Namens und Seiner Tora willen heimführen wird.“⁴⁸

Einige Amoräer, an der Spitze R. Abbahu, lehrten dasselbe: die Erlösung Israels ist Erlösung des Heiligen aus dem Exil:

Es jubelt mein Herz in Deiner Erlösung (Ps 13,6). Das heisst: *Deine Erlösung ist unsere Erlösung*.⁴⁹ – Ein anderes Wort: Komm doch, um uns zu erlösen (Ps 80,3). Das wurde interpretiert als ob geschrieben wäre: „Dir ist jede Erlösung, sie ist Dein [Deine eigene und unsere].“⁵⁰ *Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und rettend ist er* (נִשְׁעָ)“ (Sach 9,9). Man legte aus: Dass Er die Rettung veranlasst, steht nicht geschrieben (מוֹשִׁיעַ), sondern: Er wird gerettet (נִשְׁעָ). Selbst wenn ihr keine Werke vorweisen könnt, der Heilige, gepriesen sei Er, handelt um Seiner selbst willen. Es heisst: *Nabe ist meine Rettung, dass sie kommt* (Jes 56:1).⁵¹

Heschel weist auch darauf hin, dass die Erlösung vorbereitet werden kann: durch das Mühen in der Tora, durch gute Werke und durch das Beten in der Gemeinschaft Israels:

45 Zur Transzendenz und Immanenz der Tora siehe: III, 152a: „Die Tora hat einen Leib, der aus den Geboten besteht und גופי תורה genannt wird. Dieser Leib ist in Gewänder gehüllt, aus weltlichen Erzählungen gefertigt. Die Weisen dringen bis zum Körper vor, die wirklich Weisen, die am Berg Sinai gestanden haben, dringen bis zur Seele vor und in Zukunft bis zur Überseele der Tora. Ohne ein Gefäß kann man keinen Wein verwahren, so braucht auch die Tora ein äusseres Gewand – das sind Geschichten und Erzählungen – uns aber steht es an, durch sie hindurchzudringen.“

46 ySheq 6,1.

47 ySuk 4,3.

48 ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Gott sucht den Menschen – eine Philosophie des Judentums*, Neukirchen-Vluyn 1980 (= Information Judentum, Bd. 2), S. 203.

49 MidrTehil zu Ps 13,4.

50 MidrTehil zu Ps 80,3. Beachte die doppelte Interpretationsweise: לכה – לך.

51 ShemR 30 (Ende).

Er erlöst in Frieden meine Seele gegenüber dem, der sich mir nähert. Denn viele waren um mich her (Ps 55,19) – Was heiss: *Er erlöst mit Frieden meine Seele*? Der Heilige sprach: Jeder, der sich mit der Tora beschäftigt, mit guten Werken und mit der Gemeinschaft betet, den betrachte Ich, als ob er Mich und Meine Söhne aus den Völkern der Welt erlöst hätte.⁵² – *Und Ich werde euch herausführen* (והוצאתי), *hervor unter den Lasten Ägyptens* (Ex 6,6). Man legte aus: Vokalisiere והוצאתי *we-huṣeti* – *Ich werde [mit euch] herausgeführt*.⁵³

Ani wa-Hu' hoši'a na!

In diesem Abschnitt untersucht der Autor das Konzept der *Shekhina* im Kontext von Sukkot und verankert damit die Beziehung von Gott und Mensch in ihrer Abhängigkeit voneinander auch im liturgischen Rahmen.

In der Mischna wird gelehrt:

An jeden Tag [während des Sukkotfestes] pflegte man den Altar einmal zu umschreiten, dabei sagte man: Herr, befreie uns doch, lass` uns doch gedeihen [אנא ה' הושיע נא]. R. Jehuda aber sagt: Ich und ER – befreie uns doch [אני והוא הושיע נא].⁵⁴

Im babylonischen Talmud hingegen heisst es: „הוא ist eine Bezeichnung des Heiligen, gepriesen sei Er“.⁵⁵ Entsprechend lautet die Auslegung von R. Natan b. Jechiel von Rom:

והוא bezieht sich auf den Heiligen, gepriesen sei Er [...], um zu sagen: auch Er bedarf der Erlösung. Deshalb lese: Ich und Du, mögest Du uns doch beide erlösen!⁵⁶

Auch R. Mose b. Maimon bestätigt, dass ein Teil der *Ge'onim*, darunter R. Jehuda, „mit dieser Formulierung sagen will, dass die Erlösung vom Ewigen selbst (für sich selbst) gesucht wird, denn es heisst: *Mit ihm bin ich in der Not* (Ps. 91,15)“.⁵⁷ Die Tosafisten unterstützten diese Auslegung:

Er möge doch jetzt erlösen, d. h.: dass Er sich [damit] selbst erlöst.⁵⁸ – Zur Auslegung des R. Acha zum Vers: *Das Wort, das an Jeremia erging vom Herrn [...] und Er war gefangen in Fesseln unter den Exilierten Jerusalems* (Jer 40,1). Hier wäre es notwendig gewesen: *Ich* zu schreiben, doch es steht geschrieben: *Er*. Als eine Parallele dazu heisst es: *Und Ich war unter den Exilierten* (Ez 1,1). Es wäre not-

52 bBer 8a.

53 *Pijjut Qedušata Elim*, Eleazar Kalir, gesungen in den *Hoschanot* von Sukkot.

54 mSukka 4,5: ה' הושיענא נא – אני והו' הושיענא נא.

55 bShab 104a: והו' – זה שמו של הקדוש ברוך הוא.

56 *Ošar ha-Ge'onim, ha-Tešuvot le-Sukka* 45a.

57 Maimonides, Mischnakommentar zu Sukka 4,5.

58 bSukka 4,3.

wendig gewesen, dass geschrieben steht *Ich*, aber es heisst: *Und Ich*. Der Ewige ist darin mit eingeschlossen: Ich und Er.⁵⁹

In diesem Sinne verstand man das Wort R. Jehudas im Jerusalemer Talmud und untermauerte es mit Schriftversen, die lehren, dass Er mit der Erlösung Israels gleichsam miterlöst wurde: *Komm, und erlöse uns (und Dich)* (Ps 80,3). Heschel argumentiert, dass R. Jehuda ha-Nasi bemüht war, die Mischna von esoterischen Lehren frei zu halten, vor allem von jenen, die mit der „Herrlichkeit“ (der göttlichen Dignität) nicht vereinbar waren. Aus diesem Grunde zog er wahrscheinlich eine anonyme Tradition heran, die behauptete, dass man im Tempel (zu Sukkot) betete: „Auf Herr, erlöse uns doch“. Aber R. Jehuda, der Schüler R. Aqivas, lehrte: „Mich und Dich, magst du uns doch beide erlösen!“ Auf die Frage welche Halacha nun die normative sei, setzte R. Mose b. Maimon fest, dass die Halacha des ersteren (Jehuda ha-Nasi) verbindlich ist. Dieser Festlegung folgt man bis zum heutigen Tag in der jüdischen Liturgie zu Sukkot. Man sagt: „Herr, erlöse uns doch.“ Aber als Beweis für die ursprüngliche Aussage wird R. Jesaja Berlin⁶⁰ als Zeuge angeführt. Er berichtet über die Sukkotfeier in seiner Zeit, dass man während der *Haqqafot*⁶¹ betete: „Mich und Dich, magst Du uns doch beide erlösen.“ Damit weist Heschel darauf hin, dass die Auffassung der beidseitigen Erlösung von Gott und Israel selbst in der Liturgie ihren Platz hatte (hat) und nicht versiegt ist.

Wir beide brauchen einander

Im Lehrhaus des R. Jishma‘el gebrauchte man keine Anthropomorphismen für Gott. Ähnlich wie R. Jehuda ha-Nasi verwehrte man gegen esoterische Konzepte in der Tora, die der göttlichen Dignität widersprechen konnten. Im Lehrhaus von R. Aqiva jedoch hatte man keine Scheu, anthropomorphe Ausdrücke zu verwenden, wie z. B. die Zuschreibung seelischer Empfindungen auf den Ewigen.

Um das zu illustrieren, weist Heschel auf das verschiedene Verständnis von Gesetzeserfüllung im Lehrhaus von R. Aqiva und in dem von R. Jishma‘el hin. Bei Letzterem liest man:

59 EkhaR 34.

60 Siehe: JESAJA BERLIN, *Nimmuge Hageriv*, in: *Ošar haTefillot* (Sefardische Liturgie), 2 Bde, New York 1915, Bd. II, Bl. 5b-6a.

61 Zeremonie zu *Simchat Tora*, während der die Thora siebenmal in der Synagoge (unter Lobgesängen) herumgetragen wird

Der Ewige sagte zu Israel: Meine Kinder, Ich habe euch den bösen Triebgeschaffen, damit weiterhin kein Böses mehr ist. – Wenn ihr euch mit den Worten der Tora beschäftigt, hat er keine Macht über euch.⁶²

Die Tora (insbesondere die *mišvot*, die Gebote) ist hier eine Art Medizin, die dem Menschen den bösen Trieb zu besiegen hilft. Das hört sich ganz anders im Lehrhaus von R. Aqiva an; dort liest man:

Wenn ihr in meinen Gesetzen geht (Lev 26,3) lehrt: Der Heilige *begehrt* danach, dass Israel sich in der Tora müht.⁶³ – Denn der Ausdruck *Wenn* ist nichts anderes als ein Ausdruck der Bitte.⁶⁴

Einerseits sind die Gebote (*mišvot*) göttliche Gabe, die den Menschen Weisung geben, wenn er sie erfüllt, andererseits sind sie ein göttliches Verlangen, das der Mensch erfüllen soll. Sie sind Akte, die Gott und Mensch gemeinsam tun und die daher in beiden Welten, in dieser und in der oberen Welt, ihre Wirkung zeigen. Das zeigt der Ausdruck Sehnsucht (*מתאוה*) im Zusammenhang mit dem Mühen um die Tora an.

Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte zu Israel: Selig bin Ich und selig seid ihr, wenn ihr auf die Worte der Tora hört.⁶⁵ – Selig bin Ich, und selig seid ihr. Wann? Wenn ihr auf Meine Tora hört, wenn ihr in Meinen Gesetzen wandelt.⁶⁶

Dass der „Heilige, gepriesen sei Er, sich sehnt“, wurde zum Paradigma verschiedener Aussagen.

R. Shim'on bar Jochai sagt: Als der Heilige, gepriesen sei Er, die Welt erschuf, sehnte Er sich danach, eine Wohnstätte in der unteren Welt zu haben, sowie Er eine in der oberen hat.⁶⁷ Auch sagt er: Täglich wies der Heilige, gepriesen sei Er, Mose an und befahl ihm: *Rede zu den Kindern Israels, Befiehl den Kindern Israels*. – Der Heilige, gepriesen sei Er, *begehrte* den Namen Israel zu jeder Stunde in den Mund zu nehmen.⁶⁸ – Warum waren die Mütter unfruchtbar? R. Jochanan antwortete: Weil der Heilige, gepriesen sei Er, sich nach den Gebeten der Gerechten sehnte.⁶⁹

62 SifDev, *Egev* § 45.

63 Sifra, *Be-Huqqotai* 110c.

64 bAZ 5a.

65 Siehe JACOB MANN, Some Midrashic Geniza Fragments, in: *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), S. 303-358, hier S. 325.

66 WayR 35,3.

67 Tan, *Naso* 24; BemR 10,1, betreffs der Sehnsucht (*השתוקק*) des Heiligen, die Welt zu erschaffen.

68 WayR 2,5; vgl. bSota 38b: Der Heilige sehnt sich nach dem Priestersegen.

69 BerR 45,4; siehe auch bJev 64a.

Aus diesem Gedanken hat sich ein anderer (logisch folgender) entwickelt: Wenn es vor Ihm „Sehnen“ gibt, dann gibt es bei Ihm auch Stillung: „R. Meir lehrt: Selig, der in der Tora aufwuchs, dessen Mühe in der Tora liegt, er wirkt Stillung seinem Schöpfer.“⁷⁰ Aber wenn es Sehnsucht und Stillung gibt, dann gibt es auch Freude und Nöte vor Ihm: „In der Stunde, da der Mensch in Not und Trauer ist, was sagt die *Shekhina*? Oh weh, meinem Haupt, oh weh, meinem Arm!“⁷¹

Ähnliches wird auch über das Nichtbefolgen der Tora ausgesagt, das den Heiligen, gepriesen sei Er, betrübt:

Wenn ihr aber nicht darauf hören wollt, so wird Meine Seele im Verborgenen wegen des Hochmuts weinen, aus Meinen Augen werden unaufhörlich Tränen fließen, weil die Herde des Herrn gefangen weggeführt wird (Jer 13,17).⁷²

Und im Namen von Rav ist ihm sogar Reue eigen, die nur durch die Treue Israels zu Gott (teilweise) gestillt werden kann:

Es gibt drei Wachen in der Nacht. Und in jeder Einzelnen sitzt der Heilige, gepriesen sei Er, und brüllt wie ein Löwe: Weh Mir, Ich habe Mein Haus zerstört und Mein Zelt verbannt und Meine Söhne ins Exil unter die Völker der Welt verbannt. Da erschien dem Rav Eljahu und sagte zu ihm: Immer wenn Israel den Willen des Heiligen, gepriesen sei Er, tut und sie in die Versammlungshäuser und in die Bethäuser eintreten und antworten: Sein grosser Name sei gepriesen, dann nickt der Heilige mit seinem Haupt und sagt: Selig der König, den man in seinem Hause auf solche Art preist. Wehe ihm, dem Vater, der seine Söhne verbannte, und wehe den Söhnen, die man vom Tisch ihres Vaters verbannte.⁷³

Aus diesem geistigen Milieu einer voneinander abhängigen „Gott-Mensch-Nähe“ stammt das Wort des R. El‘azar ha-Kappar, eines Zeitgenossen von R. Jehuda ha-Nasi:

Meine Tora ist in euren Händen und das Ende der Zeiten in der Meinen. Wir beide brauchen einander. Wenn ihr Mich braucht, um das Ende heranzubringen, so brauche Ich euch, dass ihr Meine Tora bewahrt, um den Aufbau Meines Hauses und den von Jerusalem herbeizuführen.⁷⁴

70 *‘En Ya‘aqov* zu bBer 17a.

71 mSanh 6,5.

72 Dieses Zitat wird in der Übersetzung nicht wiedergegeben, wie überhaupt in diesem Abschnitt eine Reihe von Kürzungen vorgenommen worden sind. Siehe GORDON / TUCKER, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. 111-113; HESCHEL, *תורה מן השמים* (Anm. 1), Bd. 1; S. 73-75.

73 bBer 3a.

74 PesR 31,5; 144b

Mit der Aussage „wir beide brauchen einander“ ist die Anschauung verbunden, dass Israel ermächtigt ist, die Macht des Ewigen zu mindern oder zu vermehren. Diese Anschauung wurde zu einem Grundstein der kabbalistischen Lehre, und sie wird bereits in einer Auslegung in Sifre angedeutet:

Den Fels deiner Jugend hast du vernachlässigt (Dtn 32,18). Vernachlässigen kann vom Ausdruck `Schwächen der Kraft` (תשישות כוח) abgeleitet werden: das heisst: Ihr schwächt die Kraft von oben.⁷⁵

Nach R. Jehoshua b. Lewi offenbarte der Heilige dem Moses das Geheimnis, dass der Mensch die Macht hat, die Macht Gottes zu mehren:

Als Moses in den Bereich der Erhabenheit hinaufstieg, fand er den Heiligen, gepriesen sei Er, dabei, wie er Kronen auf die Buchstaben band. Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte zu ihm: `Grüsst man in deiner Stadt nicht`? Mose antwortete vor Ihm: `Gibt es denn etwa einen Knecht, der seinem Herrn grüsst [bevor dieser ihn grüsst]? Da antwortete der Heilige: `Du hättest mir helfen sollen`. Sofort brach es aus Mose heraus: *Möge die Macht des Herrn sich als gross erweisen, wie Du verheissen hast* (Num 14,17).⁷⁶

Einen festen Ausdruck fand diese Perspektive durch R. Jehuda, Sohn des R. Shim'on, einem Amoräer der dritten oder vierten Generation:

Solange die Gerechten den Willen Gottes tun, mehren sie die Kraft der göttlichen Allmacht (sie erhöhen sie), wie es heisst: *Nun werde gross die Kraft des Ewigen!* (Num 14,17). Und wenn nicht, dann heisst es: *Den Felsen, der dich gezeugt hat, hast du vernachlässigt* [geschwächt] (Dtn 32,18).

Dem entsprechend gilt: „Immer wenn Israel den Willen des Heiligen, gepriesen sei Er, tut, fügen sie der Kraft der himmlischen Allmacht etwas hinzu, wie es heisst: *Mit Gott werden wir Mächtiges tun* (Ps 60,14).“⁷⁷ Nach dem Sohar wird dieser Gedanke in dem Vers *Gebt Gott Macht* (Ps 68,35) angedeutet.⁷⁸

Der Ursprung für die Auffassung, dass der Mensch die Macht Gottes mehren kann, dürfte das Konzept der erlösungbedürftigen *Shekhina* sein, das dem Bundesgedanken der Tora inhärent ist. Es hatte eine weitreichende Wirkung auf das Glaubensleben in Israel und es entwickelte ein intimes, verwandtschaftliches Verhältnis zwischen Gott und Israel:

R. Shim'on bar Jochai fragte R. El'azar im Namen von R. Jossi: Ist es möglich, dass du von deinem Vater gehört hast, was es bedeutet: *Mit der Krone, mit der seine Mutter ihn krönt?* (Hld 3,11) Er sagte zu ihm: Ja. Wie ist das nun zu verste-

75 SifDev Ha'azinu § 319

76 BT Shab 89a.

77 Siehe PesK 26, Bl. 166a.

78 Siehe Zohar, Bd. II, Bl. 32b.

hen? Er sprach: Ein Gleichnis von einem König, der hatte eine einzige Tochter. Er liebte sie über alle Massen. Er pflegte sie [zuerst], 'meine Tochter' zu nennen. Aber das war ihm nicht genug an Ausdruck seiner Liebe zu ihr, sodass er sie 'meine Schwester' rief, dann 'meine Mutter'. So ausserordentlich liebte der Heilige, gepriesen sei Er, Israel. Er rief Israel 'meine Tochter', denn es heisst: *Höre, Tochter, und sieh* (Ps 45,11). Aber das war seiner Liebe ihr gegenüber nicht genug und er nannte Israel 'meine Schwester'. Denn es heisst: *Öffne mir, meine Schwester, meine Liebe* (Hld 5,2). Und das war nicht genug Ausdruck seiner Liebe, und er nannte Israel: 'meine Mutter'. Denn es heisst: *Horch auf mich, mein Volk, meine Nation, hör auf mich* (Jes 51,4). Es steht geschrieben: וְלֵאמֹר *und auf meine Mutter*.⁷⁹ Da erhob sich R. Shim'on bar Jochai und küsste ihn auf sein Haupt und sprach zu ihm: Wenn ich nur darum auf die Welt gekommen wäre, um dieses eine Wort zu hören, dann wäre das für mich genug gewesen.⁸⁰

Zum Schluss sei noch einmal auf den unterschiedlichen Ansatz R. Aqivas und R. Jishma'els verwiesen, um deren Pole herum Heschel das Thema *Shekhina* entfaltet und sie als immer tiefer in die Schicksalsgemeinschaft mit Israel eintretend aufzeigt. R. Jishma'el und seine Schüler bleiben dabei ein Kontrapunkt zu R. Aqiva und dessen Schülern. Diese sprechen von der Erlösung des Ewigen als von etwas, das sein Wesen berührt, seine Herrlichkeit und sein Selbstsein (*wenn ihr nicht Meine Zeugen seid, dann bin Ich nicht Gott*). R. Jishma'el und seine Schule aber reden nie über das Wesen Gottes, sondern allein über Seine Beziehung zu Israel und deren Bedeutung.

Er lehrte: *Nach den Praktiken des Landes Ägypten [...], nach den Praktiken des Landes Kanaan [...] handelt nicht [...] Ich bin der Ewige, euer Gott* (Lev 18,3-4). Wenn (ihr) nicht (so handelt), dann *bin Ich*, sozusagen, nicht *der Ewige, euer Gott*.⁸¹

Die ausserordentliche Stellung, die Israel in den Augen des Heiligen innehat, wird in zweierlei Richtungen hin interpretiert: Wer Israel antastet schädigt sich selbst – der tastet den Heiligen an:

So spricht der Ewige, Zebaoth [...]: der euch anrührt, tastet seinen eigenen Augapfel an (Sach 2,12). Nach R. Eli'ezer, Sohn von R. Jossi des Galiläers (Schule R. Jishma'els) ist auszulegen: Jeder, der Israel antastet, schädigt sich selbst. Es ist, als ob er seinen Finger in das eigene Auge hineinlegt und es verletzt. Aber R. Shim'on bar Jochai (Schule R. Aqivas) sagte zu ihm: So ist es nicht. Der Vers spricht über den Heiligen, gepriesen sei Er. Und er bedeutet: Jeder der euch antastet und Böses tut, hat den Augapfel des Heiligen, gepriesen sei Er, angetastet.⁸²

79 Es findet sich eine Defektivschreibung, ohne ו (wan), vor. Das Wort kann daher als *u-le-immi* „und auf meine Mutter“ gelesen werden.

80 ShirR 3, 11, 2.

81 WayR 33,9. Hier ist die Differenz zwischen dem Statement *Ich bin nicht Gott* und *Ich bin nicht Euer Gott* zu beachten.

82 Midr HaGadol zu BaMidbar 10:35.

R. Shim'on bar Jochais Aussage spricht von der oberen Welt, dass der Heilige, gepriesen sei Er, von den Leiden des Volkes getroffen wird. Einen Beweis dafür fanden R. Chijja und R. Jehuda im folgenden Schriftwort:

In all' ihrer Not ist es Seine Not (Jes 33,9). Und sie sagten: „Komm und sieh das Erbarmen dessen, der sprach und es war die Welt. Jedes Mal, wenn Israel sich in Not befindet, ist die Not vor Ihm. – Das bezieht sich aber auf die Not der Allgemeinheit. Aber die Not des Einzelnen, woher die Begründung dafür? Die Schrift sagt: *Wenn er mich ruft, werde Ich ihm antworten, mit ihm bin Ich in der Not* (Ps 91,15). Und ebenso sagt sie: *Und jeder, der euch anrührt, tastet den Augapfel Seines Auges an* (Sach 2,22).⁸³

Was ist der Unterschied zwischen der ersten (R. Eli'ezer, Schule R. Jishma'els) und der zweiten Interpretation (R. Shim'on bar Jochai, Schule R. Aqivas)? R. Eli'ezer blickt in den Spiegel von unten und findet in der Tora eine „vernünftige Moral“, einen Gedanken, der einleuchtet, entsprechend der einfachen Logik: Jeder, der Israel schädigt, schädigt sich selbst. Demgegenüber sahen R. Shim'on und R. Jehuda die Schriftstelle im Spiegel von oben: Jeder, der Israel schädigt, verursacht dem Heiligen eine Not.

Aber, dieser Auslegung entsprechend wäre es nötig zu schreiben:

der berührt den Augapfel meines Auges, oder der tastet den Augapfel des Auges an? Darum sagte R. Jehuda, der Schüler R. Aqivas: *Den Augapfel des Auges* wird nicht gesagt, sondern: *den Augapfel Seines Auges*. Die Schriftstelle spricht von der oberen Welt.⁸⁴

Nach einer anderen Quelle sagt R. Jehuda:

Die Schrift sagt nicht ׀ (*waw*) [Suffix der 3. Person am Ende des Wortes: Auge] sondern: ׀ (*yud*) [Suffix der 1. Person]. Das lehrt: Jeder, der eine Person aus Israel schädigt, fügt dem Schaden zu, der sprach, und es war die Welt. Immer, wenn es Israel gut geht, dann geht es dem Heiligen, gepriesen sei Er, gut und Er ist in Freude mit ihnen. Deshalb sagt die Schrift: *Zu schauen das Glück deiner Erwählten und sich zu freuen an der Freude deines Volkes, und zu jubeln mit deinem Erbe* (Ps 106,5).⁸⁵

Heschel vermutet, dass eine solche Auslegung von R. Aqiva stammt:

R. Eli'ezer b. Ya'aqov sagt: Götzendienst durchschritt mit ihnen das Meer. R. Aqiva entgegnete ihm: Gott möge das verhüten. Er ging nicht mit ihnen durch das Meer. Sondern *das* sagte Er zu ihnen: So wie ihr versklavt ward, war Ich versklavt, und deshalb heisst es: *der euch antastet, tastet den Augapfel Seines Auges an* (Sach 2,12).⁸⁶

83 MekhShJ Am 2.

84 MekhJ, *Širata* 6.

85 MekhShJ I, II.

86 MHG *Be-ho'alotekha* § 243.

Zusammenfassung

Durch eine Vielzahl von Texten (von denen in diesem Beitrag nur einige wenige ausgewählt wurden) zeigt Abraham Heschel die Rolle der *Shekhina* auf, deren Ursprung er in der Prophetie ansiedelt,⁸⁷ und die sich besonders in Zeiten von Israels Not in ihrer ganzen Komplexität und Ambivalenz entfaltet. Der manchmal fast kontradiktorische Charakter der rabbinischen Texte zum Thema wird in der Verflechtung der zwei verschiedenen Ausgangspunkte begründet: der Schule R. Aqivas und der Schule von R. Jishma'els, die für Heschel sozusagen *einen* Archetyp rabbinischen und damit jüdischen Denkens in seiner Gesamtheit, in seiner Lebendigkeit und Vielfältigkeit repräsentieren. Die Schule Aqivas, konsequent in ihrer Grundüberzeugung von der Immanenz Gottes, fasst die prophetischen Andeutungen vom „göttlichen Pathos“⁸⁸ ganz real auf und die *Shekhina* ist das geheimnisvolle Medium der göttlichen Identifikation mit Israel. Sie ist die Antwort auf die in vielerlei Form formulierte Frage: warum hat der Heilige nach den Gebeten der Gerechten Verlangen, warum bereitet das menschliche sich Mühen in der Tora dem Schöpfer Ruhe? Was ist die Quelle für den Ausdruck „göttliches Bedürfnis“? Gott und Israel, beide bedürfen der Erlösung, denn die *Shekhina* geht mit dem Volk ins Exil, und Gott selbst wird als involviert in die Geschichte des Volkes dargestellt, erlösungsbedürftig und zugleich ermächtigt, sich selbst zu erlösen und Erlösung zu wirken, auch ohne die Verdienste Israels.

Heschel beschreibt diese Lehre als eine Revolution im religiösen Denken, denn es stellt das Schicksal Gottes und das von Israel in engste Beziehung – auf eine gleiche Ebene (Identität). Darüber hinaus ist gerade die Lehre von der *Shekhina* ein Aufweis, dass Offenbarung nicht nur ein einmaliger Akt ist, sondern ein sich dauernd in der Geschichte Israels fortsetzendes wechselseitiges Ereignis.

Die Schule R. Jishma'els jedoch, die auf die Transzendenz Gottes bedacht ist, zieht aus den Worten der Propheten ganz andere Schlussfolgerungen: Der Mensch braucht Gottes Erlösung, aber Er braucht sie nicht, der Mensch braucht Gottes Unterstützung, aber Er braucht keine. Ist Er auch aufmerksam, empathisch, so identifiziert Er sich doch nicht mit menschlichen Leiden. Die göttliche Herrlichkeit zeigt sich nicht durch Identifikation sondern in der übermenschlichen und undurchdringlichen

87 Siehe HESCHEL, תורה מן השמים (Anm. 1), I-LVII.

88 Siehe dazu HESCHEL, *The Prophets* (Anm. 25).

Stille Gottes inmitten menschlicher Not. Mit den in dem Werk angeführten Texten versucht Heschel die Aggada als Quelle für theologische Erwägungen zu nutzen, was nach seiner Überzeugung der Intention der Autoren der Texte entspricht. Eine solche Beschäftigung ist nach den Worten des Autors ein Desideratum im rabbinischen Umgang mit den Quellen und stellt ein komplementäres Gegengewicht zu einer von der Halacha dominierten Reflexion dar.

Heschel selbst neigt eher der Schule R. Aqivas zu. Für ihn ist die *Shekhina* die *Matrona*⁸⁹ (symbolisiert durch den göttlichen Namen *Elohim*), die vom König getrennt ist (symbolisiert durch den göttlichen Namen *HaShem*). Sie weist darauf hin, dass Gott, sozusagen, in die tragische Geschichte der Welt involviert ist. Im Lichte dieser Lehre gewann das Leid Israels eine neue Bedeutung. Nicht nur Israel, sondern das ganze Universum, selbst die *Shekhina* liegen „im Staub“,⁹⁰ das heisst, sind im Exil. Die Aufgabe des Menschen ist es nun, verantwortungsvoll für Welt und Gott beizutragen, den ursprünglichen Zustand des Universums wiederherzustellen [תיקון], an der Wiedervereinigung [ייחוד] der *Shekhina* mit dem *En Sof* mitzuwirken. Das ist der Sinn der messianischen Erlösung, das Ziel aller Mühen.⁹¹

Das Nachsinnen der Rabbinen über ein so gewichtiges Thema, wie die *Shekhina* es ist, „kann kaum aus Distanz, aus der Perspektive eines Outsiders erfasst werden. Notzeiten bringen gewagte religiöse Ansichten hervor“.⁹² Trotzdem ist es auch für einen Outsider offensichtlich, dass Heschel mit seiner *Shekhina*-Konzeption nicht nur theologische Probleme, beginnend mit dem 2. Jahrhundert n. Chr., vorstellt, sondern aus diesen Quellen schöpfend einen originellen Zugang zu den aggadischen Quellen aufschliesst, die nahezu immer aus dem ewigen Gespräch Israels mit dem Ewigen schöpfen. Damit weist der Autor auch auf existentielle Fragen mit theologischer Relevanz hin, die im 21. Jahrhundert ebenso virulent sind, wie sie es in jedem Jahrhundert waren.

89 Zum weiblichen Aspekt der *Shekhina* siehe: SCHÄFER, *Weibliche Gottesbilder* (Anm. 13), und die immer noch inspirierenden Ausführungen von SCHOLEM, *Die jüdische Mystik* (Anm. 4), S. 249ff.

90 Zohar Bd. II, Bl. 9b.

91 HESCHEL, *Moral Grandeur* (Anm. 14), S. 172.

92 TUCKER / LEVIN, *Heavenly Torah* (Anm. 1), S. 105.