

In einem weiteren Kapitel reflektiert der Verf. eine verantwortete Rezeption des STR in religiöse Lehr-Lernprozesse. Hier sind die Vergleiche mit historischen (Katechetisches Spiel) und aktuellen Spielformen (Bibliodrama) recht aufschlußreich und die Bezüge des STR zu verschiedenen Konzeptionen des Religionsunterrichts (kerygmatisch, hermeneutisch usw.) sehr gründlich ausgeführt, doch zeigen die vielen Aspekte, die im Abschnitt 3.3 enzyklopädisch behandelt werden, eher den Drang, alles, was Religionspädagogen geschrieben haben, zu berücksichtigen, auch wenn es noch so heterogen ist. (Das am meisten gekaufte Methodenhandbuch der letzten 25 Jahre wurde trotzdem übersehen.)

Im letzten Kap. („Konkretion“) beschreibt der Verf. exemplarisch die Unterrichtsvorbereitung für eine vierte Jahrgangsstufe zum Themenbereich „Leid und Tod lösen viele Fragen aus“ gemäß dem Lehrplan für die Grundschule in Bayern. Dabei folgt er weitgehend dem Elementarisierungskonzept von F. Schweitzer, dessen Fragerichtungen er in Übereinstimmung mit dem Strukturmodell des STR sieht. Er skizziert eine Unterrichtsstunde, in der die Schüler die Bedeutung der Gedenktage Allerheiligen und Allerseelen erkennen und sich an ein schönes Erlebnis erinnern sollen, das sie mit einer verstorbenen Person verbindet, dieses auf einem Blatt malend festhalten, ihr Erlebnis einander erzählen und abschließend das Gebet der Lehrkraft im Gedenken an die Verstorbenen hören. Der Verf. berichtet, mit der Absicht einer von ihm ausführlich begründeten „qualitativ-empirischen Exploration“, seine Beobachtungen zum Unterrichtsverlauf und kommentiert ein Interview mit einem zehnjährigen Schüler. Ergebnis: „Das STR stellt eine mögliche, nicht exklusiv zu verstehende Umsetzung eines modifizierten Elementarisierungsansatzes dar“ (345).

Dieser Nachweis bildete schon den Kern von Rieggers Weiterführungsversuch im ersten Kap., wo er – zwischen Gestaltpsychologie, Logotherapie und Psychoanalyse – recht unterschiedliche und schwer zu harmonisierende Theorien ins Spiel brachte und das STR als „Elementarisierung der Symboltheorie von H. Wahl auf die Praxis“ darstellte (128). Das Problem ist nur, daß der bei allem so wichtige Symbolbegriff psychologisch nicht geklärt ist und daß man sich mit der fraglos übernommenen Symboltheorie von H. Wahl auf wissenschaftlich nicht mehr überprüfbares, spekulatives Gelände begibt, was der Verf. als „Standort“ (255) meint, legitimieren zu können. Mit einer Unterrichtsstunde und einem Interview ist die „empirische“ Basis etwas schmal. Überhaupt ist der intellektuelle Aufwand für einen einzigen methodischen Weg, den des STR, in diesem Buch enorm. Mit stupender Belesenheit bietet der Verf. gleichsam eine Einführung in die Sozial- und Religionspädagogik der letzten 15 Jahre. Das mag man als Überangebot an Information empfinden; das Verdienst dieser Arbeit ist es indes, das STR erstmals umfassend und kompetent in religionspädagogischer Sicht zu reflektieren.

B. GROM S.J.

BAECK, LEO, *Werke Band 4: Aus Drei Jahrtausenden*. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. Herausgegeben von *Albert H. Friedlander* [u. a.]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 488 S., ISBN 3-579-02337-3.

DERS., *Werke Band 5: Nach der Shoa – warum sind Juden in der Welt?* Schriften aus der Nachkriegszeit. Herausgegeben von *Albert H. Friedlander* [u. a.]. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 558 S., ISBN 3-579-02338-1.

Mit diesen Bdn. wird die 1998 eröffnete Reihe der Werke Leo Baecks (= B.) fortgesetzt, so daß nur noch der abschließende 6. Bd. (*Briefe, Reden, Persönliches*) aussteht. Bd. 4 mit seinen vor der Shoa entstandenen Schriften legt den Schwerpunkt auf das Gespräch mit dem Christentum. Bd. 5 versucht, das Wesen des Judentums nach der Shoa neu zu bestimmen; dabei sprechen der Autor und (teilweise) seine Texte als Überlebende von Theresienstadt und formulieren so eine in mehrfachem Sinne authentische Theologie nach der Shoa. Die Herausgeber geben die Texte der 1938 erschienenen und von der NS-Regierung sofort vernichteten Erstausgaben mit Indices, Titelblättern sowie einer Vorrede von Hans Liebenschütz (zu der 1958 erschienenen Neuausgabe von *Aus Drei Jahrtausenden*, hier 4, 479–487) wieder.

Bd. 4 *Aus Drei Jahrtausenden* versammelt Philosophisches und Philologisches in der Absicht, Eigenes neu zu bestimmen und von der christlichen Tradition Angeeignetes bzw. Enteignetes dem Judentum zurückzuerstatten. *Grundsätzliches* (29–148) gilt dabei dem jüdisch-christlichen Diskurs. „*Hat das überlieferte Judentum Dogmen?*“ (31–45), lautet Baecks (= B.s) Frage, mit der die Hg. den Bd. eröffnen. Mendelssohns Nein und dessen lebhafter innerjüdischer Widerspruch (D. Einhorn bzw. S. Holdheim) führen zu A. Geigers präziser Begriffsbestimmung, mit der er Dogmen als die von einer Gesamtheit rechtsverbindlich erklärten Glaubenssätze definiert und die B. an der protestantischen Theologie bis hin zu Harnack verifiziert – eine dogmatische Fixierung, die dem Judentum mangels verbindlicher Instanz weder möglich noch wichtig gewesen ist. Nicht dogmatische Artikel des Glaubensbekenntnisses, in dem das (kirchliche) Subjekt den Glauben der Kirche teilt, stehen im Zentrum des Judentums, sondern die haggadischen Sätze im offenen und dennoch konstanten Diskurs der Mischna. Der Aufsatz *Theologie und Geschichte* (46–58) knüpft hier an und definiert eine Theologie des Judentums, die sich über sich selbst als zeitbedingte Gestalt ihres Glaubens Rechenschaft gebe und so eine Theologie nicht der „Kirche“, sondern der „Lehrer“ sei und somit dynamisch-konkreter Teil des geschichtlichen Ganzen. Der Essay *Romantische Religion* (59–129) stellt die Unterscheidung der Theologien in den Horizont von Goethes Unterscheidung des „Romantischen“ und des „Klassischen“. Die virtuose und zugleich passive Sentimentalität träume sich rückwärts, statt schöpferisch zu sein (62). So erträume sich der Romantiker Paulus den „sentimentalen Mythos vom erlösenden Heiland“ (65) und trete damit aus dem Judentum heraus, wenn er in phantastischer Allversöhnung alles in den Zirkel von Glaube und Gnade schließe (69). Luther habe die katholizistisch gemilderte Lehre wieder zur paulinischen Mysterien-Romantik zurückgeführt (70): Sie sei „der Glaube, der bei sich selber stehenbleibt, aber nicht die Aufgabe des Lebens, nur ein ‚Du hast‘, aber nicht auch ein ‚Du sollst‘“, denn die Gnade hebe das Gebot auf (74; „das rechte Bekenntnis begnügte sich leicht mit sich selbst“: 118). Dieser Glaube führe damit – im Unterschied zu Calvin (75) – religiös und politisch in „gottgewollte“ (bei Schleiermacher: „schlechthinnige“) Abhängigkeit; die „Reformationskultur sei nichts anderes als die mittelalterliche christliche, die extensive Zwangskultur“ (77), und ihr Ziel, anders als im Judentum, immer schon fertig gegeben. Moderner Protestantismus hebe sich in Historie auf; sein Versuch, „stilgerecht“ zu restaurieren, sei wiederum romantisch (79). Das Sakrament und sein Erlebnis bestimmten diese Mysterienreligion (80), der zeremoniale Kult zeige sich als „Wunderdrama“ (85), die romantische Kirche präge den Glauben zu statisch-endgültiger Konfession, der ausschließliche Heilmittler verlange die (katholisch) „Priesterkirche“ (86) oder aber (protestantisch in gesteigerter Romantik) den wiederentdeckten jüdischen „Gedanken des allgemeinen Priestertums“, um eine gleichnahe Abhängigkeit aller vom „Grundmittler“ festzusetzen (87). Glaube werde zur Gläubigkeit gegenüber der Glaubenslehre (90); der Sinn der Wahrheit erstarre (91) und verzichte auf seine Bewährung in Wahrhaftigkeit (92). Entsprechend sei Gerechtigkeit nicht mehr zu üben, sondern zu glauben (94), seit Paulus das Gesetz messianisch ins romantisch Unendliche aufgehoben wissen wolle (94/95); auch Schuld sei nicht länger „sozial“ oder „persönlich“ zu bestimmen (97). „Sünde“ und „Gerechtigkeit“ manifestierten sich dualistisch als „Schicksalswelten“ (98), der Mensch „nur als eine Erscheinungsform der Sünde oder der Gnade“ (99). Dabei schlossen romantische Mysterienreligion und Ethik einander aus (womit die Gnosis konsequenter als die um Selbsterhalt bemühte Kirche Ernst gemacht habe: 100/101; vgl. scharf zur „romantischen Anarchie“ Luthers 101–103). Kant bilde, wie B. als Cohen-Schüler anmerkt, den strikten Gegenpol zur Gefühligkeit Luthers bzw. Fichtes, Schlegels und Schleiermachers (104–106; vgl. 114). Das durchaus unromantische und jüdische Evangelium sei im Katholizismus „einigen Auserwählten übertragen“, im Protestantismus aber „reine Literatur“ geworden („in ihm fehlte [...] jeder Raum für das wirkliche Evangelium. [...] Es bot den schönen Predigttext“: 109). Nachfolge löse sich auf in „Bewunderung“, Ethik in rührendes Erlebnis (110/111), während unterneste Kasuistik die Leere mit sittlicher Technik fülle (112). Denn Erlösung sei eine fertige „Heilstatsache“ (118), der Mitmensch zudem für die schwärmerische Gottesbeziehung mindestens entbehrlich (120), das Ziel statt Pflichterfüllung vielmehr „Eudämonismus“ (122), auf dessen Grund aber die

„Gottesangst“ (123) des Abhängigen lauert. Auch das Messianische habe die Augsburger Konfession „als ‚jüdische Lehre‘ mitverurteilt“ (125), da nichts zu hoffen bleibt, wo alles schon ist. Als Kontrastfolie zur „romantischen“ (Goethe: „ungesunden“) Religion zeichnet B. immer nachdrücklicher das Profil des Judentums als „klassische“ (= „gesunde“) Religion. Doch auch sie ist, wie er in *Judentum in der Kirche* (130–147) ausführt, im Christlichen insofern wirksam, als die hebräische Bibel im Kampf gegen die Gnosis kanonisiert und die Einheit von jüdischem und christlichem Gott festgehalten wurde. Den katholischen Kompromiß mit dem Jüdischen (139–141), der immerhin den reinen Augustinismus ausschloß, habe Luther mit seiner „Kampfansage“ (141) gekündigt. Die Aufsätze unter dem Titel *Der Midrasch* (149–190) enthalten B.s Antrittsrede an der Berliner Lehranstalt (*Griechische und jüdische Predigt*: 151–164), *Zwei Beispiele midraschischer Predigt* (165–181: über den Talmud als Quelle zur Geschichte des Christentums) und *Der alte Widerspruch gegen die Haggada* (182–190: aus halachischer Sicht unzureichend für die Abwehr des Christentums). Unter der Überschrift *Die Wende der Zeiten* (191–208) findet sich eine Klärung zum Begriff *Der ‚Menschensohn‘* (193–203: als Vorstufe zum Messias-Begriff des Pseudepigraphen und des Neuen Testaments) und zu *Simon Kefa* (204–208: zu Mt 16, 19). *Religionsgeschichtliches* (209–236) untersucht Liedtexte der Mischna (211–216), die Frage der Engel (217–222), die Bezüge auf *Secharja ben Berechja* (in 2 Chr 24, 20–22 und Mt 23, 36 bzw. Lk 11, 50: 222–227) und die Rede über *Das dritte Geschlecht* (als zunächst innerjüdischer, später apologetisch angelegener christlicher Topos einer Kirche zwischen Juden und Heiden: 228–234). Über *Die Glaubenssprache* (235–248) reden die Aufsätze *Glauben* (als „von Gott aus handeln“: 237–240, hier 239), *Das Reich Gottes* (zum messianischen Abschnitt des Alenu-Gebets: 241–244) und die philologische Anmerkung „*Der im Dornbusch Wohnende*“ (zu Dtn 33, 16 bzgl. Ex 3: 245–247). Unter *Mystik und Religionsphilosophie* (249–344) finden sich Klärungen zum Verhältnis von Mystik und Ethik zugunsten der letzteren (*Ursprung der jüdischen Mystik*: 251–260), zum *Ssefer Jezira* (als von Proklos beeinflusste Naturlehre 261–275; zu den zehn Ssefirot 268–275) und zum *Ssefer ha-Bahir* (276–291; das Böse „das noch nicht Gute“: 278, die Beracha das Prinzip des Werdens und das Urlicht: 283 bzw. 285, die Schechina als „die Zweifache“ oben und unten: 287). Die *Mittelalterliche Populärphilosophie* (292–341) findet in Lewi ben Awraham ben Chajjim ihren „Vertreter des philosophischen Midrasch“ (341). Von der Gottesidee her wird die Möglichkeit transzendentaler Erkenntnisse (298), mit den Namen Gottes ihr Gehalt entwickelt (Tatsache der Individuation als Beweis Gottes aus seinem Wirken: 307); an den aristotelisch begründeten Mittelwesen werden immanente und transzendente Zwecke unterschieden (317/318), am freien Willen die Gottesfurcht als dessen Wesen (320) und das „ex nihilo“ der Schöpfung bestimmt (323; mit Maimonides gegen Aristoteles: 326). Scheinbare Widersprüche zwischen Gott dem Schöpfer und dem ewigen Wesen, aus dem das All mit seinen Gesetzen, Wundern und providenten Zwecken emanieren, resultierten aus der unmittelbaren Anwendung menschlicher Erfahrungskategorien auf Gott (330). Insgesamt sei Lewi „kein Philosoph, sondern ein Darsteller der maimunidischen Philosophie“ (340). *Die Erziehung im Judentum* (343–376) thematisiert *Die Entwicklung zur sittlichen Persönlichkeit* (345–356) vom unbedingten, eben darin göttlich-offenbaren Gebot her (mit Schiller, wenn auch ungenannt, vom „Ernstspiel“ her über das bloß Nützliche hinaus [349] zur Gesinnung aus dem Tun [351]). *Die religiöse Erziehung* (357–376) führe zur gemeinschaftlichen Rhythmik des religiösen Lebensstils im Lernen; das künstlerisch formende Erziehen verwandele die herkömmliche „Milieuförmmigkeit“ in „Individualfrömmigkeit“ des Einzelnen, der verantwortlich den Namen Gottes heilige (365–370). Dazu müsse der Unterricht das Sehen üben und in die Ehrfurcht führen (371–373; Indices zur Ausgabe von 1938: 377–400). *Das Evangelium als Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte* (401–474) knüpft an Abraham Geigers Lesart an. Bereits der Tradent werde zum Kommentator seiner Schriften (415), und Geschichte werde aus dem „Wiedererkennen“ der schriftgemäßen Handlungsmuster theologisiert (419) – eine Vorgabe, in der sich die christliche Tradition weiterhin bewege (421). Erst wenn „das Letzte“ für geschehen gelte, müsse im Evangelium „die Überlieferung mehr als nur Überlieferung sein“ (423) und könne in den paulinischen Briefen die Lehre Jesu durch eine hellenistische „Lehre von ihm“ (426; vgl. 430) ersetzt werden (allerdings vorbereitet auch durch jüdi-

sche Mission sowie Philo und Josephus: 427/428; vgl. kritisch zum Barnabasbrief und zum Jahr 70: 432–435, 441). Die Evangelien zeigten eine typische Ambivalenz in ihrem Verhältnis zum Jüdischen (439). Insgesamt sieht B. „das Bild eines Palimpsestes“ (445), dessen „altes Evangelium“ er freilegen will und dessen Protagonist „ein Jude unter Juden“ sei (446). Das Ergebnis dieser Rekonstruktion führt B. anschließend detailfreudig vor (*Die Begebenheiten*: 448–462 und *Die Sprüche und die Gleichnisse*: 463–473).

Bd. 5 zeigt die ordnende Hand der Herausgeber in den Themenkreisen, denen B.s Texte zugeordnet sind, und in den ausführlichen Einleitungen, die jedem Text vorausgehen. B.s *Wiederbegegnung mit Deutschland* (11–62) beginnt mit dem *Gedenken an zwei Tote* (13–22), einer „Hesped“ (Trauerrede) für zwei KZ-Opfer. Im Mai 1946 hielt B. drei Vorträge im Deutschlandsender der BBC. *Der Sinn der Geschichte* (25–34) antwortet auf B.s „Frage nach dem, was bleibt“ angesichts der zu Trümmern gewordenen Macht (26/27): Recht und Geist sprächen „das große ‚Und Dennoch‘“ (28) gegen die Erniedrigung des Menschen zum Werkzeug (des „tool-making animal“, wie B. in seinen späten Schriften immer wieder B. Franklin zitiert), statt ihn aus seiner kulturellen Kontinuität zu betrachten („das Lebewesen auf Erden, das von seinen Großeltern weiß“: 31). Der Darmstädter Vortrag von 1949 skizziert *Das Judentum auf alten und neuen Wegen* (36–48) als ein Mysterium, wie es sich in der Mystik angesichts der Repression nach innen und im Zionismus („das Wunder der Wiedergeburt“: 44) nach außen wende. 1952 publizierte B. seinen skeptischen Essay *Israel und das deutsche Volk im Merkur* (50–61), während Martin Buber in Frankfurt am Main den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verschönllich entgegennimmt (die Herausgeber wenden B.s Begriffspaar „klassisch-romantisch“ auf B. und Buber an: 49). Die „Sentimentalität der Zuneigung oder die der Ablehnung“ (50) weist er gleichermaßen zurück, um dem „Worte ‚Frieden‘ [...] seine Heiligkeit“ und um in Wiedergutmachung bzw. Entschädigung die Würde des „Empfängers“ zu wahren und die der „Zurückertattenden“ herstellen zu können (53). *Entdeckungen und Epochen der jüdischen Geschichte* (63–364) versammelt der zweite Themenkreis. *The Task of Progressive Judaism in the Post-War World* (65–71) bestimmt B. aus der Mitte des ganzen Judentums heraus (B. betont *Jewish Learning* und die hoffnungsvolle Öffnung der Arche des Bundes [!]: 69/70). Der religionsphilosophische Basistext des späten B. ist *Individuum ineffabile* von 1947 (im August in Italien vorgetragen) – unmittelbar ein Protest gegen die Entwürdigung des Menschen im KZ und zugleich eine emphatische Apologie des Humanen als Person vor Gott. Alles Lebendige sei individuelle Kreatur und nicht ein vervielfältigter Typos (75; darin unterscheide sich die Kreatur vom Fabrikat: 76). Einheit existiere als Ganzheit („das Individualitätssystem oder die Systemindividualität“: 76), das bewußte Wesen als „Spannungs- und Spaltungsexistenz“ (zugleich als Subjekt und Objekt): Der „Intellekt ist die Folge und der Ausdruck dieser Spannung“ (81). Sehnsucht nach Rückkehr zur Natur wolle nur dem Problem der Person entgegen (pankosmisch oder pantheistisch), dessen „ich bin“ vor seinem Schöpfer zu einem „ich soll“ bestimmt werde (84). Das Subjekt sei der „Pause“, „Unterbrechung“ bzw. „Zäsur“ fähig, um sich vor dem Gesetz zu entscheiden und so die an ihm aufgebrochene Einheit von Welt und Leben schöpferisch zu einer sittlichen Einheit zu gestalten (86). Insofern sei das Sittliche „eher [...] ein Unnatürliches“, stehe der Mensch von Natur „jenseits von gut und böse“ (87). „Im Gebote, so ist es die Erkenntnis der Religion, tritt das, was das Erste und Letzte aller Individualität, was ihr Grund und was ihr Ziel ist, tritt das Ich alles Ichs zum Menschen hin und spricht zu ihm: Du bist, du sollst, du bist Individualität, und du sollst Individualität sein, damit Existenz und Gebot durch dich eines werden“ (88). Das bedeutet: „Wunder ist Einmaliges, und Einmaliges ist Wunder“ – seine Wiederholung wäre *contradictio in adiecto* (92). Wiederholung geschehe, indem „ein akkumuliertes Erbe“ von Welt und Außenwelt auf das Individuum einwirke (93). Das Kind löse sein Lebensproblem spielend, während im erwachsenen Menschen diese Kindheit wiedergeboren werden müsse (101/102; Erziehung sei dabei „Kunst“ am Individuum, Unterricht hingegen bei vorausgesetzter Gleichheit nur „Technik“: 105). Der Kreis schließe sich an dem Punkt, der das „Letzte alles Wissens und das Erste aller Religion“ sei: im „Geheimnis“ als Ursprung (beides in jüdischer Frömmigkeit mit demselben Wort bezeichnet: 107/108). Drei amerikanische Vorträge (in Cincinnati bzw. New York gehalten) schließen sich an: *The Interrelation of Judaism and Science* (111–121; greift den Gedanken vom Geheimnis

erneut auf), *The Interrelation of Judaism and Philosophy* (122–130; betont die „natürliche“ philosophische Haltung jüdischen Fragens gegenüber den Philosophien) und *The Interrelation of Judaism and Ethics* (131–138; entfaltet das Mysterium der Individualität und der Entdeckung des Nächsten: 135). Zu deren 750. Todestag vergewisserte sich B. einer Leitgestalt jüdischen Denkens und zugleich eines Hoffnungs- und Gegenbildes zur jüngsten jüdischen Geschichte: *Maimonides – der Mann, sein Werk und seine Wirkung* (140–157; wohl auch in Identifikation des Lehrers von Theresienstadt mit dem „Führer der Schwankenden“: 150). Die späten Münsteraner Vorlesungen *Von Moses Mendelssohn zu Franz Rosenzweig* (160–204; mit einem Dankwort von Johannes Hermann: 205–206) führen diese Selbstvergewisserung der jüdischen Identität weiter bis unmittelbar in die Zeit vor der Sho'a (darunter auch behandelt Karl Marx und der „Kommunisten-Rabbi“ Moses Heß [176], Heinrich Graetz, Heinrich Heine und Walther Rathenau). Die Londoner Vorlesungen am „Montagsseminar der Society for Jewish Studies“ erinnern die *Epochen der jüdischen Geschichte* nach dem Ende der Epoche der Juden in Deutschland (Text nach der 1974 erschienenen Ausgabe mit Einleitung [211–220; dort zur Textgestalt: 218–220] und Indices von H. I. Bach [357–363]. Es ist B.s letzte Arbeit. Ihre Vorüberlegung zur „Periode“ als in ein größeres Ganzes eingetragener Kreisweg und die Frage der Entropie, ob sich ein solcher Kreisweg im Universum vollende oder erlösche (Albert Einstein war ein persönlicher Freund B.s: 221/222), steht am Anfang; es ist die verschlüsselte Frage nach dem Bleibenden der jüdischen Geschichte (Verweise auf Spengler und Toynbee: 232–233). Der Glaube Israels „ist die große Menschheitsrevolution gewesen und seitdem geblieben“ in seiner Entdeckung des einen Gottes und der einen Moral (234). An diesem großen Gedanken habe das Volk Israel festgehalten und seine „Wiedergeburt“ (236 – ein Leitgedanke des späten B.) erlebt. Gedächtnis bzw. Amnesie zeichneten es aus (238–240); darin bewahrten die „iwrim“ ihren Anfang mit der Gestalt Abrahams (247) und des „owed“ („ausgeschiedenen“) Aramäers (Dtn 26,5: 251). Die erste Epoche von Ägypten bis zum babylonischen Exil (254–306) verbindet sich in ihrer ersten Periode (254–288) mit Mose und dem Sinai-Erlebnis (im Kontext von „midbar“: das nicht bestellte Gebiet). Sie führt zum Gottesnamen (260–263) und mit ihm zur neuen religiösen Idee der Offenbarung (262), deren Mittler und Erinnerer der Prophet ist (Mose: 263–267). Dem „Ich bin“ des Namens entspricht für den Adressaten der Offenbarung das „Du sollst“ (266). Von beiden Seiten her, vom „Ich“ des Namens und vom Du des Empfängers her, werde so das Problem der Individualität aufgeworfen: B. fügt hier seine Anthropologie des *individuum ineffabile* in den Kern seiner Religionsphilosophie ein („Gott der eine Seiende, aus dem alle Individualität hervorkommt, Gott als Ursprung aller Individualität“: 269). Der gemeinsame Bezug der Individuen auf das „Ich“ des Namens, vermittelt durch die Tora (272), forme Israel. B. s philosophischer Midrasch bestimmt diese Nähe des Namens als dessen „Wohnen“ (= „Schechina“) inmitten Israels (285–287). Die zweite Periode sei Kampf um und gegen das Land (289–306). Die Propheten (307–351) seien religiöse Genies und Sozialrevolutionäre (312–321; mit Blick auf Lassalle: 316); ihr Verhältnis zum „Gesetz“ vollziehe einen historischen Standortwechsel vom Sieger- und Machtrecht der Besitzenden hin zum „Standpunkt des Schwachen, Kleinen“ (318, auch 320; B. bewertet wiederum die Reformation Luthers als „eine starke Reaktion“, die den Machtstaat wieder in sein Machtrecht einsetze: 319). Dem Spiel griechischer Dialektik setzt B. den prophetischen Monolog und sein Gebet entgegen (324–328), und auch der aphoristische „*Chochmah-Stil*“ (330–331) und überhaupt die hebräische Sprache (Vergangenheit nicht als Perfekt, sondern als „fortdauernder Zustand“: 332; verheißene Zukunft als das, was mit der Verheißung „heute“ beginnt: 333) kennzeichnen das spezifisch Jüdische, das nicht wie das Christentum (als hellenisiertes Judentum) „den offenbarten Gott, sondern den offenbarenden Gott“ kenne (334–336, hier 335). Die Propheten pflegten eine „Logik der Paradoxie“ (337–341, mit Berufung auf Einstein: 337/338), wenn sie den Menschen „als Bürger zweier Welten“ denken (340); Gottes „Wenn“ der Erwählung verknüpfe beide Reiche (zu Ex 19,5: 342), die Augustinus und Luther scharf schieden (342–346; zur Rolle des Zwangs gegenüber dem sündhaften Menschen bei beiden B.s Polemik 344–345). „Die echte Utopie fordert“, wie B. mit einer Verbeugung vor Bloch formuliert (348), da sie ethische Utopie und zunächst zu tun sei (351). Mit einer Skizze zu den „Epochen der Wiedergeburt“ (352–353) bricht B.s Entwurf ab,

nicht ohne die existentielle Bedeutung der Halacha neben der Prophetie zu betonen (mit erneuerter Kritik daran, daß die Bergpredigt in christlicher Tradition zu bloßer Literatur abgesunken sei: 352). Den *Brücken zwischen Judentum, Christentum und Islam* gilt der dritte Themenkreis (365–490), eingeleitet mit dem Schibboleth des jüdisch-christlichen Dialogs seit Abraham Geiger und B.s initialer Auseinandersetzung mit Adolph von Harnack: *Die Pharisäer* (von 1927 bzw. 1934: 370–410) werden religionshistorisch und apologetisch bestimmt als „peruschim“, nämlich „Getrennte“, „Abgesonderte“ (370) und somit als „Heilige“ (im Sinne von „kadosch“: 372) bzw. heilige Gemeinden, deren „Exklusivität die gegenüber den ‚Völkern‘ ist“ (374; zum paulinischen Wortgebrauch von „heilig“ 375). Von ihnen unterscheidet B. die „Scheinheiligen“ (von Josephus her 377). Das Pharisäertum trage die demokratische Idee der Synagoge und des Individuums gegen die aristokratische des Tempels und der Sadduzäer weiter (390), zahle aber den hohen Preis, zugunsten der Autorität des „Buchs“ auch die Prophetie aufzuheben (391; 393). Politisch bedeute dies den Konflikt mit den Priesterfamilien und dem Staat (401–404) – eine im Zeitkontext von 1934 brisante Pointe B.s. Die Analyse einer Chanukka-Predigt des Yizhak Nappaha greift eine verborgene Kritik der frühchristlichen Mariologie auf (aus B.s Zeit in Cincinnati *Haggadab and Christian Doctrine*: 411–419), *Der Glaube des Paulus* wird 1952 (426–446) letztmalig zum Thema, doch so, daß Paulus nicht mehr der Deutung Harnacks oder überhaupt einem exklusiven christlichen Anspruch überlassen, sondern jüdisch zurückgefordert wird. Denn sein Initialerlebnis sei eine Berufung, keine Bekehrung gewesen (427; ein Gedanke, an den Schalom Ben-Chorin anknüpfte); sein Messias-Begriff sei apokalyptisch, aber nicht prophetisch (432), und verschmelze mit den Ideen von Sakrament bzw. Auferstehung in den Mysterienreligionen (433–437). Darum löse er den Messias apokalyptisch ab von der Zeit der Tora. Die so verkündete Gegenwart der Erlösung schließe aber einen weiter dauernden Anspruch der Tora aus, auch wenn Israel an ihr festhalte (438–442) – so entstehe für Paulus eine schmerzliche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, Israels und der Kirche, denn an Israels Erwählung halte er emphatisch fest (Röm 11: 442). *Some Questions to the Christian Church from the Jewish Point of View* (450–462) von 1954 (die vorzügliche Einführung weist auf zwei hier nicht aufgenommene Texte B.s zum selben Thema hin: 447–450, hier 450) skizzieren den größeren Horizont des Dialogs auf gemeinsamem Grund und mit gemeinsamer Hoffnung (455): die gemeinsame hebräische Bibel bzw. auch „a history of Judaism within the Church“ (461), so daß beide einander als Gewissen dienen können (462). Dieser Gewissenspflicht ist auch B.s *Rede vor der B'nai B'rith-Loge anlässlich der Installation der Districts-Groß-Loge* von 1955 gewidmet (463–471): der Pflicht zu leben und das jüdische Gewissen Europas nicht verstummen zu lassen (470). Anlässlich der Studientagung der Loge 1956 zieht B. den Kreis noch einmal größer um *Judentum, Christentum und Islam* (472–489). Denn das „alte Evangelium, das von Jesus erzählt, ist ein jüdisches Buch und gehört in das Judentum fast hinein“ (481), das am offenbaren Gott (gegen den christlichen offenbaren Gott), an Gebot und Gnade (statt Erlösung), an Erwählung (statt Prädestination), am Weg (statt am Platz: 482–484) festhalte, aber auch am gemeinsamen Jüdischen der Bibel und der erhofften Wiederkehr des Messias (485). Nur wenig trenne außerdem Islam und Judentum, auch wenn die gemeinsame Zukunft verhüllt sei („das Problem unseres Landes Israel“: 488).

Der vierte und letzte Themenkreis bestimmt und fordert *Die Sendung des Judentums in die Welt* (491–558). B. entfaltet 1947 nochmals jüdische Geschichtsepochen vor der Jewish Society of England (*Changes in Jewish Outlook*: 494–510) mit dem wichtigen Akzent, das jüdische Volk sei nicht nur „one of the great colonising nations“; auch „the birth of Diaspora“ müsse als „a mighty movement of colonisation“ gelten (501). Ein weiterer Aufsatz (*Why Jews in the World?* 511–520) präzisiert die Gabe der Erwählung als Aufgabe („Jews and Judaism are in the world by virtue of the right granted by giftedness and by virtue of the duty giftedness imposes“: 512), das große „Du sollst“ zu bezeugen und zu tragen als Individuum und Volk (516). Nicht das paulinische Mirakel der Versöhnung, sondern der in entschiedenem Tun wachsende Glaube sei für das Judentum entscheidend (517). Die Menschheit in ihrer Verschiedenheit könne nicht eine Einheit und Wahrheit vergessen, die so bezeugt, verkündet und neu erschlossen werde (518), oder sich schon am Ziel wähnen (519). *The Law in Judaism* von 1950 (521–525), *The*

*Psychological Root of the Law* von 1950 (526–532: über *nomos*, *lex* und *chukka*) zeigen noch einmal den Lehrer B. *Jewish Mysticism* von 1950 (533–550) erneuert den dialogisch-ethischen Begriff der Mystik im Sinne Cohens.

Der letzte Beitrag B.s gilt dem Verhältnis von *World Religion and National Religion* (von 1953: 551–558): Gerade das Spezifische und Individuelle sei die Weise, in der das Universale religiöse und auch national erscheine (552), nicht aber das Konstrukt einer „absoluten Religion“. Individuelles und Universales stünden in einer eschatologischen Spannung, in der sich die universale Religion von einer politischen Religion gerade darin unterscheide, daß sie Gott die letzte Antwort vorbehalte. Darin sieht B. einen Testfall für den Staat Israel, die Religion nicht der Staatsräson („that demon of State interest“) unterzuordnen: „We can aim at religion but in a religious manner – this is, or should be, Jewish religiousness“ (557).

Die Weite und Strenge von B.s Denken, vor allem seine beeindruckende Lehrhaftigkeit im philosophischen Midrasch weisen ihn als den „klassischen“ jüdischen Religionsphilosophen in der Schule Hermann Cohens aus. Sein geschichtliches, am Wort der Schrift entlangtastendes Denken erliegt weder der Romantik des Buberschen „Zwischen“ noch Rosenzweigs Versuchung des Systems. Die Ethik in aller Mystik und der Begriff der Person als *individuum ineffabile* formen seinen Ansatz strukturell. Mit dem Anspruch auf das Jüdische im Christlichen eröffnet B. Wege des jüdisch-christlichen Dialogs, die von ihm her über den Abgrund der Shoa führen können. So erschließt diese Werkausgabe überzeugend und verdienstvoll einen Religionsphilosophen, der zu lange im Schatten anderer (größerer?) Namen gestanden hat. (Anzumerkende Errata in Bd. IV: 215 [Gen 1,2], 320 oben [„gäbe man dies nicht zu, so würden...“], 366 Mitte [Einzelleben], 406 Mitte [Lukas 1, 1–2], 433 Mitte [Röm 11], 460 Mitte [Golgota], 485 1. Z. [Ausführung]; in Bd. V: 79 unten [Weite], 117 Mitte [seculorum], 154 oben [Leibniz], 208 Mitte [Nation statt „National“], 242 Mitte [chabiru?, hapr?], 285 Mitte [Renan], 315/316 [seisach|theia], 367 oben [1934], 531 Mitte [image?].

P. HOFMANN