

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 44 (1988)
Heft: 3

Buchbesprechung: Rezensionen

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: 08.02.2025

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

Rezessionen

Martin Petzoldt (Hg.), *Bach als Ausleger der Bibel*. Theologische und musikwissenschaftliche Studien zum Werk Johann Sebastian Bachs. Im Auftrag des Kirchlichen Komitees J. S. Bach 1985. Mit einem Geleitwort von Johannes Hempel, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 280 S.

Die seltene Verbindung von theologischen mit musikwissenschaftlichen Studien macht diesen Studienband aus dem Ursprungsland des Thomaskantors zu einem weniger quantitativ als qualitativ gewichtigen Beitrag im Reigen der Jubiläumsschriften über J. S. Bach. Die 280 Seiten Einzelstudien meist ost- und westdeutscher Bach-Forscher aus dem mehr kirchlichen Bereich bieten im Ergebnis nicht unbedingt umwerfend neue und materiell besonders ergiebige Ergebnisse. Aber der Ansatz dieser Forschungen: «Bach als Ausleger der Bibel», nach langer Abwendung von den Methoden Spittas und A. Schweitzers wieder ernst zu nehmen, ist nicht nur altlutherischer, nicht zuletzt Leipziger Tradition verpflichtet und macht ein Geleitwort des sächsischen Landesbischofs sinnvoll, sondern zeigt auch, dass sich solches Detailstudium lohnt. Neben Beiträgen der Altmeister W. Blankenburg (zu J. Chr. Gottscheds Homiletik, 97 ff.), H. Bornefelds «Erfahrungen mit Bach» (259 ff.) und W. Zellers postum bearbeitetem Beitrag über «Tradition und Exegese» (151 ff.) stehen die originellen Versuche einer neuen Generation: Des Herausgebers M. Petzoldt Vorstellung von zwei Leipziger Beichtvätern Bachs (109 ff.), E. Axmachers (Bachs Kantatentexte in auslegungsgeschichtlicher Sicht, 15 ff.), R. A. Leavers (Bachs Motetten und das Reformationsfest, 33 ff.), Chr. Wetzels (Psalmen in den Kantaten der Leipziger Periode ..., 131 ff.), J. Herchets und J. Milbradts (Bach als Mystiker, 207 ff.) eingängliche Analysen ergeben vielfältige, neue Mosaiksteinchen für ein musiktheologisches Bach-Bild ab, das auch für die Aufführungspraxis Konsequenzen zeitigen sollte.

Es liegt in der Natur solcher Sammelbände, dass manche der hochtrabenden Titel (z. B. «Freiheit in Bachs Musik» von W. Bernstein, 223 ff.) im folgenden Text nicht erfüllt werden, weil sie eben nur «einige Beobachtungen in einem Werke Bachs» (so der Untertitel einer Studie von M. Chr. Winkler, 177 ff.) enthalten. Dennoch ist der hier beschrittene Weg, Bach als Ausleger der Bibel wieder ernst zu nehmen, gegenüber allzu einseitig archaisierenden oder modernisierenden Versuchen, Bach zu aktualisieren und der Zukunft zu erhalten, vorzuziehen.

Karl Hammer, Basel

Gerhard Besier und Gerhard Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen*. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, 151 S.

In einem ersten Teil dieser bedeutsamen Schrift wird der Weg nachgezeichnet, auf dem es zur Stuttgarter Erklärung kam. Es werden die Schwierigkeiten geschildert, die dabei zu überwinden waren. Voraus ging die Kirchenkonferenz in Treysa, zu der Landesbischof Wurm eingeladen hatte, um erste Kontakte zwischen den getrennten Gruppen und Kirchen zu knüpfen. Die Tendenzen gingen weit auseinander: geteilter Meinung war man schon hinsichtlich der Frage, ob belastete Kirchenführer wie Bischof Mahrahrens von Hannover und der Leiter des Kirchlichen Aussenamts, Bischof Heckel, tragbar seien; Leute wie Bischof Meiser von Bayern hätten am liebsten eine lutherische Kirche für Deutschland proklamiert; der Kreis um Martin Niemöller wollte die Kirche auf der Linie des «radikalen» Flügels der Bekennenden Kirche neu errichten. Dass es trotz allem zu einer Einigung kam, wurde von vielen wie ein Wunder empfunden. Andere, wie z. B. Karl Barth, setzten alsbald ein Fragezeichen hinter deren Echtheit. Immerhin: Die Stuttgarter Erklärung vom 18./19. Okt. ist zu einem «historischen»

Faktum geworden. Als solches wurde es auch von den Vertretern der Ökumene anerkannt. Der Generalsekretär der Genfer Ökumene, Willem Visser t' Hooft, sprach im Rückblick von einem «Wunder der Versöhnung»: «Selbst das Wort Schulderklärung ist eigentlich nicht richtig. Wir hätten reden sollen von dem deutschen Beitrag in dem Gespräch über die Versöhnung der Kirchen...»

Im zweiten Teil wird die Stuttgarter Erklärung im Wortlaut abgedruckt. Hier die entscheidenden Sätze: «... Was wir unsern Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir die langen Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregime einen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt, nicht brennender geliebt haben. Nun soll in unsern Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden...» (62). Unter der Erklärung stehen als Sprecher je ihrer Kirche: Wurm, Asmussen, Held, Meiser, Lilje, Hahn, Niesel, Dibelius, Heinemann, Smend, Niemöller.

Der dritte Teil enthält eine theologische Besinnung. Hier wird erstens die theologische Kraft und Echtheit, die geistliche Substanz der Erklärung herausgearbeitet – gegen eine allzu schnellfertige nachträgliche Kritik. «Schuldbekennnisse wollen keine Heldentaten sein... Und ebensowenig sind sie eine erste Besserungstat reumütiger Verbrecher, die damit ihren Gesinnungswandel bezeugen... Wilhelm Niesel sagt denn auch im Rückblick ganz offen, er sei im Gedanken an seine achtmalige Haft zunächst gar nicht bereit gewesen, Schuld zu bekennen: Dass er die Schulderklärung gleichwohl wie die andern Ratsmitglieder unterzeichnete, ja dass er zuvor wie Hans Asmussen und Martin Niemöller persönlich Schuld bekannte, hat offensichtlich einen andern, einen theologischen Grund. Sie alle sprachen die Schuld der Kirche aus: sie stellten sich mit der Kirche, zu der sie gehörten und die sie nun zu leiten hatten, unter Gottes richtendes und rettendes Urteil...» (64). An zweiter Stelle wird die Kritik gewürdigt, die sich alsbald gegen die Erklärung richtete. Es wird zugegeben, dass dem Bekenntnis eine letzte «Eindeutigkeit» und «Deutlichkeit» fehlt: «In Stuttgart hätte die Kirche in Beispielen beim Namen nennen können, wo im Rückblick auf die vergangenen zwölf Jahre die Frage nach ihrer Schuld besonders brennend wurde. Sie hätte wohl bekennen müssen, dass sie ihre Gemeindeglieder bei dem Zwang zum Eid auf den Führer im Stich gelassen, dass sie in ihrer Ganzheit kein Wort zur Judenverfolgung und zur sog. Euthanasie fand...» (93f.).

Im «Anhang» werden verschiedene Voten neu zugänglich gemacht, die in Stuttgart gesprochen wurden: W. Visser t' Hooft sprach für die Delegation des Weltkirchenrats; Prälat D. Hartenstein und Bischof Wurm für die gastgebende Württembergische Kirche; Bischof Dibelius von Berlin für die Ostdeutschen Kirchen, in deren Gebieten die Not katastrophale Ausmasse annahm; Martin Niemöller vertrat die «radikale» Richtung innerhalb der Bekennenden Kirche. Er fand, eben erst aus dem Konzentrationslager befreit, das Wort, das am tiefsten traf: «Wenn etwas Neues werden soll, dann gelebt und verkündigt von einer Christenheit, die um ihre Sünde weiss... Ich möchte meinen, unsere Schuld als Christen ist viel grösser als die Schuld der Nazis, des deutschen Volks und der Militaristen. Wir Christen haben ja um den rechten Weg gewusst. Die andern haben sich ihre eigenen Wege ausgedacht...» (147f.).

Die vorliegende Schrift enthält eine Aussage, die auch für unsere Situation angesichts einer global ausgeweiteten Not und Schuld Gültigkeit hat. Auch hier wird gelten: «Wenn etwas Neues werden soll, dann gelebt und verkündigt von einer Christenheit, die um ihre Sünde weiss.»

Eduard Buess, Flüh

Gutram Spindler/Richard Haug, *Etwas Ganzes vom Evangelium*. Friedrich Christoph Oetingers Heilige Philosophie. Ein Brevier, Metzingen 1982. 484 S.

Die vorliegende Auswahl aus dem Gesamtwerk Oetingers kommt einem doppelten Bedürfnis unserer Zeit entgegen: Einmal dem Verlangen nach einer Gesamtschau der Wirklichkeit. Oetinger hat, bevor dann Philosophie und Theologie auseinandergingen, noch einmal beide vereinigt. Wie er das tat, lässt sich heute nicht wiederholen. Er hat die biblische Offenbarung selber als die «wahre Philosophie» verstanden und die biblischen Zeugnisse auf ihre verborgene systematisierbare Einheit hin hinterfragt. Er hat dabei mit Vorliebe die Symbolsprache Hesekiels, Daniels, der Johannesapokalypse und anderer Schriften zu entschlüsseln versucht. Gerade das Bildhafte biblischer Sprache war ihm das Zeichen ihrer Wahrheit, während er der abstrakten Begrifflichkeit der Fachphilosophen misstraute. Der wörtliche Sinn der biblischen Zeugnisse, ihre historische Bedingtheit, ihre Inkohärenz und «Widersprüchlichkeit» wird dabei überspielt. Bedeutsam aber bleibt die Intention als solche: Der Versuch, in der bunten Fülle der biblischen Aussagen die Wahrheit zu entdecken, die die Wirklichkeit insgesamt, Gott und Welt, Geist und Natur, die materiellen und die spirituellen Zusammenhänge erhellt.

Das zweite, worin Oetinger für uns heute wichtig ist und immer wichtiger wird, ist die Integration der Natur in das Heilshandeln Gottes. Er nimmt die Aspekte des biblischen Zeugnisses, die Gott als Schöpfer ehren, voll ernst. Um ihnen gerecht zu werden, beschäftigt er sich mit den Naturwissenschaften und den naturphilosophischen Schriften seiner Zeit. Newton wird ihm unter diesem Gesichtspunkt wichtig. In einem andern Sinn Böhme und die Kabbalisten. «Das Buch der Natur» spricht zu ihm und bestätigt das Bibelbuch. So steuert er der zu seiner Zeit anhebenden Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften, von biblisch fundierter Theologie und aus sich selber und ihrer quantifizierenden Methode sich begründenden Naturwissenschaft entgegen. Er wird zum Vorkämpfer der Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen, die die verhängnisvolle Diastase heute zu überwinden suchen – unter Voraussetzungen freilich, die Oetinger nicht einmal ahnen konnte.

Das vorliegende Buch trägt der Tatsache Rechnung, dass Oetingers Schriften schwer zugänglich und schwer lesbar sind. Es trifft darum eine Auswahl besonders eingänglicher, zugleich charakteristischer Aussagen und Aussagenzusammenhänge, die je für sich meditiert werden können. Die Auswahl ist, dem systematischen Denken Oetingers entsprechend, systematisch geordnet. Das Schwergewicht liegt dabei auf dem dritten Teil: «Die (Idee des Lebens) als (Seele) der Heiligen Philosophie». Das entspricht der Tatsache, dass Oetinger sein Hauptwerk überschrieben hat: *Theologia ex Idea Vitae deducta*.

Wir wünschen dem vorliegenden «Brevier» Leser, die in der fremdartigen Sprache Erkenntnisse entdecken, die uns helfen, die Diastase zu überwinden, an der unser Denken krankt.

Eduard Buess, Flüh

Eduard Lohse, *Kleine evangelische Pastoraethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. 186 S., DM 24.80

In kurzen Betrachtungen nimmt der Verfasser Stellung zu den Stationen im Leben des Pfarrers (Studium, Vikariat, Ordination, Älterwerden, Ruhestand...) und zu den Arbeitsbereichen und Problemfeldern seines Amtes (Gottesdienst, Predigt, Unterricht, Amtshandlungen, Politik...). Mit viel Verständnis für die sich stellenden Schwierigkeiten beantwortet der Verfasser die Fragen väterlich, gibt Anweisungen und Ratschläge und macht den Kolleginnen und Kollegen Mut. Denn er hat die feste Zuversicht, dass Gott in Gegenwart und Zukunft seine Kirche

erhalten und seine Diener auf dem rechten Weg leiten wird. Inhaltlich sind seine Ausführungen bestimmt durch die in Jahrhunderten bewährte pastoraltheologische Tradition, durch seine Lebenserfahrung in einem leitenden Amt der Kirche und wohl auch durch seine Altersweisheit.

Reizvoll wäre ein Vergleich mit der 1982 erschienenen, so ganz andern Pastoraltheologie: «Der Pfarrer ist anders» von M. Josuttis, der die Probleme subtil, mit hohem wissenschaftlichen Anspruch, theologisch, historisch, psychoanalytisch, soziologisch, kulturanthropologisch analysiert – und E. Lohse, der sie nach der Weise der Väter angeht und über sie aus der Sicht eines nicht problematisierten Glaubens nachdenkt. Der eine, dessen Gedankengang kompliziert, dialektisch, anspruchsvoll und für durchschnittliche Studierende schwer verständlich ist – der andere, der schlicht, durchsichtig, für jedermann zugänglich und oft vereinfachend schreibt. – Der eine, der darauf aus ist, bei jedem Problem die damit verbundenen Aporien aufzudecken – der andere, der die Zuversicht hat, dass jedes Problem vom Glauben her zu lösen ist.

Am besten wäre es, beide Bücher nebeneinander zu lesen.

Walter Neidhart, Basel

Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Müller u. a., Bände 13, 14, und 15, Berlin, W. de Gruyter, 1984–1986. 804, 804 und 808 S.

In meiner Besprechung der Bände 10–12 der TRE (ThZ 42, 1986, 174) habe ich meiner Besorgnis darüber Ausdruck gegeben, dass die TRE, wenn im bisherigen Stil weitergefahren werde, am Ende 50 Bände umfassen könnte. Der Redaktor, Herr Dr. Chr. Uhlig, hat darauf reagiert und klargestellt, dass die abgeschlossene TRE einen Gesamtumfang von nur 35 Bänden haben werde. Diese erfreuliche Nachricht gebe ich hiermit gerne den Lesern der ThZ bekannt.*

Die drei hier zu besprechenden Bände, auch sie im Rhythmus von 1 Band pro Jahr, also in zügigem Tempo, erschienen, reichen vom Stichwort «Gesellschaft» bis zu «Ibsen». Grosse Artikel (mehr als 20 Seiten, meistens von mehreren Autoren geschrieben) sind die folgenden: «Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum» (79 S., davon 40 S. schon in Bd. 12); Gesetz (86 S.; dazu Gesetz u. Evangelium 21 S.); Gewissen (49 S.), Glaube (90 S.; dazu Glaube u. Denken 19 S.); Glaubensbekenntnisse (22 S.); Gnade (52 S.); Gnosis u. Gnostizismus (31 S.); Gott (107 S.; dazu Gottesbeweise 76 S.); Gottesdienst (97 S.); Griechische Religion (28 S.); Heil u. Erlösung (32 S.); Heilige (31 S.); Häresie (35 S.), Hagiographie (20 S.); Hegel/Hegelianismus (30 S.); Hermeneutik (48 S.); Herrschaft Gottes/Reich Gottes (72 S.); Homiletik (39 S.); Hus/Hussiten (25 S.); Herder (25 S.).

In den vorliegenden Bänden besonders gut vertreten ist diesmal die atl. Wissenschaft: Gesenius, Gressmann, Gunkel, Habakuk, Haggai, Haggada/Halacha, Hazor, Hebron, Hebräisch, Heiligkeitsgesetz, Henoch, Herodes, Hethitische Religion, Hillel, Hiob/Hiobbuch, S. R. Hirsch, Hiskia, Hoheslied, Hosea/Hoseabuch. Auch die den Ländern und Universitätsstädten gewidmeten Artikel – eine Spezialität der TRE, die sehr lobenswert ist – sind zahlreich: Giessen, Göttingen, Graz, Greifswald, Griechenland (mit Karte), Grönland (mit Karte), Groningen, Halle, Hamburg, Hannover, Harvard, Heidelberg, Helmstedt, Hessen (mit Karte). In der Reihe der kirchengeschichtlichen Persönlichkeiten fällt vor allem die lange Liste der «Gregore» in die Augen: Gregor I., VI., IX., XIII., Gregor von Nazianz, von Nyssa, von Rimini, von Tours, Gregor der Wundertäter, G. Palamas, G. Sinaites. Schönes Bildmaterial ist den Artikeln Glasmalerei, Gotik, Graphik, Grünwald, Holzschnitte u. Kupferstiche beigegeben.

Wenn ich vielleicht doch ein Wort der Kritik wagen darf, so würde ich sagen (ich habe auch schon früher darauf hingewiesen), dass mir der französischsprachige Raum schwach vertreten scheint. Einerseits kommt das in der Auswahl der Themen und in der Gründlichkeit zum Ausdruck, mit der sie behandelt werden. Wenn z. B. die Hugenotten auf ganzen 11 Seiten abgehandelt werden, während daneben Hus und den Hussiten 25 Seiten gewidmet sind, so ist das in meinen Augen einfach ein Missverhältnis. Andererseits dürften in der TRE mehr französischsprachige Autoren zu Worte kommen. Aus dem Englischen wurden 39 Beiträge übersetzt, aus dem Französischen nur 7. Wenn die TRE ihrer ökumenischen Zielsetzung (im geographischen und konfessionellen Sinn verstanden) gerecht werden will, sollte in dieser Hinsicht die Planung etwas korrigiert werden.

Bei den grossen, von einem Kollektiv bearbeiteten Artikeln scheinen mir diesmal, was Einheitlichkeit und Vollständigkeit betrifft, besonders die folgenden gut gelungen: Gesetz (K. Koch/J. Amir/G. Klein/H. Merkel/R. Mau/F. W. Graf); Gesetz u. Evangelium (H.-M. Barth/ Y. Ishida); Gnade (H. Reventlov/R. Goldenberg/E. Ruckstuhl/W. D. Hauschild/K. Otto); Häresie (H.-D. Betz/A. Schindler/W. Huber).

Zum Schluss sei einmal den Registerbearbeitern namentlich gedankt: Was Dr. Klaus Breuer, Priv.-Doz. Dr. Michael Wolter (verantwortlich für das Namen/Orte/Sachen-Register) und Frau Hannelore Hollstein (verantwortlich für das Bibelstellen-Register) in der Stille treu leisten, ist vortrefflich.

Willy Rordorf, Neuchâtel

William Klassen, *Love of Enemies. The Way to Peace, Overtures to Biblical Theology* 15, Philadelphia (Penns.)/USA 1984. XIV u. 145 S.

In Band 15 der inzwischen in der englischsprachigen Welt schon weit bekannt gewordenen Reihe greift der (deutsch-)kanadische Mennonit und Neutestamentler W. Klassen (jetzt an Toronto University) ein Thema auf, das (angesichts der heutigen Friedensbewegungen) durchaus aktuellen, aber nicht nur ephemeren Charakter besitzt.

Der Verfasser weist darauf hin, dass er «seit 1961 alles Einschlägige» zur Frage der Feindesliebe gelesen habe. Die Studie zeigt denn auch eine grosse, ja souveräne Belesenheit. Letztlich entstanden ist sie angesichts der Tatsache, dass es «eine christliche Nation» war, die die erste Atombombe warf (3).

Wie sorgfältige Literaturverzeichnisse zu den einzelnen Kapiteln zeigen, ist seit rund 80 (!) Jahren keine deutschsprachige Monographie mehr zum Thema «Feindesliebe» entstanden. Was läge daher näher, als dass Klassen als Mitglied einer der «historischen Friedenskirchen» und als Neutestamentler diese Frage einmal aufgreift und sie gründlich historisch und exegetisch beantwortet!?

Das Buch ist klar und übersichtlich gegliedert. Im 1. Kap.: «Peace and Victory Over the Enemy in Greek Thought» (12–26) wird das einschlägige griechische Material von Homer über Plato (Sokrates) bis hin zu Musonius ausgebreitet.

In Kap. 2: «Love your Enemy and Peace in the Hebrew Bible» (27–42) findet sich durchweg Bekanntes, u. a. auch ein Vergleich der alttestamentlichen Weisheitsliteratur mit alten ägyptischen und babylonischen Parallelen (34 f.).

Das 3. Kap.: «Judaism and the Quest for Peace» (43–71) behandelt u. a. Josephus und Philo und erwähnt die Tatsache, dass es im anglophonen Sprachbereich nur ein einziges Buch über «Feindesliebe» gibt (von John Piper).

Den eigentlichen Kern der ganzen Darstellung bildet das 4. Kap.: «Jesus as Prince of Peace» (72–109). Hier arbeitet K. detailliert heraus, dass wir von Markus über Matthäus zu

Lukas hin unter den Synoptikern ein immer stärkeres Interesse am Gedanken der Feindesliebe beobachten können. Die (mt.) Bergpredigt und vor allem Mt 5, 9 werden ausführlich gewürdigt (74 ff.).

Das 5. Kap.: «Paul and the good News of Peace» (110–132) geht von der Beobachtung aus: «From the standpoint of the number of references to peace alone, it is clear that Paul deserves major consideration» (110).

Klassen weist auf sachliche Parallelen zwischen der (synoptischen) Jesus-Tradition und der paulinischen Theologie hin (114 f.), auch auf weisheitliche Traditionen bei Paulus (118). Das deuteropaulinische Material wird in dieses Kapitel mit einbezogen (vor allem Eph 2, 14–18). Während viele dieser Gesichtspunkte aus der einschlägigen Darstellung von E. Brandenburger (Frieden im Neuen Testament ..., Gütersloh 1973) schon länger bekannt sind, bringt K. etwa zum «Frieden im vierten Evangelium» (103 ff.) durchaus neue und eigene Gedanken (auffälligerweise gibt es bis heute keine Monographie oder einen grösseren Aufsatz zu dieser Frage!). Beachtenswert scheint mir in diesem Zusammenhang die Warnung des Autors angesichts gegenwärtiger Ängste im Zusammenhang mit dem Wettrüsten: «For Christians to become a part of this hysteria is to fail in their faith in Christ and is to deny him as «Prince of Peace»» (105).

Eine kurze «Conclusion: To Walk the Paths of Peace» (133–138) fasst die auf jeder Seite zum Mit- und Nachdenken stimulierende, ja oft provozierende Studie zusammen. Sie hat ihren Wert und ihre Bedeutung nicht nur in der Aufarbeitung des umfangreichen historischen und exegetischen Materials, sondern in jenen Fragen, die sie im Blick auf unsere gegenwärtige Welt formuliert. Zu jedem Kapitel wird in den jeweiligen Fussnoten alle wichtige (vor allem angelsächsische) Literatur vorgestellt. Am Ende des Bandes finden sich «Suggestions for Further Reading» (139–141), in denen der europäische Leser viele ihm bis dato unbekannte Werke zum Thema «Frieden» finden kann. W. Klassen gebührt für dieses ebenso gründliche wie anregende und zum Nachdenken anspornende Buch unser uneingeschränkter Dank.

Gotthold Müller, Würzburg

Jemin Ri, *Wonhyo und das Christentum. Ilshim als personale Kategorie*, Würzburger Studien zur Fundamentalthologie, Bd. 2, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Bern/New York 1987.

Vor 12 Jahren hat Ock Hee Pyun, heute an der Ewha University in Seoul, an unserer Fakultät mit einer Arbeit über: «The Understanding of Faith in Wonhyo and Karl Jaspers and its Significance for the Christian Faith in Korea» doktriert. Ein Teil daraus: «Man in Wonhyo and Karl Jaspers» ist erschienen im Journal of Korean Research Institute, Vol. 29 Ewha Womans University, Seoul, Korea, 1977. Inzwischen habe ich vor allem an Hand der in dieser Dissertation enthaltenen umfangreichen Übersetzungen von Texten aus Wonhyos Werken einen Beitrag zu der von der buddhistischen Dongguk Universität zu ihrem 75jährigen Bestehen herausgegebenen Festschrift: «My Encounter with Wonhyo» verfasst.

Ich erwähne dies aus zwei Gründen: Einmal weil sowohl der Verfasser der hier anzuzeigenden Würzburger-Dissertation als auch sein Doktor-Vater der irrtümlichen Meinung sind, dass Wonhyo im Westen noch völlig unbekannt und bis anhin noch nicht behandelt worden sei, und zum andern, weil die beiden Dissertationen so beschaffen sind, dass sie sich gegenseitig in ihrer Eigenart pointieren, und zwar in allen drei Hauptpunkten, unter denen sie in der nämlichen Reihenfolge das Leben und Werk Wonhyos ins Auge fassen. Diese gemeinsamen wesentlichen Gesichtspunkte ihrer Darstellung sind: Erstens, die Wonkyo zuteil gewordene Erleuchtungserfahrung, zweitens, die sich ihm daraus ergebende Auffassung der Wahrheit

seiner Wirklichkeitserkenntnis, und drittens, die Beurteilung ihrer Bedeutung für ein normatives Verständnis des christlichen Glaubens und seines Verhältnisses zum Buddhismus. In den beiden ersten Punkten stimmen die beiden koreanischen Interpreten Wonhyos im wesentlichen miteinander überein – wenn auch im zweiten unter Verwendung einer verschiedenen Terminologie – im dritten dagegen trennen sich ihre Wege, indem die Methodistin Ock Hee Pyun unter Berufung auf Jaspers und das von ihr von mir übernommene Glaubensverständnis sich von Wonhyos distanziert, während Jemin Ri in der Weise von Karl Rahners «anonymen Christen» in Wonhyos «Ilshim» die Grundlage für einen echten Dialog zwischen Buddhismus und Christentum glaubt sehen zu können.

Ausgangspunkt beider Stellungnahmen bzw. Darstellungen, auf die sich jene berufen, bildet die Erleuchtung, die Wonhyo auf dem Wege nach China zu einem Meister der Avatamsaka-Weisheit erfahren hat. Vom Regen überrascht verbrachte er eine Nacht in einer Grotte, in der er aus dem Schlaf erwachend mit Wasser seinen Durst löschte. Am Morgen gewährte er, dass er in einer Grabkammer aus einem Totenschädel getrunken hatte, worüber ihn zum Erbrechen schauderte. Was er jetzt verabscheute, hatte ihn in der Dunkelheit, in der er die Gegenstände nicht unterscheiden konnte, erquickt. Erlösung vom Durst war ihm durch Nichtunterscheiden zuteil geworden. Was ihm nunmehr Leiden verursachte, erwuchs aus dem Festhalten an der Gegenständlichkeit des Bewusstseins. So hatte er am eigenen Leibe die Wahrheit von Buddhas Lehre vom Ursprung und vom Freiwerden vom Übel erfahren, die in der Sprache der Avatamsaka-Sutra lautet: Es gibt nur die Eine Welt der Erleuchtung, und alles andere ist bloße Einbildung.

Mit dem Gewinn dieser Einsicht erübrigte sich für Wonhyo eine Fortsetzung seiner Reise, und er konnte umkehren, um fortan sein Denken und Leben der Ausgestaltung des Gehaltes seiner Erleuchtung zu widmen. Daraus erwuchs nicht nur seine oft seltsam anmutende weltliche Lebensführung, sondern auch ein riesiges Werk von Kommentierungen der Überlieferung, das ihn zu einem der grössten buddhistischen Denker Koreas machte.

Die Philosophie Wonhyos bildet den Hauptteil von Remin Ri's Buch und stellt wie bei Ock Hee Pyun den zweiten Gesichtspunkt dar. Das Problem, um das es hier geht, ist schon im Erleuchtungserlebnis akut, indem sich dort die Frage stellt, wo und wann die Erleuchtung eigentlich stattfand: in der Nacht, in der Wonhyo erquickt wurde, weil er sich nicht bewusst war, dass er aus einem Totenschädel trank, oder erst am Morgen, als er sich dessen bewusst wurde – also ob mit oder ohne gegenständlich unterscheidendes Bewusstsein. Jemin Ri erörtert diese Frage in der Unterscheidung und Relation von Absolutheit und Phänomenalität, wobei ihm beide Aspekte, die sich gegenseitig durchdringen, in der Absolutheit ihrer Relation gelöst erscheinen, während Ock Hee Pyun unter Berufung auf Jaspers' Unterscheidung des Umgreifenden und der Transzendenz für Existenz dafür hält, dass vom ersteren nur geschwiegen werden kann, Sprache der Transzendenz jedoch nur in der Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewusstseins möglich ist, was im Unterschied von Identität des Seins Sache des sich entscheidenden Willens ist, d.h., dass zur Erleuchtung nicht nur das Dunkel der Nacht, sondern auch das taghelle Bewusstsein gehört.

Ohne Zweifel entspricht Jemin Ri's Absolutheit der Relation von Absolutem und Phänomenalen dem, was Wonhyo unter Ilshim als Buddhanatur in allen Dingen versteht, während Ock Hee Pyuns Festhalten an der Subjekt-Objekt-Spaltung des Bewusstseins eine Kritik an Wonhyos universaler Identität darstellt. Eine Übereinstimmung beider Positionen – derjenigen, die Jemin Ri mit Wonhyos Ilshim als dem Herz-Buddha (japanisch Kokoro) in allen Dingen teilt, und derjenigen, die Ock Hee Pyun mit Jaspers' Umgreifenden vertritt – besteht nur insofern, als auch Jemin Ri von Gott als einem undarstellbaren, unausdrückbaren Geheimnis reden will.

Davon wäre nun noch unter dem eingangs erwähnten dritten Gesichtspunkt dieser beiden Wonhyo-Interpretationen ein Wort zu sagen. Für seine Auffassung des Ilshim als «personaler Kategorie» in der Form einer Absolutheit der Relation beruft sich Jemin Ri auf die Relationen der drei Personen der Trinität und der göttlichen und menschlichen Natur in der Christologie. Insofern der trinitarische Gott und der Gottmensch-Christus Relationen des Absoluten und Phänomenalen darstellen, sieht er in ihnen Entsprechungen zu der absoluten Relationalität des Ilshim, «als ob Gott nun Ilshim wäre, oder Buddha nun Christus sei» (341).

Im Blick auf seine Konfessionszugehörigkeit ist es begreiflich, dass Jemin Ri nachdrücklich vor der «Gefahr» einer solchen Konsequenz warnt. Aber wahrscheinlich hätte ihm dies von Wonhyo den Vorwurf eingetragen, den dieser s.Z. dem Mahayana gegenüber erhoben hat, dass er auf halbem Wege stecken geblieben sei.

Fritz Buri, Basel

Kjetil Hafstad, *Wort und Geschichte. Das Geschichtsverständnis Karl Barths*. Beiträge zur evangelischen Geschichte 98. 432 S., DM 98.–

Hafstad legt hier die gekürzte Fassung seiner (von D. Harbsmeier aus dem Norwegischen übersetzten) Dissertation (Oslo 1982) vor. Er leitet sie ein mit einem Überblick über die norwegische Barth-Forschung, die im Kirchenstreit zwischen konservativer (Lutheraner!) und liberaler Theologie eine bedeutende Rolle spielte. Als Hauptproblem der Theologie der letzten hundert Jahre sieht H. das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte, dem sein Werk gewidmet ist. Er gliedert es in vier Teile: I. Gottes Rede als das Wesen der Geschichte (Gottes Ja und Gottes Nein in Jesus Christus, in der Prädestination und in der Schöpfung; Gottes Rede in der Geschichte ausserhalb der Geschichte des Bundes). II. Die Form der Existenz Gottes und des Menschen, die Zeitauffassung Barths (Trinität, dreifache Parusie; das Nichtige und die Zeit). III. Barths Raumverständnis (Dimension des Gegenüber). IV. Die Sprache als Sprechakt fasst Barths Geschichtsverständnis zusammen. Die Arbeit ist auch als Übersetzung sehr gediegen gestaltet und weist ein Minimum an Druckfehlern auf, die Sinn und Lesbarkeit kaum stören (vgl. 203 mit dem Inhaltsverzeichnis; 428 und *passim* ist Flückiger statt Flückinger zu lesen). Was beim überwiegenden Teil der Sekundärliteratur zu Barth festzustellen ist, bestätigt sich auch hier: Es lässt sich jeweils nur ein Sektor bearbeiten; das Einzelthema ist immer nur ein Teil des Ganzen. Darum begegnet man in der Sekundärliteratur ähnlichen Fragestellungen auch unter andern Aspekten. Thematische Ausgrenzung ist bei Barth äusserst schwierig, weil die einzelnen Teile seines Werkes ineinander verzahnt sind. Wer sich an die Kirchliche Dogmatik heranwagt, muss das ganze Beziehungsnetz mit berücksichtigen, wenn er nicht in die Irre gehen will. So sind auch bei H. Christologie, Trinitätslehre, Analogie, Offenbarung, Schöpfung usw. involviert. In der Verwendung anderer Sekundärliteratur ist H. umsichtig und selektiv vorgegangen; er erhebt nicht den Anspruch, jede entlegene Bemerkung zu verwerfen, die auch nur entfernt sein Thema betrifft. Ganz offensichtlich hat er sich gern von E. Jünger belehren lassen; andere wichtige Gesprächspartner sind W. Pannenberg, E. Fusch, E. Brunner, R. Bultmann, W. Härle, W. Krötke, Ch. Gestrich, H. U. von Balthasar, D. Bonhoeffer u.a. H. paraphrasiert oft Äusserungen Barths. Ausdrücke wie Gedankengang, Denkmodell, Denkstruktur, Kategorien, Formel, Konstruktion usw. kommen sehr häufig vor; sie sind ein Zeichen, dass H. philosophisch und spekulativ argumentiert. Damit in Zusammenhang steht auch die Beobachtung, dass Barths exegetischer Hintergrund nahezu vollständig ausgeklammert wird; biblische Belegstellen sind die grosse Ausnahme. Es wäre hinsichtlich des Zeitbegriffs aber auch der Prädestination, der Schöpfung usw. hilfreich gewesen, den bei Barth doch

eminent wichtigen «Schriftbeweis» heranzuziehen. Wird die Exegese nicht sichtbar gemacht (z. B. *ad vocem* Lüge und Trägheit, 286 ff.; 288 ff.), dann entsteht der Eindruck, Barth habe seine Dogmatik ohne die Bibel erarbeitet, was nun gerade bei ihm nicht der Fall ist. Sehr weitgehend kann H. den Thesen Barths zustimmen; Vorbehalte hat er vor allem im IV. Teil anzumelden, wo er der Meinung ist, Barths Grenzen seien «Folge der Kontroversen in der dialektischen Schule und der politischen Geschichte» (422). Ob Barth aber mit H.s Formel und These «Geschichte ist Rede-Geschichte» einverstanden wäre, bleibt als Frage offen; vielleicht hätte er ähnliche Bedenken geäußert wie seinerzeit gegenüber J.-Fr. Konrad (Abbild und Ziel der Schöpfung, 1962), mit dessen «heiliger Sprachgeschichte» er sich nicht hatte befreunden können (vgl. Briefe 1961–1968, 108 ff.). Diese Vorbehalte schmälern das Gesamturteil über Hafstads Werk nicht im geringsten: auch wenn es sich nicht leicht liest, wird man fasziniert und stellt es dankbar dort ein, wo man es jederzeit rasch zur Hand hat.

Otto Bächli, Unterkulm

James Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*. The Sprunt Lectures delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, February 1982, Clarendon Press, Oxford 1983. VIII + 182 S., £ 13.00 (5.95).

Die in diesem Buch von James Barr publizierten Vorlesungen befassen sich mit dem theologischen Problem des biblischen Kanons. Angeregt, ja man muss sagen provoziert von dem Programm eines «canonical criticism», einem methodischen und theologischen Konzept, das die Bibel vom Kanonbegriff her verstehen und auf das Kanonprinzip hin auslegen will, wie es in den letzten Jahren vor allem von B. S. Childs vertreten wurde, umkreisen die fünf Hauptkapitel des Buches und die leidenschaftlich geführte direkte Auseinandersetzung im Anhang («Further thoughts on canonical criticism») das lange Zeit recht vernachlässigte Problem. In Kap. I («Before scripture and after scripture») geht B. der Frage nach, ob die islamische Definition der drei grossen Religionsgemeinschaften als *'ahl ul-kitāb* 'People of the Book' auf das Christentum eigentlich zutrifft. «There was not always a Bible», beginnt die erste Vorlesung, und gleich danach folgt die These: «Thus the time of the Bible was a time when the Bible was not yet there» (1). Die biblischen Menschen besaßen keine Bibel im Sinne der späteren Kanondefinition. Die frühe Christenheit war an einer exklusiven Liste alttestamentlicher oder neutestamentlicher Schriften gar nicht interessiert, kannte keine absoluten Grenzen zwischen Schriften ausserhalb und innerhalb eines «Kanon» genannten Gesamtkorpus. Die Hauptstelle zur Frage, II Tim 3, 16, vielzitiert und missverstanden, beweist gerade, dass es eine von einem Kanon begrenzte und von aller anderen Literatur abgetrennte Heilige Schrift (noch) nicht gab. Das II. Kap.: «Biblical authority and biblical criticism in the conflict of church traditions» beleuchtet das protestantische Schriftprinzip nach seinen langezeit unreflektierten Voraussetzungen, vor allem der Gründung auf einem *eo ipso* gegebenen Traditionskorpus, wie es die biblischen Sammlungen sind, und kommt dann auf die Grundprobleme einer biblischen Theologie zu sprechen. «Theologies can thus be seen as attempts to organize scriptural materials in a meaningful way, given higher importance to some aspects and lower to others, taking some elements as necessarily literal and assigning a more figurative or illustrative function to others» (38). Und er fragt, ob eine Liste der kanonischen Schriften als ein solches Organisationsprinzip dienen kann. Ob das nicht wieder zu jenem «picking and choosing» führt, das man der altprotestantischen Orthodoxie in ihrem Bibelgebrauch vorwirft? (40). Kap. III: «The concept of canon and its modern adventures» verfolgt die Entstehung des Kanons biblischer Bücher und sucht die ntl. Sicht der atl. Schriften zu erheben. B. nennt die These, das NT sei der erste gute Kommentar zum AT einen Witz («joke», 70). «The business of

the New Testament is not primarily to tell what the Old really means, but to declare a new substance which for the Old was not yet there . . .” (70), und beschäftigt sich mit der Frage eines Kanons im Kanon (70ff.), nicht ohne auf die unpräzise Begriffsverwendung dabei aufmerksam zu machen. Das Problem einer präzisen Begriffsbestimmung bildet das Thema des IV. Kap.s: “Further adventures of the canon: ‘canon’ as the final shape of the text”, wo B. drei unterschiedliche Kanonbegriffe bespricht: Kanon als Bücherkatalog, Kanon als Endgestalt biblischer Schriften (“as they stand”) und Kanon als Sichtweise, die Bibel als Ganzheit zu begreifen. “Now from the point of view of canonical criticism all these three things . . . belong together” (78). Doch gerade in dieser Vermischung der Vorstellungen zu einem neuen theologischen Konzept sieht er die grosse Schwäche und Gefahr der «Kanonkritik», weil hier, ausgehend von dem postulierten und konstruierten Fundament einer in sich geschlossenen Ganzheit, ältere historisch-kritische Fragestellungen verdrängt und verurteilt werden. Kap. V: “The spiritual and intellectual basis of modern biblical research” beschäftigt sich mit den Konsequenzen für die Grundsatzfragen der Auslegung. “Biblical criticism” wird bestimmt als der dem literarischen Material gegenüber adäquate methodische Zugang, der sich in der Praxis als der beste erwiesen hat. Doch verblasst der vordergründige Streit um die Methodenfrage vor dem viel grundlegenden Problem der Basis des christlichen Glaubens überhaupt, um das es im eigentlichen Sinne geht.

Neben den Materialien zur Kanonbildung im Appendix I und den Registern findet sich in dem Buch der schon genannte Abschnitt über die eigene Position (Appendix II, 130–171), dargeboten als eine persönliche Stellungnahme gegen “canonical criticism”, vorgetragen mit spürbarer Leidenschaft, doch immer vornehm und luzide argumentierend, eine brillante Auseinandersetzung mit Childs, die ausserordentlich klärend wirkt. B.s Urteil gipfelt in dem Satz: “In spite of its sympathy for older exegesis, canonical criticism, by making the Bible into an intellectual ghetto separated from all other truth by the walls of relevance, is creating just as serious a break from older exegesis as historical criticism did” (168). Doch erkennt er darin keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt zu der älteren Biblischen Theologie. “This is the chief practical danger that the rise of canonical criticism has brought about: it has been quick to produce a strong zealous legalism of the final text, that insists: you *must must must* work from the final form of the text” (92).

Die Vorlesungen sind ein glänzendes Plädoyer für die Freiheit der biblischen Wissenschaft. In der Sorge, massive fundamentalistische Strömungen könnten die Insel überschwemmen, die sich nach langen Auseinandersetzungen die biblischen Wissenschaften erkämpft haben, wo der nötige Freiraum für neue Gedanken und für Experimente gegeben ist, und aus der Befürchtung, die «Kanonkritik» könne die Schleusen für die grosse Flut öffnen, ist dieses Buch geschrieben. Mag es im Eifer des Gefechts gelegentlich so scheinen, als würde es die Berechtigung einer Theologie des «Kanons» im Sinne der Beschreibung des dieser Literatur und deren Theologien eigenen Gesamtprofils einer Biblischen Theologie bestreiten, ist das durchaus nicht die Meinung B.s. Er legt jedoch Wert darauf, dass eine Biblische Theologie, wie immer sie aussieht, und sei es eine Theologie der kanonischen Schriften als Einheit, nur eine dienende Rolle im System der Theologie haben kann, und zwar deshalb, weil über die Frage der Wahrheit letztlich hier und heute entschieden werden muss. Dass dies *vice versa* auch für eine nur historisch mögliche atl. Theologie gilt, wäre eine Konsequenz, an die sich die atl. Wissenschaft erinnern lassen muss. Es gibt viele Sätze in dem Buch, die nachdenklich machen und die man sich merken muss. Im Ringen um die Freiheit der Wissenschaft vor dem Zugriff neuer *-Ismen*, und sei es ein absolut gesetzter “canonical criticism”, ist es ein Markstein, den man im Auge behalten sollte.

Klaus Seybold, Basel

Uwe Gerber, *Die feministische Eroberung der Theologie*, Beck'sche Reihe 335, München 1987. 200 S., 17.80 DM.

Jedem Aufbruch folgt eine Zeit der Sichtung, der Reflexion, des Rückblicks. Schon mehrmals haben in den letzten Jahren Theologinnen und Theologen den Stand und Zustand der Christlich-feministischen Theologie kritisch beguckt (z.B. Elisabeth Gössmann, Herlinde Pissarek-Hudelist 1981). Doch jetzt liegen zwei grössere Arbeiten vor, die das sprunghaft anwachsende Material feministischer Theologie neu sichten. Der Unterschied bei den Arbeiten liegt auf der Hand und ist im traditionellen Sinn nicht mal geschlechtsspezifisch: während die Wiener Religionspädagogin Susanne Heine ihre feministischen Kolleginnen schulmeisternd an einer herkömmlichen wissenschaftlichen Latte misst – Wiederbelebung der Göttinnen? – Frauen der frühen Christenheit, Göttingen 1986/87 –, gelingt es dem in Basel und Darmstadt lehrenden Theologieprofessor Uwe Gerber, einfühlsam, fragend, kopfschüttelnd, aber nie verurteilend das Anliegen verschiedener westeuropäischer und einiger amerikanischer Entwürfe darzustellen. Anders als Heine hat Gerber das pastorale Anliegen der feministischen Theologie verstanden, «Lebensangebote» in einer vielfach bedrohten Welt, Such- und Experimentiergruppe für eine alternative Gesellschaft zu sein, in der auf die Autonomie und Subjektwerdung des Menschen, auf Solidarität und Angenommenwerden hingearbeitet wird. Geduldig hat er Berge von Literatur durchgearbeitet, hat die neu ausgegrabenen feministischen Mythen wie Heilige Hochzeit oder Göttin und Heros – die jedem herkömmlichen Theologen suspekt sind – theologisch befragt und sich gleichermassen den radikalen feministischen Konsequenzen einer Rosemary Ruether gestellt, für die es statt christlicher Auferstehungshoffnung nur das Eingehen in Holzsärgen – nicht in Stahlsärgen! – in die Matrix, die Mutter Erde gibt. Wer Perfektion erwartet, wird allerdings enttäuscht sein: der religiöse und der ausschliesslich befreiungspolitische Feminismus wird nur am Rande gestreift, und die exegetischen und kirchenpolitischen Fragen, die sich aus Elisabeth Schüssler-Fiorenzas Rekonstruktion einer Frauengeschichte: "A Memory of Her" ergeben, fehlen. Doch das Material, was hier gesichtet, geordnet, mit Anmerkungen kritisch oder ermutigend versehen, in neun Kapiteln ausgebreitet ist, misst sich an der deutschen theologischen Diskussion. Es genügt, um Christinnen und Christen, die zwischen Tradition und Fortschritt hin und her pendeln, mit einer Fülle von Fragen und Anregungen zu versehen. Uwe Gerber hat Kärnerarbeit geleistet, und ich hoffe nur, dass sich sein Argwohn nicht bestätigt, Frauen könnten hier einen Eingriff in ihr eigenes Ressort sehen, statt sich über einen sensiblen Gesprächspartner und Informanten zu freuen. Gerber beginnt mit dem Jesusbild der feministischen Theologinnen, einer Art «Sam-mellinse, von wo aus dann das neue Gottes- und Menschenbild, das neue Gemeinschafts-, Gesellschafts- und Kirchenbild in Erscheinung treten». Dies ist ein neuer Zugang, denn Feministische Theologie geht gewöhnlich von der Selbsterfahrung von Frauen aus, reibt sich zunächst an der patriarchalen Anthropologie und dann an der Gotteslehre und hat im Sog der grossen Kultfrau feministischer Religion Mary Daly anfänglich jede männliche Symbolik, wie die Jesusgestalt, ausgespart. Doch die Neuinterpretationen der Jesusgeschichte mehren sich: Jesus als Befreier der Befreiungstheologinnen, als integrierter Mann/Mensch der Psychoanalytikerinnen aus der Schule C. G. Jungs, als Heros der Grossen Mutter/Göttin der Göttinnenbewegung, die in Ablehnung jedes christlichen Patriarchalismus ihre Identifikationsfigur aus einer matriarchalen Frühzeit, die grosse Mutter, wiederentdecken, deren Sohn/Gatte als Vegetationsgott stirbt und aufersteht. Als Sophia schliesslich wird Jesus von denen gesehen, die die Tradition der vermutlich frühesten Christologie (Felix Christ) aufgreifen und in ihr ein nicht-hierarchisches, dynamisches, auf Gegenseitigkeit beruhendes Gottesverhältnis sehen.

Die gleichen Richtungen sieht Gerber auch in den Gottesbildern, die aber einen gemeinsamen Nenner haben, nicht mehr vom ganz Andern, sondern vom ganzheitlichen Gott zu

reden. Traditionelle Theologie durchzieht ein tiefer Dualismus Gott/Welt/Mensch. Sie werden in der Feministischen Theologie durch Vorstellungen von Gott «zu lindern oder gar zu überwinden (versucht), die ergänzend seine mütterliche Zuwendung zur Welt hervorheben und Gottes Kooperation mit uns Menschen bei der Umbildung der gegenwärtigen in eine bessere Welt betonen. Andere Frauen sehen Gott als das Allermitteilsamste und als lebenspendende Energie am Werke.» Die extremste Richtung sieht selbst hinter dem frühen Christentum die grosse Mutter sichtbar werden.

Als Konsequenz dieser alternativen Gottesbeziehungen werden in der feministischen Theologie viele Experimente der Psychologisierung und Remythisierung gemacht. Das Kreuz wird zum Lebensbaum, Sterben und Auferstehen Jesu zum Werden und Wachsen des Samenkorns, die Versöhnung zur heiligen Hochzeit. Dass der Mythos Macht nicht nur legitimiert, sondern auch in Frage stellt, ist ein kreativer Beitrag zur gegenwärtigen Mythosdiskussion, feministische Entmythologisierung ist für Gerber «Remythologisierung, um durch den Mythos und durch Wundererzählungen Menschen neue Kraft zu geben, Unterdrückungen manifest zu machen und deren Veränderungen in der Intention Jesu durchzuführen». Eine Herausforderung, die eine neue Mythosdiskussion herbeiführen müsste. Eine ähnliche Herausforderung ist die neue Bibelkultur, die «die Bibel wieder zum grundlegenden Erinnerungs- und Erzählbuch macht», allerdings mit dem Schwergewicht, nicht auf den paulinischen, sondern auf den Evangelientexten. Dass Frauen die patriarchalen Traditionen durch frauenfreundliche, nicht-biblische Texte ergänzen, ist dem Autor kein Problem, wohl aber «ob feministisch-parteiliche Exegese, die biblischen Intentionen als Befreiungspotentiale für unser Leben, Zusammenleben und Umgehen mit der Umwelt besser darzustellen vermag als bisherige Exegese».

Die härtesten Konflikte sieht Gerber jedoch in der feministischen Glaubenslehre, «die Wert auf die Gegenseitigkeit von Gott und Mensch legt». Die Absage an einen allmächtigen Gott als Projektion eigener Ohnmachtserfahrungen und eigener Allmachtsgelüste ist für ihn das Erbe aufklärerischer und marxistischer Religionskritik, die – in der Göttinreligion – bis hin zur religiösen «Selbstversorgung» (U. Krattinger) reichen kann. Die alte Angst, pelagianisch zu werden, drängt sich auf. Ihr kann wohl nur durch klarere Aussagen feministischer Theologie, dass *cooperatio hominis cum deo* an der Welt eine paulinische Aussage ist, und die feministische Theologie die Spaltung von Schöpfung und Mensch nicht mehr gelten lässt, begegnet werden.

Ein noch kaum in der feministischen deutschsprachigen Theologie aufgetauchtes Problem sieht Gerber in der Auferstehung. Braucht nur der Patriarchalismus die Unsterblichkeit? Muss er sein mangelndes Diesseitsinteresse, seine verdrängte Leiblichkeit mit einer Auferstehungshoffnung kompensieren? Und hat die Psychologin Schaefer recht, die den Dualismus der patriarchalen Religionen für die Ursache der Unsterblichkeitshoffnung sieht? Rosemary Ruether hat sich eindeutig zum Agnostizismus bekannt. Genügt es, das Leben in Beziehungen, das Aufgehen im Kosmos, die Kreativität als Auferstehung zu erleben? Hier sind offene Fragen, auf die uns Gerber aufmerksam macht. Sie sind aber vielleicht weniger brisant als die Frage, wie kirchliche Theologie sich der feministischen Kritik am Sühneopfergedanken stellt und ob in der kirchlichen Praxis die Abendmahlsfeier davon losgekoppelt werden kann.

Wo der herkömmliche Gott nicht mehr die Einheit der Welt verbürgt, wo das Ende des religiösen und politischen patriarchalen Monomythos vom christlichen Vatergott und seiner Alleinherrschaft gekommen ist, entsteht die Frage, wie wir mit den individuellen, auf persönlicher Erfahrung beruhenden Gottesbildern, mit einer Art «Polytheismus» umgehen. Wenn Einssein mit dem Lebendigen zum Thema der Religion wird, ist ein noch kaum zu ermessender Paradigmenwechsel im Gottesverständnis angesagt, der die Einzelnen, Kirche und Gesellschaft vor völlig neue Fragen stellt. Die Einzelnen sind nicht mehr zu Gehorsam und Opfer,

sondern zu Gegenseitigkeit und Solidarität herausgefordert. Das kirchliche Versorgungsdenken muss dann durch ein Gemeindedenken, «das durch aktive Beziehung aller Beteiligten und Betroffenen gestaltet wird», abgelöst werden. Und die Gesellschaft ist vor die Frage gestellt, ob sie diesem alternativen Lebensstil, der gegen ihre Macht- und Gewinnstrukturen angeht, überhaupt Raum geben will.

Hier sind die persönlichsten und drängendsten Fragen des Theologen Gerber, der – so möchte ich es sehen – mit der Feministischen Theologie eine Fortsetzung Bonhoefferschen Diesseitigkeitsdenkens und Tillichischer Kulturveränderung erhofft. Doch zunächst – so meine ich – muss die Frage nach der Ganzheit des Mannes eine Antwort finden und muss Feministische Theologie zu einer konstruktiven Konfliktbewältigung der Geschlechter einen Beitrag leisten. Beides ist bisher kaum geschehen. Doch dies wäre eine der wichtigsten Voraussetzungen, dass Kirche und Theologie ihr patriarchalisches Paradigma verliessen.

Elisabeth Moltmann, Tübingen