

Resensies / Reviews

KUSCHEL, K.-J. 1992. *Born before All Time? The Dispute over Christ's Origin*. New York: Crossroad. 664 pp Price \$50.00.

Reviewer: Pieter J.J. Botha (Dept. New Testament, UNISA)

In view of the fact that the assertion that Christ existed before creation is fundamental to Christian creed, it is particularly noteworthy that almost no special studies of the theme exist.

Kuschel, a Catholic theologian teaching at the University of Tübingen, responds to this need. He has written an encyclopaedic book, wide-ranging and detailed. Originally published in German (1990) it was competently translated by John Bowden. The investigation consists of three main parts, framed by an introduction and an epilogue. Hans Küng has provided an enthusiastic foreword: this work is "Catholic theology in the very best sense, concentrated on the gospel" (p. xvii). Having read the book I should emphasise that "the gospel" which Küng refers to stands unequivocally for the figure of Jesus of Nazareth, his proclamation, his experience of God, his career, his praxis and his fate.

The basic problem underlying the study is the awareness of a christological crisis, apparent since the beginning of the 19th century, and which has still not been overcome. The traditional (or the church's, for that matter, according to Kuschel) Christology has lost plausibility and acceptability of phenomenal magnitude: "Incomprehensibility, complexity, alienation from life and alienation from scripture are still the themes of a crisis of the credibility of the church's proclamation of Christ which have been unchanged since the time of Harnack" (p. 486). This problem is sketched in the introduction (pp. 21-33).

In the first part, "Failed conversations of yesterday: Christology in the dispute over history, revelation and myth", Kuschel discusses Adolf von Harnack, Karl Barth and Rudolf Bultmann (pp. 37-175). Bultmann imposes unnecessary self-limitations and narrowing of theology ("existentialist reduction") while Barth leads to over-complexity and flights of fantasy. Only Harnack, with his insistence on the historical Jesus – there can be no Christianity without *this specific historical Jesus* – has grasped the real issue of Christian theology.

The second part is a comprehensive survey of Old and New Testaments, covering the inter-testamental literature as well (pp. 177-395). The outcome is mainly negative. "Anyone who does not approach the New Testament with a prior concept of pre-existence ... will not fail to note that the New Testament does not know of pre-existence as a speculative theme" (p. 491). Kuschel admits to finding some

"pointers" towards the pre-existence of Christ. But these suggestive indicators are poetic rather than substantive and consequently Christian doctrinal development with regard to Christ's pre-existence *cannot* appeal to biblical roots.

This is an important finding, illustrating the deepening chasm between biblical exegesis and systematic theology (which has become a major hallmark of our times). The impact of this tension, particularly on doctrine and church life is not minimised by Kuschel. In fact, he increases the isolation of conventional (or traditional) theology by insisting and convincingly showing that contemporary art and literature intensify the problem – a challenge that cannot be simply explained in terms of the secular mood of our artists.

Part three is a "Conversation with contemporary theology" in which the "function of pre-existence Christology for a new understanding of God" is discussed (pp. 400-480). These chapters present a marvellous conversation with Pannenberg, Rahner, Jüngel, Moltmann, Joest, Kasper, Küng and Schillebeeckx, and read more like dramatic introductions than theoretical analyses. Kuschel expounds these thinkers with empathy and considerable critical acumen. The book is worth acquiring if only for this discussion, as it provides the reader with a readable yet critical overview of contemporary (German) christological debate. This 'emerging' Christology shows considerable consensus in moving beyond theism and atheism, in being ecumenical and historical, and in attempts at dialogue with Judaism.

Kuschel's overall findings can be summarised in the following way. Statements about pre-existent entities (in biblical literature) are related to crises, or are indicators of the concern of particular communities to assert themselves in competition with other religions and ideologies. Thus these statements of pre-existence are expressions of trust in a transcendent foundation for creation and history. These pre-existent interests have, within the pertinent social and political conditions, powerful poetic dimensions, which have their analogies in modern literature and painting.

In the epilogue, asking the question "What is the meaning of 'I believe in Jesus Christ – God's eternal Son'?" Kuschel attempts not only an answer but also to indicate some pointers to future areas of dialogue. The epilogue concludes with meditations on some poems about Christ as well as reflections on a sketch and a painting of Christ (both reprinted in the book).

For Kuschel, dogmatics should be conceived as consistent exegesis, to "keep to the limits laid down by the New Testament itself" (p. 489). He identifies what he calls the specific perspective of the New Testament. He does not believe this perspective to be the only possible one, but believes it to be a major one. In this

perspective the Easter experience is emphasised, particularly as a key to Jesus' origins.

The variety and depth of historical traditions about Christian experience are subtly interwoven into Kuschel's exposition of his contemporary Christology. There are some remarkable insights. For example: The power of God "does not relieve us of responsibility for creation, but grounds creation in quite a different depth: 'in him all things hold together'" (p. 511). This statement will only be believed by someone prepared to transcend this world-age.

Then, and only then, this christological statement of faith becomes an axiom which virtually compels us to fight for the safeguarding of creation and to see that the world is not handed over to cynics and exploiters and so goes to the devil (p. 511).

The book is much more than an exposition of some scriptural texts and criticism of some prominent theologians. It is a serious and thought-provoking attempt at understanding how it could come about that Jesus of Nazareth was considered to be the pre-existent Son of God. More than a compilation in the history of ideas style, this account is hermeneutical, interrelating the history of religion, history, sociological criticism and cultural history.

However, this admiring reader still needs more convincing. The systematic impulse dictates historical understanding, as can be seen in the following remark: "The New Testament may know different conceptual models ... but they are united by *one basic* notion" (p. 494, my italics). The subtle suppression of historical understanding is evident in other ways too. Kuschel seems to be ignorant of the importance of social-scientific analysis of texts and events (there is no reference to the work of Theissen, Malina, or Meeks – all highly relevant to this study). Also, what about historically interpreting the Easter experience as well? Why stop short of this particular event for analysis and historical explanation? Or rather, as a New Testament scholar should insist, short of these series of events?

The credibility issue does not seem to be addressed with such mystifying remarks as the following: "Jesus Christ – as Spirit and in the Spirit – is also present to all time, contemporaneous with all time, and free of all time" (p. 496). If that is the true reference of the term *pre-existence* it is difficult to see why one should write a six-hundred page treatise on the difficulty of understanding the term *pre-existence* in the *first* place.

Yet, when all is said and done, probably the most appealing aspect of the book is Kuschel's belief that it is possible to achieve a *style* of theological thought which attaches importance to an awareness of problems, has a capacity for dialogue and authentic experience, and shows its credibility not by bracketing off the problems, but expressing them in solidarity without being open to the charge of subjectivism

and intellectualism. In this way one is enabled to talk about questions of faith in substantive and existential terms with honesty and loyalty to our traditions.

That is a precious goal and striving to that teaches us a great lesson, one we cannot stop learning about. That way of conversing about God is as close as coming to the truth we humans will ever come.

CASSIDY, R.J. 1992. John's Gospel in New Perspective. Christology and the Realities of Roman Power. New York : Orbis Books 132 p. Prys: \$18.95 (sagteband) en \$39.95 (hardeband)

Resensent: J.G. van der Watt (Dept. Nuwe Testament – Afdeling B, UP)

Cassidy poog in hierdie boek om 'n tese in die Johannese evangelienavorsing te vestig insake die ontvangers se situasie. Sy tese behels dat die ontvangers van die Johannes-evangelie onder andere in 'n situasie van *Romeinse* teenkating en selfs vervolging verkeer het. Deur sy Evangelie wou Johannes bemoediging en versterking gee aan diegene rondom hom wat in so 'n vyandige Romeinse situasie verkeer het.

Aan veral twee historiese fasette word aandag gegee in die ontwikkeling van sy tese.

* *Die kwessie van die Joodse (tempel)belasting*

Nadat die tempel in Jerusalem geval het, het keiser Vespasius gereël dat die belasting wat die Jode jaarliks aan die tempel betaal het, voortaan in Rome se staatskoffers moes land. Wie presies as 'Jode' beskou moes word en veral die vraag of Christene 'Jode' is (ook die heidene wat Christene geword het), was problematies. Hierdie toedrag van sake het 'spanning' geskep tussen die owerhede en die Christene.

* *Plinius se korrespondensie aan keiser Trajanus in 110 n.C.*

In 'n skrywe aan keiser Trajanus, vra Plinius – die Romeinse gesant in die gebied suid van die Swartsee – raad van die keiser oor die wyse waarop hy die Christene moes hanteer. Die 'resultaat' van die korrespondensie was dat diegene wat nie die 'heerskap' van Jesus wou verloën en die keiser as 'heer' wou erken nie, doodgemaak moes word. Diegene wat hul rug op Christus gedraai het, is vergewe. Cassidy meen dat dit goedsikks moontlik is dat die situasie wat in die Plinius-korrespondensie weergegee word, ook in die tyd van Domitianus – en dus die tyd van die 'finale uitgawe' van die Evangelie – kon gegeld het.

Op die vraag wat die moontlikheid was dat die Johannes-evangelie iets van hierdie Romeinse situasie kon reflekteer, antwoord Cassidy dat ongeag watter teorie oor die 'plek van skrywe' aanvaar word, dit binne die destydse Romeinse Ryk val.

Met die insig wat uit die Plinius-korrespondensie oor die verhouding tussen die Christene en die Romeinse owerheid vloei, gekoppel met die wete dat die Evangelie binne die grense van die Romeinse Ryk geskryf is, is die tese van Cassidy skynbaar voor die hand liggend.

Tog erken Cassidy self dadelik dat daar geen waterdige verbindings vanuit die Romeinse situasie met die Evangelie gemaak kan word wat die toets van die historiese wetenskap sal deurstaan nie. Sy benadering is dus eerder om die Evangelie te lees in die lig van so 'n soort situasie soos wat dit in die Plinius-korrespondensie omlyn word. Indien dié verklaring sin maak en tot goeie verstaan van die Evangelieteks lei, beteken dit dat die tese van Cassidy, volgens hom, ernstig geneem moet word.

Hy 'lees' gevolglik verskeie dele van die Johannes-evangelie vanuit die moontlikheid dat dit aan lesers in 'n Romeinse situasie geskrywe kon gewees het. Hy begin by die sogenaamde 'outoriteitsuitsprake' wat vir sowel die keiser as vir Jesus gebruik is, naamlik *heer*, *here* en *god* en *redder van die wêreld*. Dat Christene hierdie terme eksklusief vir Jesus gebruik het, beteken gevolglik dat hulle sou geweier het om die keiser so te noem. Dit sou genoeg rede gegee het om hulle te vervolg, bloot omdat hulle Christene is; iets wat Plinius gedoen het. Ook voor Pilatus word Jesus vanuit die perspektief van mag en koningskap geteken – 'n siening wat konflik met die Romeine nog verder sou kon verskerp het. Die afskeidsgesprekke en die verwysings na die kruis in hoofstuk 21 beklemtoon verder die aanwesigheid van Romeinse momente in die Evangelie, veral die haat en vyandigheid wat die Christene sou moes ervaar het.

Cassidy se konklusie stel hy uiteindelik nie absoluut nie. Hierdie Romeinse momente is *nie al* momente in die Evangelie nie, maar is tog aanwesig en moet derhalwe erken word!

Cassidy se tese verdien beslis verdere aandag, veral omdat dit eintlik so logies is: in die Romeinse Ryk, in die era van die prominente keisers, sal die gemeenskappe wat in die ryk bly, sekerlik iets van die politiek van die Ryk reflekteer. Die vraag is egter hoe dit geïllustreer en bewys kan word en juis hier lê my ongemak met hierdie boek. Die wyse waarop Cassidy met die materiaal van die Evangelie omgaan, is sterk ideologies gekleur. Hy wil sekere dinge in die teks terugvind en vind dit dan ook daar! Veral in die Johannes-evangelie met sy veralgemeende en eenvoudige uitdrukkings kan haas enigiets daarin teruggevind word. Daarom

moet teses soos dié van Cassidy deeglik getoets word, veral ten opsigte van die spesifieke argumentasie daarvan.

Cassidy se argumente oortuig nie altyd nie. In sommige van die argumentasies word kontekstuele verweefdheid oor die hoof gesien en tendense, byvoorbeeld hoe die Jode of die Romeine in die Evangelie as geheel gesien word, word nie altyd behoorlik verreken nie. Sodanige argumentasies lei daartoe dat Cassidy se tesse as 'n moontlikheid gesien kan word, maar dat dit in hierdie boek ver van 'n bewese saak is. Dit is jammer dat Cassidy telkens in die boek sê dat hy nie 'plek' het om 'n betrokke saak verder uit te werk nie. (Dit sou ook die waarde van die boek en tesse verder verhoog het indien hy sy saak tog histories beter probeer begrond het.) Wat die boek op die oomblik bevat, is nie histories 'n baie betroubare wyse van werk nie. Daar word uitgegaan van 'n situasie wat later is as die datering van die Evangelie. Die Evangelie word in die lig van en vanuit hierdie gegewens geïnterpreteer om dan te konkludeer dat so 'n tipe situasie met die skryf van die Evangelie sou kon bestaan het en dat die Evangelie in die lig daarvan geskryf is. So word 'n sirkelredenasie dus gebruik om die tesse te bewys. Historiese gespreke is dit, om die minste te sê, nie 'n baie oortuigende wyse van bewysvoering nie!

'n Pluspunt van hierdie boek is egter die eerlikheid van Cassidy. Hy probeer nie voorgee om dinge te bewys wat nie bewysbaar is nie en is eerlik ten opsigte van sy metode se sterk en swak punte. Sy argumentasie is helder en dit word in goeie, en maklike volgbare taal aangebied. Tog is hierdie nie 'n boek vir die persoon wat net in die Bybel 'belangstel' nie, maar vir die vakman. Hoewel die tesse helder aangebied word, word heelwat tegniese kennis veronderstel ten einde die tesse binne die breër debat te posisioneer. Die inligting word nie direk in die boek gegee nie.

Opsommenderwyse kan gesê word dat hierdie 'n boek is wat 'n interessante tesse aanbied en waarvan Johannese navorsers gerus kan kennis neem.

DU PREEZ, J. 1992. Sendingperspektiewe in die erediens. Stellenbosse Teologiese studies Nr. 19. NG Kerkuigewers 11 p. Sagte band. Gekram

Resensent: B. Spoelstra. (Dept. Diakoniologie en Missiologie, PU vir CHO)

In hierdie publikasie hanteer die skrywer 'n probleem wat hy definieer as min aandag vir die sending by "liturgie-spesialiste". Hy wil aantoon dat kerklike diens van die koninkryk 'n nou band tussen die "offisiële erediens van die plaaslike gemeente" en sending veronderstel. Hy stel dus opeenvolgend die aspekte *erediens*, *gemeente*, *koninkryk* en *sending* aan die orde, en stel as doelwit om sen-

dingperspektiewe na aanleiding van die liturgiese handeling in die bediening van die Woord, die doop, Nagmaal, gebede, geloofsbelofenis, lied, offergawe, die slotseën, kerklike afkondiging en die vergaderplek (kerkgebou) aan te dui. Aan die einde maak hy 'n aantal samevattende stellings en gee praktiese wenke (80-91). Die werk word met 'n aantal bylae en 'n uitgebreide bronnelys afgesluit.

Die skrywer werp waardevolle lig op missiologiese perspektiewe in die liturgie, maar hy beperk hom nie streng tot die erediens nie. Die studie bevestig myns insiens die belydenis (Heid. Kat. 48) dat die bede "laat u koninkryk kom" gelyktydig die betekenis het van *bewaar en vermeerder U Kerk*. Die skrywer behandel dié bede egter eers onder die afdeling oor "gebed" (56, 62). Ek sou die Onse Vader-gebed nie tot die erediens beperk nie en daarom ook nie so kerk-sentrië die aksent wou lê op 'n selfstandige, aparte of op sigselfstaande "sending van die Kerk" (19) nie. Ek sou verkies dat die missiologiese aspekte in die liturgie nie in *kerk* sentreer nie, maar voortvloei uit die totaliteit van Christen- en gelowige-wees, persoonlik en in gemeenteverband. Persoonlike en gesamentlike *godsdiens* moet dus ook in die erediens na vore kom. Die vertikale dimensie (die ontmoet van God) in die liturgie kan deur die nadruk op sending horisontaal of pragmaties beheers raak. Miskien is dit 'n kwessie van terminologie, maar *sending* word myns insiens deurgaans nog soos in die 18de en 19de eeue as 'n saak op homself en langs die kerk benader.

Verder mis ek 'n definisie van die begrip *sendingperspektief* (11-20) en die verskil van die definisies wat die skrywer vir *erediens* gee. Ek verkies die definisie van 'n wedersydse ontmoeting tussen God en sy volk, hoewel ek probleme het met die geobjektiveerde begrip *erediens*, 'n produk van die 18de eeu. Du Preez se definisies bly ook nie altyd konstant nie (bv. erediens word getipeer as 'n amptelike vergadering van Christus met sy gemeente (13), liturgie as "gemeenskap tussen God en sy vergaderde volk" (14,15) en uiteindelik word erediens gesien as alleen "'n werksaamheid van die drie-enige God" (87).

Ek meen dat konsentrasie op die probleemstelling (11) ontbreek en dat die studiestuk wydlopig aandoen – dink in hierdie verband aan byvoorbeeld die uitwyding oor volk en ras (31) en oor *eenheid* wat naas kerk, doop en sending gestel word (45, 50 e.v.). 'n Mens kry die idee dat 'n abstrakte eenheid verabsoluteer word asof die universele kerk nie een is nie (kyk ook wydlopigheid i.v.m. Gutiérrez (51)). Die skrywer bespreek dus meer as 'n "sendingsperspektief" op die erediens (32-77). Du Preez het wyd oor die missiologiese dissipline gelees, maar hy tree egter nie in gesprek met 'liturgie-spesialiste' wat sending sou verwaarloos nie.

In geheel is die opset van die studie akademies en beheers rasonale kategorieë soos erediens, kerk, sending, Skriflesing, ensovoorts die stof. Ekklesioloë, mis-sioloë en diakonioloë kan die werk met vrug raadpleeg. Dit kan 'n bepaalde litur-

giese handeling belig en veral verhoed dat die aanbidding en voorbidding net op die bewaar van die kerk gerig bly.

Die verabsoluteerde *sending* as vertrekpunt bepaal volgens die skrywer die wese van die "gestuurde gemeente" maar *sending* word tegelykertyd as 'n vergelykbare entiteit naas *kerk* gestel (17). Tog word ook gepraat van "sending van die kerk" of "arbeid van die kerk" (19). Die verabsoluteerde begrip *sending* laat die skrywer 'n missiologiese formule vir die slotseën (79) voorstel wat liturgies nie te verantwoord is nie. Aspekte soos seëngroet, wet, Skriflesing, Woordverkondiging (32-39) doop (40-46) Nagmaal (47-55), gebed (56-67), geloofsbelydenis ensovoorts (68-77) word ook deels op sigself en nie net vanuit sendingperspektief bespreek nie. Die skrywer stel hom by die Nagmaal op die Zwingliaanse standpunt van 'n aparte diens en "verkondigingsmaal". Hy beperk die *missa fidelium* verkeerdelik tot die "wegstuur"-handeling (49). Die feit dat die proseliete en vroeë kerke juis weggestuur was in 'n *missa catechemonorum* maak dit onmoontlik dat die Nagmaal aan nie-Christene iets kon verkondig, omdat hulle nie daar teenwoordig was nie.

Ek het die gedagtegang ook soms moeilik gevolg. Die oorgange tussen gemeente, kerk en koninkryk (16) oortuig nie. Die gebruik van die woord *kerk* in die enkelvoud geskied populêr, abstrak en ongedefineerd. Die kerksentriese aksent in plaas van Christosentriese of teosentriese denke (nie dat dit ontken word nie) val op en wek vrae (byvoorbeeld 67,19,45,50 e.v., 69: wat is kerk, universele kerk, Geref. Kerk, die kerk en gemeente?) Wat beteken "hele lewe van die kerk met sending verbind?" (74), "mense vir erediens vergader ... en wel as gemeente deur Christus gekonstitueer as sy gestuurdes", "ware kerk", "geplankte kerk", "gemeente as tempel van God"? "Kerk as geboue sigbaar?" p. 80-82). Die verband met die titel raak soms moeilik om vas te vang.

Die boek lees nie altyd maklik nie. Afgesien van lang paragrawe is sinne soms tot vyf reëls lank. Talle sinne begin met *Maar*, *Dit* of *En*. Dikwels word eksemplariese lyne met gebruikmaking van *so* getrek. Sinne word dikwels in dieselfde paragraaf opeenopgestapel en die opeenvolging van hoofstukke kom los voor.

Dié werk dra in 'n sekere sin die karakter van 'n 'studiestuk' wat 'n wetenskaplike gesprek wil stimuleer. Moontlik kon hierdie publikasie wetenskaplik-teologies verder verfyn gewees het. Dié publikasie slaag egter beslis daarin om as prikkel tot gesprek te dien

KÖBLER, RENATE. 1991. In de schaduw van Karl Barth: Charlotte von Kirschbaum. Kampen Kok. 136 p. Prys: R48 10.

Resensent: P.J. de Bruyn (Dept. Dogmatologie & Ekklesiologie, PU vir CHO)

Charlotte von Kirschbaum is 'n naam wat tot onlangs in die teologie feitlik heeltemal onbekend was. As 'n mens egter hoor dat sy vir 36 jaar die sekretaresse en assistent was van die beroemde Switserse teoloog, Karl Barth, wek dit al klaar belangstelling. Hierdie belangstelling word versterk as 'n mens tot die besef kom dat sy 'n deeglike kenner van die teologie was en in sekere opsigte selfs meer Barthiaans was as Barth self (p. 9). Aan die anderkant begin die wenkbroue te lig as dit begin deurskemer dat sy vir Barth nie slegs 'n sekretaresse was nie, maar in verskeie opsigte baie meer as 'n sekretaresse.

Hierdie boek het verskyn met die heelhartige ondersteuning van die voorstanders van die Feministiese Teologie om te help om Charlotte von Kirschbaum uit die "farizeese en ondankbare vergetelheid" te bevry en om die herinnering aan haar lewend te hou "zodat zij niet één van de ontelbare vergeten vrouwen van de geschiedenis blijft" (p. 23).

Die boek bestaan uit twee dele: die eerste is haar lewensgeskiedenis en in die tweede word enkele van haar geskryfte weergegee.

Charlotte von Kirschbaum is in 1899 gebore en was ongeveer 15 jaar jonger as Barth. Sy is as verpleegster opgelei, maar het 'n besondere belangstelling in die teologie ontwikkel, veral die teologie van Barth. Deur die toedoen van Georg Merz ontmoet hierdie baie aantreklike en besonder intelligente vrou (p. 46) Barth ongeveer in 1923 (p. 27, 28). Vanaf 1924 het sy elke somervakansie deurgebring in die "Bergli", Barth se geliefde, afgesonderde verblyfplek in die berge waarheen hy in die somermaande gegaan het (p. 29).

In die daaropvolgende jare het Charlotte se belangstelling in en kennis van die teologie al hoe groter geword en haar kontak met Barth al hoe nouer. Sy het hom steeds meer gehelp met die versameling van inligting met die oog op die skrywe van wat later as sy *Kirchliche Dogmatik* bekend sou staan. Iemand wat hulle geken het en gesien het hoe hulle in die "Bergli" saamgewerk het, vertel die volgende:

Onvergetelik en onvergelykelyk was die geestesverwantschap, waarin zij met hem werkte. Ik zie bijvoorbeeld nog het grote geluk van beiden, toen wij 's avonds ... met muziek van Mozart en Ruedi's mooiste wijn onder de gebladerte buiten zaten (p. 37).

Op 14 Oktober 1929 het sy op versoek van Barth by sy gesin in hulle huis gaan woon sonder dat hulle besef het "wat de gevolgen daarvan zouden zijn" (p. 40).

Barth en Charlotte se families en vriende was baie onsteld oor dié verloop van sake en baie van hulle – insluitende haar moeder – het alle bande daarvoor met hulle gebreek. Vir Nelly, Barth se vrou, wat op daardie stadium baie aandag aan hulle vyf kinders moes bestee, was dit 'n bitter gebeurtenis (p. 41). Dat Lollo (soos Charlotte gewoonlik genoem is) egter daar moes kom woon, was Barth se wens en Charlotte het dit "hartstogtelijk aangegrepen" terwyl Nelly dit maar moes verdra (p. 42).

Haar verhouding tot Barth word in baie sterk taal beskryf. Sy was vir hom "een vrouw, die voor hem bij zijn zoeken en vooruitgang, bij zijn ontmoetingen en uiteenzettingen, maar ook bij zijn rustpauzes, bij zijn uitrusten van het werk een hulprijke partner en vertrouweling werd" (p. 40). Daarby was sy ook nog vir hom "zijn toeverlaat" (p. 44).

Sy het Barth ten volle begryp en met die krag van haar begrip "heeft zij hem geholpen, ondersteund en hom van dag tot dag moed en vrolijkheid gebracht" (p. 44). Alle nuwe teologiese beskouings het hy met haar bespreek en sy het hom gehelp met sy beoordeling daarvan. Sy het dikwels voorkom dat hy met sy denke in eensydighede beland. Met haar raad het sy hom gehelp om belangrike besluite te neem (p. 44). In die 36 jaar wat sy by die Barths in hulle huis gewoon het, het sy hom op feitlik al sy reise vergesel (p. 45).

Barth het intussen tot 'n baie groot mate van haar afhanklik geword wat sy lesings en publikasies betref. Sy was trouens die een wat hom voortdurend op die hoogte gebring het met die nuutste publikasies. Verder het sy hom gehelp om die relevante gegewens uit die beskikbare lektuur vir sy lesings en publikasies te bekom, hom gehelp met die voorbereiding daarvan en daarna ook nog sy lesings self bygewoon. Sy het 'n groot bydrae gelewer in die uitwerking en afronding van sy publikasies en het 'n omvangryke deel van sy persoonlike en amptelike korrespondensie oorgeneem. Teenoor Eduard Thurneysen en Helmut Gollwitzer het Barth openlik erken dat "zonder haar toewijding en inzet zou immers het hele middelste gedeelte van mijn leven en werken ondenkbaar zijn geweest" (p. 43,70). Haar aandeel in die ontstaan van die *Kirchliche Dogmatik* word deur Barth self bestempel as "zo 'n onnoemelijk groot aandeel" (p. 58). Hy sê dat hy hom die toekoms sonder haar nie kan voorstel nie (p. 58).

In een opsig was Charlotte nie Barth se gelyke nie: "ze had geen financiële onafhankelijkheid" (p. 45). Sy moes maar tevrede wees met die noodsaaklikste kos en klere en 100 mark sakgeld per maand.

Soos Barth was Charlotte ook fanaties teen Hitler gekant en sy het selfs met die kommuniste saamgewerk in 'n poging om hom tot 'n val te bring (p. 54-57).

Sy het ook 'n besondere belangstelling in die sogenaamde vrouebeweging getoon en die gelykberegting van die vrou met die man bepleit. Die voordragte wat sy in dié verband gelewer het, is later in boekvorm onder die titel *Die wirkliche Frau* gepubliseer. Haar geskifte toon duidelike ooreenkomste met wat Barth in *Kirchliche Dogmatik* geskryf het (p. 63) – of is dit dalk Barth se geskifte wat 'n ooreenstemming met haar siening toon?

In 1962 het Charlotte se verstandelike vermoëns probleme begin gee. Haar denkvermoë het so vinnig afgeneem dat sy aan die begin van 1966 in 'n inrigting in Basel opgeneem moes word waar die spel met poppe haar grootste plesier was (p. 69-71). Barth het haar daar gereeld besoek en gesê dat dié besoeke aan "mijn lieve Lollo von Kirschbaum" op daardie stadium van die belangrike positiewe aspekte van sy persoonlike lewe was (p. 70).

Wat was die oorsaak van Charlotte se geestelike ineenstorting? Was dit die groot geestelike inspanning sedert 1929? Of was dit die spanning in die huis van die Barths vanweë haar teenwoordigheid daar en hulle twee se verhouding? Miskien was dit 'n kombinasie van hierdie en ander faktore (p. 69,70). Wat egter besonder opvallend is, is dat Barth opgehou het om te publiseer toe Charlotte nie meer in staat was om hom daarmee te help nie (p. 8,69).

Charlotte von Kirschbaum moes bykans 10 jaar lank in die inrigting vir geestesversteurdes versorg word. Barth is in Desember 1968 in die ouderdom van 82 jaar en Charlotte in Julie 1975 in die ouderdom van 76 jaar oorlede. Op versoek van Barth is Charlotte in dieselfde graf as hy en sy vrou begrawe (p. 71).

By die lees van Charlotte von Kirschbaum se geskiedenis ontstaan die vraag of haar verhouding met Barth ook 'n owerspelige verhouding was. In die boek word dit nie bevestig nie maar ook nie ontken nie. Soms kry 'n mens die gevoel dat so 'n verhouding wel geïnsinueer word. En die feit dat dit nêrens ontken word nie terwyl daar soveel van hulle familie en vriende was wat baie ontsteld was oor die verhouding en dit ook openlik te kenne gegee het, skep tog die indruk dat daar 'n intieme verhouding tussen hulle was. Daarby kom nog Charlotte se uitgesproke standpunt dat 'n ongetroude man of vrou soms 'n baie nouer kontak met 'n getroude persoon kan hê as daardie persoon se huweliksmaat (p. 65). (Vgl. hierteenoor die vermoede dat Schleiermacher 'n ontugtige verhouding met Henriette Herz gehad het en die uitdruklike ontkenning daarvan. H.W. de Knijff. 1987. *Venus aan de leiband*. Kampen: Kok. p. 227, 228.)

In die tweede deel van die boek word drie van Charlotte von Kirschbaum se geskifte weergegee.

Die eerste (p. 77-80) is die program van die nasionale komitee wat hom vir 'n 'Vrye Duitsland' beywer het en in 1945 deur haar opgestel is. Daaruit is dit dui-

delik dat sy fanaties teen Hitler en die Nasionaal-sosialisme gekant was en dat sy haar beywer het om Duitsland van Hitler te bevry.

Die tweede geskrif (p. 81-92) is haar gepubliseerde toespraak van Julie 1945 waarin sy die redes gee waarom die Protestantse kerke saamgewerk het met die aksie vir die bevryding van Duitsland van die heerskappy van Hitler. Daarin openbaar sy haar uiterste misnoë daarmee dat 'n groot deel van die kerk in Duitsland Hitler se optrede gesteun het. So het hulle die kerk diensbaar gemaak aan die goddelose owerheid en nie aan Jesus Christus nie. Volgens haar het die kerk nie sy roeping vervul om sy lig ook op politieke terrein te laat skyn nie. Sy verdedig haar samewerking met die kommuniste en roep haar volk (die Duitsers) op tot boetedoening.

Die derde geskrif van Charlotte von Kirschbaum in die boek het die titel "Die diens van die vrou by die verkondiging van die Woord" (p. 93-124). Daarin pleit sy op grond van haar eie eksegeese van bepaalde gedeeltes van die briewe van Paulus dat vrouens ook as bedienaars van die Woord toegelaat moet word (p. 119, 121). Volgens haar is dit nie Paulus wat die vrouens 'n onreg aangedoen het nie, maar die persone wat die Skrif, en in die besonder die betrokke gedeeltes van die briewe van Paulus, uitgelê het (p. 111,112). Hoewel man en vrou fisies en psigies van mekaar verskil, is hulle volgens haar ten volle mekaar se gelykes (p. 110).

Dit is bekend dat dit veral hierdie laaste gedagte is wat in die sewentigerjare baie sterk beklemtoon is deur die voorstanders van die Feministiese Teologie. Dit beteken dat Charlotte von Kirschbaum haar tyd redelik ver vooruit was omdat sy dié siening reeds 20 jaar voor die aanhangers van die Feministiese Teologie bepleit het.

Veral uit hierdie derde geskrif is dit duidelik dat Charlotte von Kirschbaum die teologie deeglik geken het en 'n skerpsinnige denker was, ondanks die feit dat haar eksegeese in verskeie opsigte nie aanvaarbaar is nie.

Vir almal wat belangstel in die teologie en geskiedenis van Karl Barth en in die Feministiese Teologie sal dit die moeite werd wees om die boek te lees.