

ren. Das Buch will treffen (= gegen), um zu betreffen (= begegnen); es ist ein gegen die Zeit geschriebenes Buch, um bestehen zu helfen in eben dieser Zeit. Methodisch gehört es nicht in die übliche (unverbindliche) Gattung wissenschaftlicher Monographien, um gerade dadurch ein zutiefst philosophisches Buch zu werden. Der Bogen der Betrachtung spannt sich von der ontologischen über die anthropologische zur sprachkritisch-hermeneutischen Sicht. Im Hintergrund steht dabei ein „ge-mitte-tes“ Menschenbild, in dem der Mensch in seiner dualen Ganzheit aufscheint, dessen Dimensionen ins Vergängliche und Ewige in gleicher Weise ausgreifen. Damit wird Ulrichs eigentliche Intention klar und offenbar: durch die „Wiederholung“ der Philosophie jenes Menschenbild bewußt zu machen, das dem Reichtum des Seins entspringend diesem allein gemäß und gerecht werden kann. Vf. führt dabei jene Gedanken weiter, die er in „Homo abyssus“ (Einsiedeln 1961) und besonders in „Der Mensch als Anfang“ (Einsiedeln 1970) aufgegriffen hat. Insbesondere aus dem letztgenannten Werk wird die innerlich-wesentlich den Menschen bestimmende dialektisch-dynamische Polarisierung (faktisch und normierend zugleich) von „arm und reich“ weitergeführt in die Polarität von „Leben und Tod“. Wird diese Polarität nicht bewältigt, d.h. „ein-sinnig“ gelöst, so sind Vermessenheit oder Verzweiflung die konsequenten Manifestationen.

Seine Entwürfe (verstanden im Sinne Heideggers) gliedert U. in drei Meditationen. Die 1. Meditation „Leben in der Einheit von Leben und Tod“ bringt eine phänomenologisch-deskriptive und er- (manchmal über-) hellte Darlegung des Erfahrungsmaterials. Der Tod, dessen essentielle Spitze im biologischen Tod liegt, durchwaltet das Leben, so daß nur die Auf- und Annahme dieses Existentials zum eigentlichen Leben wird und werden kann. Der Tod ist dann zugleich jene enthüllte und enthüllende Chiffre, die vom Ende her das Ganze durchwaltend deutet und letztlich im Frei-werden und Frei-sein für das andere (den anderen) besteht. Durch die Personalisierung des anderen wird diese Offenheit zur Liebe. „Der Tod als uneingeschränktes ‚Ende‘, als restloses Aufhören und Ganz-Hingabe wird daher dort gestorben, wo ein freies und befreites Leben sich selbst bis auf den Grund los-läßt, d. h. liebt“ (34). Der Blick hat sich damit vom „punktuellen Ende“ auf die Durchwaltung von Leben und Tod verschoben, die selbst die Rede von „Trennung von Leib und Seele“ als oberflächliche, das ganzheitliche Wesen des Menschen verfehlende Rede destruieren muß. Durch den Tod wird der Mensch ganz getroffen und die „Ansiedelung in den unsterblichen Regionen der Seele“ ist selbst wieder Flucht vor dem Tod.

Wir sind damit schon übergegangen in die Wege der 2. Meditation „Dia-bolische und sym-bolische ‚Einheit‘ von Leben und Tod in Formen menschlichen Daseins“. Abgesehen von den schon angeführten meditativen Weiterführungen sind darin drei Perspektiven der Leben-Tod-Einheit aufgezeigt: 1. Die gnoseologische Einheit in Sehen und Schauen, wobei das Schauen heute meist zu den verlorenen Gütern des Daseins gehört. 2. Die ontologische Einheit, die Voraussetzung der ontologischen Differenz ist. Das Sein setzt sich in die Weg-gabe (= Tod) des Seienden, das nur dadurch zum Sein (= Leben) kommt. 3. Die anthropologische Einheit, die Vater-Mutter-Kind umgreift, zugleich aber nur in der jeweiligen Armut (= Tod) zum andern (als Leben) möglich ist. „Ein möglicherweise sich selbst genügendes ‚Ich‘ stirbt!“ (89). In dieser Meditation führt der Weg hinein in die Tiefe der Ontologie und geht damit auf jenen „Wegen“, die Heidegger als „Sein zum Tode“ ausgesteckt hat.

Die 3. Meditation „Die Einheit von Leben und Tod im Wort der Liebe“ zeigt zunächst parallel zu den Betrachtungen über Sehen und Schauen an Reden und Hören die Lebens-Todes-Dialektik auf: Leben ist das Sprechen zum andern mit gleichzeitigem Verzicht (= Tod) auf ein „Um-sich-selbst-Kreisen“ und Hören auf den andern mit ebenfalls gleichzeitigem Verzicht (= Tod) auf ein „Nur-auf-sich-selbst-Hören“. Die letzten Überlegungen zeigen am Trinitätsgeheimnis des Christentums die Vollendung der in der Leben-Tod-Einheit verborgenen Liebeseinheit auf.

Alles in allem gibt das Buch — wie es nach Heidegger für große Denker gehört — zu denken, wenn auch die Sprache manchmal klarer sein könnte. Manchmal hat man den Eindruck, als liefe einem diese Sprache davon. Aufbauend auf den Gedanken und Grundlegungen G. Siewerths und im Gespräch mit Hegel, Marx und Nietzsche wird abermals versucht, die Philosophie in den „Ernstfall der Pädagogik“ überzuführen.

Wien/St. Pölten

Karl Beck

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

WOLFF H.W. / RENDTORFF R. / PANNENBERG W., *Gerhard von Rad. Seine Bedeutung für die Theologie.* (58). Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 6.50.

Der schmale Band enthält 3 Reden, die bei einer akademischen Gedenkfeier am 21. 10. 1972 an der theologischen Fakultät Heidelberg für den 1971 verstorbenen Lehrer des Alten Testaments Gerhard von Rad gehalten wurden.

H. W. Wolff eröffnet in seiner Rede „Gerhard von Rad als Exeget“ (9-20) über die Notizen in seinem „Gespräch mit Gerhard

von Rad' (in: Probleme bibl. Theologie, München 1971, 648–658) hinaus Einblicke in Leben und Persönlichkeit des Gelehrten. Benützer und Freunde seines Genesiskommentares, des mit 50.000 Exemplaren (9 Auflagen) wohl verbreitetsten atl. Kommentares, den es je gegeben, erfahren, daß diese Auslegung 1945 in einem Gefangenenlager begonnen und ihre erste Feuerprobe bestanden hat. Erfrischende Worte aus Briefen an H. W. Wolff lassen deutlich werden, wie sehr den Gelehrten in seinen letzten Lebensjahren die Suche nach dem Wahrheitsanspruch der biblischen Erzählungen und Aussagen umgetrieben hat.

R. Rendtorff gibt in seiner Rede ‚Die alttestamentlichen Überlieferungen als Grundthema der Lebensarbeit Gerhard von Rads‘ (21–35) einen Überblick über die treibende Kraft der überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung in der Arbeit Gerhard von Rads, angefangen von seiner Dissertation über ‚Das Gottesvolk im Deuteronomium‘ (1929) bis zu seiner ‚Theologie des Alten Testaments‘ (I: 1957, II: 1960).

W. Pannenberg stellt als Systematiker in seiner Darstellung ‚Glaube und Wirklichkeit im Denken Gerhard von Rads‘ (37–54) die Bedeutung des vom atl. Exegeten herausgestellten biblischen Wirklichkeitsverständnisses mit seiner Einheit von Glaube und Erkennen gegenüber der modernen Trennung von Glaube und Vernunft dar. P. versucht auch, Ansätze zu einer von G. von Rad stets abgelehnten Synthese von Weisheit und Geschichtstheologie aufzuzeigen.

Die drei Reden sind zweifellos nicht nur Erinnerung, sondern Anregung „für eine christliche Existenz, für methodisches Forschen und für ein begründetes, vertieftes und erweitertes Denken gegenwärtiger und künftiger Theologen“ (7). Vielleicht darf man hoffen, daß uns der Herausgeber noch manches aus seinen persönlichen Erinnerungen an G. von Rad zugänglich macht.

Linz

Johannes Marböck

SCHNEIDER GERHARD, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*. (Biblische Handbibliothek, Bd. 11), (174.) Kösel, München 1973. Paperback, 24.— DM.

Der Ordinarius für ntl Exegese an der Universität Bochum, bekannt durch seine redaktionsgeschichtliche Untersuchung „Verleugung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54–71“ (München 1969) und mehrere Aufsätze über Einzelfragen der Passion Jesu, legt hier eine theologisch ausgerichtete Zusammenschau der synoptischen Passionsgeschichte vor. Diese ist in erster Linie als Orientierung für weitere Kreise (Seelsorger, Lehrer) gedacht. Darüber hinaus ist sie als wissenschaftlicher Beitrag zur Forschung zu werten, da Sch. sich kritisch mit den neuesten Veröffentlichungen aus-

einandersetzt und eigene Vorschläge zur Lösung der anstehenden Probleme macht.

Ausführlich behandelt Sch. zuerst (13–42) „die urkirchliche Überlieferung vom Weg Jesu in den Tod“. Entgegen Schreiber, Güttgemanns und Linnemann rechnet er damit, daß Markus schon ein zusammenhängender Passionsbericht (von der Verhaftung bis zur Grablegung) vorgelegen ist, den Mk dann nach rückwärts (bis 14,1) verlängert und mit der Geschichte vom leeren Grab abgeschlossen hat. Wenn auch der älteste Kreuzigungsbericht nicht mehr im einzelnen rekonstruiert werden kann, so vermutet Sch. ihn doch hinter Mk 15, 20b–41; denn dieser Text erzählt die Passion Jesu in enger Anlehnung an das AT „als von Gott gefügte heilige Geschichte“, nimmt aber noch nicht ausdrücklich auf Bibelstellen Bezug oder reflektiert sogar über Schrifterfüllung. Auch wird hier der Tod Jesu nicht wie im Abendmahlsbericht oder in den Paulusbriefen als „Sühne“ gedeutet. Schon vor Mk wurde dieser Kreuzigungsbericht bis zur Verhaftung erweitert. Mk selbst hat dann sein Evangelium ganz auf die Passion Jesu hin komponiert, wie die dreimalige Ankündigung des Todes, die Notizen über die Zuspitzung des Konflikts Jesu mit seinen Gegnern und nicht zuletzt die markinische Auffassung vom Gottesgeheimnis zeigen. Mt und Lk haben, wie das reiche Sondergut zeigt, neben Mk noch andere Überlieferungen, kaum aber eine zusammenhängende Quelle benutzt. Betreffs der Leidensgeschichte des Johannes schließt Sch. sich der Auffassung von A. Dauer an, wonach der dem 4. Evangelisten vorgegebene Passionsbericht auch von den ersten drei Evangelien abhängig war.

Im 2. Teil (43–158) legt Sch. zunächst die jeweilige Mk-Perikope aus und anschließend die entsprechenden Texte bei Mt und Lk. Er bietet einen ausgezeichneten Überblick über die Vielfalt der Probleme und die heute vorgeschlagenen Lösungen. Dabei beschränkt er sich keineswegs auf die Frage nach der Historizität, sondern geht vor allem auf die Traditionsgeschichte ein. Der Leser gewinnt zugleich einen Einblick in die Arbeitsweise des gewissenhaft und abgewogen urteilenden Verfassers. So berücksichtigt Sch. z.B. die im Text vorhandenen Unebenheiten der Verhaftungsgeschichte, erklärt diese aber nicht als „eine zopfartige Ineinander-Verflechtung von drei Einheiten, sondern als die nachtragsweise erfolgende Anreicherung eines vorgegebenen Stoffes“. Die markinische Schilderung der Jüngerflucht deutet Sch. als eine völlige Aufkündigung der Nachfolge. Wenn Lk sie ausläßt und statt dessen eine andere Tradition aufgreift, nach der die Jünger in Jerusalem blieben, so gestattet ihm dies, die Jünger als unangefochten im Glauben und als Zeugen der Osterereignisse zu zeichnen. Das Nebeneinander von Gericht