

# Übernatürliche Gaben? : Zur aktuellen Diskussion um die paulinische Charismen-Lehre

Autor(en): **Röhser, Günter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **52 (1996)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878092>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Übernatürliche Gaben?

### Zur aktuellen Diskussion um die paulinische Charismen-Lehre<sup>1</sup>

«Gegenwärtig ist es unseres Erachtens... besonders hilfreich, die Gaben des Heiligen Geistes nach I Kor. 12-14 (und Parallelstellen) zu erbitten, zu erwarten und für deren praktische Anwendung Erfahrungsmöglichkeiten und Freiräume zu schaffen, nicht zuletzt im Rahmen eines Gottesdienstes.»

Diese Aussage im Grundlagenpapier einer «charismatisch» orientierten innerkirchlichen Gruppierung mag hier stellvertretend für eine ganze Reihe von Äusserungen und Bestrebungen der sog. «geistlichen Erneuerung» stehen, die seit ca. 1960 in der «Charismatischen Bewegung» im engeren Sinne und seit ca. 1980 verstärkt im Rahmen der sog. «3. Welle des Geistes» für eine teils heilsame, teils spalterische Unruhe innerhalb wie ausserhalb der verfassten Kirchen – insbesondere der evangelischen Landeskirchen – sorgen.<sup>2</sup> Überall spielen in den Diskussionen und Auseinandersetzungen die Aussagen des Apostels Paulus zu den Wirkungen des Geistes in der Gemeinde – besonders in der in I Kor 12-14 vorgetragenen Fassung – eine zentrale, teilweise konstitutive Rolle – in Zustimmung zu den Anliegen der «Erneuerung» wie in Ablehnung und Kritik.

Mehr ins Grundsätzliche gewendet, schreibt Walter Rebell in einem seiner verdienstvollen, weil sehr verständlich geschriebenen Beiträge zum Thema: «Paulus... bejahte und forderte nachdrücklich charismatische Gemeinde. Und charismatische Gemeinde ist... Gemeinde, in der wunderhafte Phänomene ihren selbstverständlichen Platz haben.»<sup>3</sup>

Die hermeneutische Brisanz dieser Feststellung wird sofort deutlich, wenn wir eine weitere Aussage Rebells – in der Einleitung desselben Buches – hinzunehmen: dass nämlich «nicht nur die Texte des Urchristentums, also die neutestamentlichen Schriften, für uns Autorität besitzen, sondern auch die damaligen Glaubens- und Lebensvollzüge; durch sie müssen wir uns befragen lassen, wo unser eigenes Christsein defizitär ist.»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Stark erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich vor verschiedenen Gremien des Ev.-Luth. Kirchenkreises Bayreuth sowie am 26.1.1995 in Aachen und am 6.2.1995 in Essen gehalten habe.

<sup>2</sup> Zur allgemeinen Einführung und als Grundinformation eignen sich: H.-D.Reimer, Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung, Stuttgart 1987; C. von Schönborn u.a., Die Charismatische Erneuerung und die Kirchen, Regensburg 1977.

<sup>3</sup> Alles ist möglich dem, der glaubt. Glaubensvollmacht im frühen Christentum, München 1989, 115 (im Zusammenhang der Erörterung der in I Kor 12 genannten «Wunderkräfte»).

<sup>4</sup> W. Rebell (A.3) 9.

Soll das nun heissen, dass wir uns in unseren Gemeinden um eine Wiederbelebung wunderhafter, sog. «übernatürlicher» Phänomene bemühen müssten (oder zumindest dafür offen sein sollten)? Denn zweifellos haben diese in urchristlicher Zeit eine bedeutende Rolle für Entstehung, Ausbreitung und inneres Leben christlicher Gemeinden gespielt (vgl. nur die Darstellung der Apostelgeschichte<sup>5</sup>). Rebell scheint tatsächlich in diese Richtung zu denken – auch wenn er sich (zu Recht) gegen ein «schablonenhaftes Repristinieren urchristlicher Glaubens- und Lebensvollzüge» wendet;<sup>6</sup> besonders auffallen muss in diesem Zusammenhang seine Interpretation der Wunder Jesu als ein Sprengen «negative(r) weltimmanente(r) Kausalitätsketten»<sup>7</sup>, denn es gehört doch eigentlich zum vorherrschenden Konsens neutestamentlicher Exegese, dass dieses gerade *nicht* das theologisch Entscheidende an den Wunderberichten der Evangelien ist. Auch Gerd Theissen – an den sich Rebell möglicherweise mit seiner Formulierung anlehnt<sup>8</sup> – vermeidet tunlichst einen «neuzeitlich» so besetzten Begriff wie «Kausalitätskette» und weist auf die «symbolische Dimension» der Wundergeschichten im Hinblick auf eine «Offenbarung des Heiligen» hin.<sup>9</sup> Nicht das Unerklärliche (wie etwa die Durchbrechung des Kausalgesetzes), auch nicht das Staunenerregende, das Aussergewöhnliche in sich und als solches macht ja die eigentliche Bedeutung von Wundern und Wundergeschichten aus, sondern deren zeichenhafter Charakter<sup>10</sup> im Rahmen der Verkündigung Jesu bzw. ihre christologische Funktion im Rahmen der Evangeliendarstellungen.

Von daher erheben sich gegen den genannten Ansatz – oder wenigstens dessen vermutete Tendenz – folgende Bedenken:

1. Besteht nicht die Gefahr einer erneuten Dogmatisierung von Teilen antiker Weltanschauung bei der Suche nach heutiger Glaubenspraxis? Damit ist auch ein Hauptstreitpunkt mit Vertretern der charismatischen Richtung genannt – denen W.Rebell im übrigen nicht zuzurechnen ist –: inwiefern nämlich Christen sich auch heute zu öffnen hätten für die (biblisch bezeugte) Unmittelbarkeit göttlichen Handelns und göttlicher Offenbarung in Wundern, Visionen und Intuitionen (= übernatürlichen Eingebungen), oder ob hier

<sup>5</sup> «Zeuge des Evangeliums zu sein, bedeutet... für Lukas..., mit einer Vollmacht ausgerüstet zu sein, die auch zum Wundertun befähigt» (W. Rebell [A.3] 86; vgl. Apg 1,8 mit 10,38: Heiliger Geist und Wunderkraft als Ausrüstung Jesu wie der Apostel).

<sup>6</sup> W. Rebell (A.3) 149.

<sup>7</sup> W. Rebell (A.3) 8, vgl. 14.

<sup>8</sup> Vgl. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh <sup>6</sup>1990 (StNT 8) 293: «Die Intention der Wundergeschichten ist aber gerade, ein Aufbrechen des natürlichen und «historischen» Weltzusammenhangs zu proklamieren.»

<sup>9</sup> G. Theissen (A.8) 296.

<sup>10</sup> Grundlegend dargestellt z.B. bei A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*, Stuttgart <sup>7</sup>1988, 14ff.; 29ff.

nicht der unstatthafte Versuch vorliege, geschöpfliche Bedingt- und Begrenztheiten in vermessener Weise zu überspringen.

2. Bei der Suche nach «Perspektiven für heute»<sup>11</sup> haben m.E. theologische Grundaussagen der Texte Vorrang vor der Autorität konkreter einzelner urchristlicher Glaubens- und Lebensvollzüge; denn diese sind in einem viel höheren Masse zeit- und kulturbedingt und auch in ihrer Eigenart immer nur auf dem Wege einer – häufig hypothetischen – historischen Rekonstruktion erreichbar. So ist es z.B. noch keineswegs ausgemacht, dass damalige und heutige Praxis von «Wunderheilern» oder glossolal tätigen Menschen phänomenologisch und psychologisch wirklich dasselbe sind.

In einem ersten, vorbereitenden Schritt meiner Überlegungen versuche ich daher am Beispiel der Zungenrede (Glossolalie; besser und genauer wäre der Ausdruck «Sprachenrede»<sup>12</sup>) zu zeigen, in welche Probleme man sich bei dem Versuch einer Nachahmung vermeintlich historischer Erscheinungen des Urchristentums verstricken kann. In einem zweiten Abschnitt gehe ich speziell auf die Kapitel I Kor 12-14 ein, um dann in einem dritten Teil eine Definition des Charismen-Begriffs auf exegetischer Grundlage vorzunehmen. Abschliessend wird dann vor dem Hintergrund der oben angesprochenen Weltbildfrage nach der heutigen Übersetzbarkeit der paulinischen Charismen-Lehre gefragt.

### 1. Zum Phänomen der Glossolalie

Die Vergleichbarkeit urchristlicher und heutiger glossolaler Phänomene wird m.E. allgemein überschätzt. Die verbreitete psychodynamische Deutung der Glossolalie als «Sprache des Unbewussten»<sup>13</sup>, die sich ebenso wie die etwa von Gerd Theissen eher bevorzugte kognitiv-psychologische Deutung oder der lerntheoretische Ansatz gerade auch auf heutige Beobachtungen stützt und sich durch sie anregen lässt<sup>14</sup>, ist für urchristliche Verhältnisse schwer erweisbar. So vermögen z.B. die von Theissen aus I Kor 13 und 14 angeführten Verse die Hypothese eines regressiven Charakters der Glossolalie<sup>15</sup> kaum zu tragen. Der in 14,2.4 zum Ausdruck kommende «egozentrische

<sup>11</sup> So überschreibt W. Rebell (A.3) 146 sein Schlusskapitel.

<sup>12</sup> Zur Begründung s. F.A. Sullivan, Die Charismatische Erneuerung. Die biblischen und theologischen Grundlagen, Graz u.a. 21986, 134.

<sup>13</sup> Vgl. dazu G. Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, Göttingen 1983 (FRLANT 131), 269ff., bes. 303-320.

<sup>14</sup> Vgl. bes. G. Theissen (A.13) 291 A.38; 297; 306; 319; 322-324; ferner L. Christenson (Hg.), Komm Heiliger Geist. Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeinde-Erneuerung, Metzingen/Neukirchen-Vluyn 1989, 249ff.; F.A. Sullivan (A.12) 154f.

<sup>15</sup> G. Theissen (A.13) 312f.; vgl. L. Christenson (A.14) 252.

Charakter» glossolalen Verhaltens dient Paulus dazu, die Unterlegenheit unübersetzter Sprachenrede gegenüber prophetischem Reden darzutun; und in V.28 leitet er daraus eine Verhaltensregel für die Gemeindeversammlung ab und gesteht dem unübersetzten glossolalen Reden lediglich einen Wert für das private Beten zu. Welche psychischen Bedürfnisse jedoch mit dieser Praxis befriedigt werden sollen – darüber erfahren wir von Paulus nichts. V.20 belegt nicht den regressiven, sondern den unvollkommenen und anfängerhaften Charakter der Glossolalie. «Kindlich» bzw. «unmündig sein» (νηπιάζειν) ist hier kein Begriff aus der Entwicklungspsychologie, sondern ein wertender Begriff (wie nicht nur der Oppositionsbegriff τέλειος, sondern auch der Bezug auf die «Bosheit» zeigt)<sup>16</sup>, und stellt die wohl schärfste, weil im unmittelbaren Kontext nicht relativierte Distanzierung des Paulus von der Glossolalie im ganzen Zusammenhang dar. Und in 13,11 zieht der Apostel einen Vergleich des Kindesalters mit der Unvollkommenheit und Vorläufigkeit *aller* Charismen (nicht nur der Glossolalie, vgl. V.8f.); dem stellt er die eschatologische Zukunft (= Mannesalter) – eine solche besitzt v.a. die Liebe – gegenüber.

Wenn man schon Deutungsraster aus der modernen Psychologie anlegen will, dann erscheint mir im konkreten Fall am ehesten noch das lerntheoretische geeignet und nachweisbar<sup>17</sup>: Sprachenrede steht danach im Zusammenhang mit der Aufnahme, mit dem Eintritt in die Gemeinschaft der Christen; sie besitzt Initialfunktion und ist in unterschiedlicher Weise der Taufe zugeordnet. Sie beruht wohl auf einem *Nachahmungseffekt*, der dann als spontan erfolgende unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes erlebt und gedeutet wird, und ereignet sich (beim erstenmal oder überhaupt nur einmal) in Anwesenheit besonderer charismatischer Autoritäten (z.B. Apostel). Sie ist Ausdruck der Zusammengehörigkeit und Zugehörigkeit zur Gemeinde (Erweis- und Legitimierungsfunktion) und erfährt darin die für ihr (erstmaliges oder wiederholtes) Auftreten notwendige soziale Anerkennung und Unterstützung. – Dies ist jedenfalls das Bild, das sich aus den Angaben der Apostelgeschichte ergibt (vgl. 10,44-48; 11,15-17; 19,5f.; 8,14-17<sup>18</sup>); und darin liegt auch das partielle Recht der heutigen pfingstkirchlichen sowie der – vermutlichen – ursprünglichen korinthischen Betrachtungsweise des Phänomens, gegen die Paulus sich in I Kor 12-14 wendet. Allerdings sagt Lukas nie – wie es die Position gewisser Korinther gewesen sein könnte –, dass die Gabe des hei-

<sup>16</sup> Theissen spricht in einer Fussnote selbst von einem «Bild»: (A.13) 313 A.79.

<sup>17</sup> Zum folgenden vgl. G. Theissen (A.13) 293f.; 297.

<sup>18</sup> Zur letzteren Stelle s. G. Theissen (A.13) 294 A.41: «In Apg 8,17 steht nichts, was direkt auf Glossolalie schliessen lässt. Aber V.18 setzt voraus, dass man den Empfang des Geistes sinnlich konstatieren kann. Deshalb liegt es nahe, auch hier an Zungenrede zu denken.»

ligen Geistes (Apg 2,38; 10,45) sich grundsätzlich bzw. in erster Linie als Sprachenrede äussern müsse (vgl. vielmehr 4,31; 15,8f.).

Keineswegs kann die urchristliche Sprachenrede einfach als semantisch sinnlos bezeichnet oder gar mit einem unverständlichen, verzückten Lallen gleichgesetzt werden.<sup>19</sup> Während jedoch letzteres auch für heutige glossolale Phänomene gilt (diese hören sich in der Regel durchaus nicht «kindisch», sondern eher wie real existierende Fremdsprachen an und werden auch häufig dafür gehalten<sup>20</sup>), scheint das erstere auf heutiges Sprachenreden so nicht zuzutreffen: Dieses ähnelt nämlich nur oberflächlich einer wirklichen Sprache, hat sich jedoch noch niemals als eine solche identifizieren lassen und ist insofern in der Tat als «semantisch sinnlos» anzusehen. Anders scheinen die Dinge hingegen bei der urchristlichen Glossolalie zu liegen: Nach wichtigen religionsgeschichtlichen Analogien, die wir besitzen<sup>21</sup>, handelt es sich dabei höchstwahrscheinlich um ein ekstatisches Sprechen in hebräischer oder einer anderen semitischen Sprache, die jeweils – und damit nehmen wir ansatzweise die Fragestellung der kognitiven Psychologie auf – als magische Sprache und/oder Sprache von Engeln angesehen («gedeutet») wird (vgl. Lukian von Samosata, Alexander oder der Lügenprophet §13; TestHiob 48-52; I Kor 13,1)<sup>22</sup> – oder zumindest in gewollter, auch begrifflicher Anlehnung an und gezielter Nachahmung des Hebräischen oder Aramäischen (vgl. christliches Amen, Halleluja, Abba), mit dem allein man sich nach jüdisch-christlicher Auffassung Gott nähern darf.<sup>23</sup> Erkennbarer Inhalt solchen Sprechens ist nach Apg 10,46 (μεγαλύνειν) und TestHiob 49,2; 50,2 (vgl. 38,1; 51,4; Apg 2,11: τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ) der hymnische Lobpreis<sup>24</sup> der grossen Werke

<sup>19</sup> Immerhin handelt es sich um ein λέγειν (I Kor 14,16b) und als solches um ein Aussprechen von λόγοι (V.19b).

<sup>20</sup> S. dazu F.A. Sullivan (A.12) 145ff.

<sup>21</sup> Ich orientiere mich an den im Religionsgeschichtlichen Textbuch zum Neuen Testament (hg. v. K. Berger/C. Colpe), Göttingen/Zürich 1987 (NTD Textreihe Bd.1), unter Nr. 334 (zu Apg 2,11-13) und Nr. 455 (zu I Kor 14 und 13,1) mitgeteilten und kommentierten Texten. – Von mir herangezogene griechische Textausgaben: S.P. Brock, Testamentum Iobi, Leiden 1967 (PVTG II, 1-59); M.D.MacLeod, *Luciani Opera*, Bd. 2, Oxford 1974 (331-359).

<sup>22</sup> Die Vielfalt der verwendeten Sprachen bzw. Dialekte (vgl. TestHiob 48,3; 49,2; 50,1f. und v.a. 52,7: Lobpreis der drei Töchter Hiobs in ihrer jeweiligen ekstatisch-engelhaften Sprache [διάλεκτος]) könnte nicht nur den Plural «Sprachen» in Apg und I Kor 12-14 allgemein erklären, sondern auch die spezielle Pluralverbindung γένη γλωσσῶν in I Kor 12,10.28. – Anders G. Theissen: Da er Glossolalie generell als «Sprache ohne denotativen Inhalt» charakterisiert, rechnet er mit einer Differenzierung der verschiedenen Arten durch «sekundäre sprachliche Ausdrucksmittel wie Intonation, Tempo und Klangfarbe» ([A.13] 322).

<sup>23</sup> Vgl. K. Berger/C. Colpe (A.21) 188.

<sup>24</sup> Es handelt sich – wie in I Kor 14,15 (vgl. V.26: «Psalm») – um (pneumatische) «Lieder» (TestHiob 48,3 u.ö.) und «Gebete» (50,3); vgl. auch εὐλογεῖν in I Kor 14,16 und TestHiob 52,5.7.

und Taten Gottes (vgl. I Kor 14,2: *μυστήρια*), der damit zumindest prinzipiell auch übersetzbar (in eine andere Sprache) sein muss.<sup>25</sup> Dies schliesst nicht aus, dass wegen des nicht-alltäglichen, ekstatischen Charakters dieses (semiotisierenden) Sprechens und seines über die bloße begriffliche Kommunikation hinausgehenden Gehalts dazu eine besondere Gabe vonnöten ist (I Kor 12,10.30; 14,26: *ἑρμηνεία*)<sup>26</sup>, die freilich auch ein Sprachenredner selbst besitzen kann (aber nicht muss; vgl. TestHiob 51,3; I Kor 14,5.13.27f.).<sup>27</sup> Es lassen sich demnach zwei Kommunikationsrichtungen unterscheiden: der Kontakt mit Gott in der unmittelbaren (kultischen) Teilhabe an den Geheimnissen der himmlischen Welt einerseits und – gegebenenfalls – die Übermittlung solcher Geheimnisse an die Gemeinde in der Ausübung der «hermeneutischen» Gabe andererseits (I Kor 14,26f.; in TestHiob 51,4 erfolgt die Vermittlung der Inhalte an andere durch die Niederschrift eines Buches). – Wenn Glossolalie im Prinzip nicht unübersetzbar und keineswegs ihrem Wesen nach parasprachlicher Natur gewesen ist, dann würde dies auch den Übergang von der Glossolalie zur Xenolalie im lukanischen Pfingstbericht (Apg 2) besser erklären<sup>28</sup>: Hier wird nun in der Tat in der Ekstase in wirklichen Fremdsprachen gesprochen («in anderen Sprachen» bzw. im «Dialekt» eines jeden Hörers: V.4.6.8.11), und dieses wird als unmittelbare spontane Äusserung und Wirkung heiligen Geistes erfahren (so dass der Geist selbst die Voraussetzungen für das richtige Verstehen schafft und keine besondere Übersetzung und Auslegung mehr nötig ist). Auch mit dem im sog. unechten Markus-Schluss (16,17) den Glaubenden verheissenen «Reden in neuen Sprachen» ist zweifellos – wie in Apg 2,4 – das ekstatische Sprechen von Missionssprachen gemeint.

<sup>25</sup> Vgl. dazu die obengenannte Lukian-Stelle (ed. M.D. MacLeod [A.21] 337): Obwohl man «nicht verstand, was er (sc. Alexander) sagte» («undeutliche Laute»; vgl. I Kor 14,7-10.16), musste es für den Kundigen wie Hebräisch oder Phönikisch klingen; ferner ApkAbr 15,6: Obwohl der Seher die hymnischen «Worte» der Engel nicht versteht, ist doch aus dem Zusammenhang klar, dass es sich im Kern um das Dreimalheilig von Jes 6,3 handeln muss (vgl. B. Philonenko-Sayar/M. Philonenko, JSRZ V 5, 436f. mit Anmerkungen).

<sup>26</sup> Um einen modernen Vergleich zu wählen: Die Gabe der «Hermeneia» entspricht ungefähr der Fähigkeit, eine Oper mit fremdsprachlichem Libretto als Gesamtkunstwerk zu erklären und zu interpretieren.

<sup>27</sup> Dass der realsprachliche Charakter einer Glossolalie (zumindest mit Anteilen einer wirklichen Sprache) und eine weitergehende «Deutung» derselben sich nicht ausschliessen, zeigt wiederum TestHiob: Die Hymnen der Töchter Hiobs werden einerseits schriftlich fixiert (48,3; 50,3) und sind andererseits doch einer weitergehenden pneumatischen Auslegung (*ὑποσημειοῦσθαι, σημειώσις*) zugänglich und bedürftig (51,2ff.).

<sup>28</sup> Weitere Berührungen mit den genannten Texten: pneumatisches Reden der Jünger wie in I Kor 12-14 als «Reden in Sprachen» bezeichnet (Apg 2,4.11); *ἀποφθέγγεσθαι* als *terminus technicus* für pneumatisches Reden (Apg 2,4.14 und TestHiob 48,3; 50,1); Inhalt sind die grossen Taten Gottes (Apg 2,11; TestHiob 51,4).

Die von Theologen der charismatischen Richtung vertretene These eines nicht-ekstatischen Charakters der korinthischen Glossolie<sup>29</sup> übersieht, dass rationale Kontrolle und ekstatisches Erleben sich in urchristlicher Erfahrung nicht ausschließen, sondern in charakteristischer Weise eine Verbindung eingehen: Wenn es sich beim Vollzug der Glossolie um Teilnahme am himmlischen Kult der Engel und an den göttlichen «Geheimnissen» handelt – kurz: um vorweggenommene Teilhabe am Leben der himmlischen Welt (vgl. TestHiob 47,3) –, so ist dieses nur als ein Vorgang bei abweichendem und emotional hochgestimmtem Bewusstsein denkbar.<sup>30</sup> Auf der anderen Seite ist der Beginn und der Ablauf glossolaler Praxis in der Gemeinde durchaus der Steuerung durch den Willen unterworfen (vgl. I Kor 14,15.27f.; V.19: *θέλειν*)<sup>31</sup>, und offenkundig gibt auch das Sprachengebet selbst Anteil an einer Erfahrung «höherer Ordnung» (wie etwa dem himmlischen Hymnengesang der Engel) und ist alles andere als ein unkontrolliertes Versinken in chaotischer Irrationalität. Gleichwohl ist dies etwas anderes als das in jeder Hinsicht (Beginn, Ende, Lautstärke, Sprechtempo, Gebet oder Gesang, Emotionen) kontrolliert verlaufende Sprachenreden moderner Glossolalen, welches in der Regel bei normalem Bewusstsein stattfindet.<sup>32</sup>

Im übrigen wird man sicherlich für das Phänomen der urchristlichen Glossolie mit fließenden Übergängen zur (noch stärker rationalen, «verständlichen») «Prophetie» rechnen müssen. Dafür spricht:

1. Das prophetische Reden erscheint in Apg 19,6 in engster Verbindung mit dem Sprachenreden.<sup>33</sup>

2. Nach Paulus beziehen sich beide auf dieselben Inhalte: auf «Geheimnisse» (Gottes) und «Verborgenes» (der Menschen) – vgl. I Kor 13,2<sup>34</sup>; 14,2.24f.; ebenso Irenäus, *adv haer* V 6,1.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> F.A. Sullivan (A.12) 140-143.

<sup>30</sup> Immerhin befürchtet Paulus für Korinth rein äusserlich eine Verwechslung der (gemeinschaftlichen) Glossolie mit einer rauschhaften rituellen *μανία* heidnischer Provenienz (I Kor 14,23; dazu G.Theissen [A.13] 281). In TestHiob 48,2; 49,1; 50,2 ist der paranormale psychische Zustand jeweils durch ein «anderes», «verwandelt» «Herz» angezeigt.

<sup>31</sup> Auch in TestHiob werden die ekstatischen Zustände der Töchter Hiobs erst durch das Anlegen der magischen Gürtel (48,1; 49,1; 50,1) bzw. durch den Empfang kultischer Geräte (52,3ff.) ausgelöst («stimuliert»).

<sup>32</sup> S. dazu L.Christenson (A.14) 249; F.A. Sullivan (A.12) 152f.

<sup>33</sup> Ebenso in den von G. Theissen (A.13) 87 A.41; 316f. zitierten Beispielen aus Irenäus (*Adversus haereses* V 6,1) und Origenes (*Contra Celsum* VII 9).

<sup>34</sup> Paulus bietet in 13,1-3 eine (aufsteigende) Charismenliste, deren einzelne Glieder jeweils durch *ἐάν*-Sätze markiert sind. Von daher ist das Wissen aller Geheimnisse und aller Erkenntnis der Gabe «Prophetie» zuzuordnen und nicht als eine eigene Gabe davon abzusetzen (gegen F.A. Sullivan [A.12] 41).

<sup>35</sup> Zu weiteren Ähnlichkeiten zwischen Glossolie und Prophetie bei Paulus s. Art. *γλῶσσα* (G. Dautzenberg), EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, 610.



3. Das pfingstliche Sprachenwunder wird durch das Joel-Zitat in Apg 2,17f. eindeutig als «prophetisches Reden» (προφητεύειν) qualifiziert.

Diese Entsprechungen bestätigen aber zugleich noch einmal den grundsätzlich realsprachlichen Charakter der Glossolie.

In dreifacher Hinsicht hat die vorstehende Skizze Fragen bezüglich der Vergleichbarkeit von urchristlicher und heutiger «charismatischer» Glossolie geweckt:

a) im Hinblick auf die *Verwendung realer Sprachen* in der Glossolie: «In der Charismatischen Erneuerung gilt es als normal, dass weder der Sprachenredner noch derjenige, der die «Auslegung» gibt, die «Sprache», in der die Botschaft in «Sprachen» gegeben wird, wirklich versteht. Es wird nie behauptet, die «Auslegung» sei eine Übersetzung im üblichen Sinn.»<sup>36</sup> Zumindest mit deutlichen Anteilen im Prinzip verstehbarer, übersetzbarer Sprache wird man hingegen bei der urchristlichen Glossolie rechnen müssen;

b) im Hinblick auf den *Bewusstseinszustand*, in dem sich die Glossolalen befinden (normal oder eher ekstatisch);

c) im Hinblick auf den *emotionalen Gehalt* der glossolalen Erfahrung (regressive Tendenzen oder exaltierte Teilnahme am himmlischen Kult).

Aus den genannten Gründen muss bezweifelt werden, ob der Nachweis gelungen ist, «dass wir heute Zeugen eines religiösen Phänomens sind, welches im Kern das gleiche ist wie das, was Paulus in 1 Kor 12-14 behandelt.»<sup>37</sup> Vielmehr kann nicht nachdrücklich genug vor allzu schnellen Gleichsetzungen und daraus resultierenden Nachahmungsversuchen gewarnt werden. Denn am Ende könnte sich herausstellen, dass bestimmte sprachliche Meditationstechniken wie z.B. das ostkirchliche Jesusgebet phänomenologisch mehr Ähnlichkeit mit urchristlicher Glossolie besitzen als Phänomene in den Pfingstkirchen oder bei den Charismatikern.<sup>38</sup> Es besteht die Gefahr einer grandiosen biblizistischen Selbsttäuschung.

Grund genug, sich nunmehr verstärkt den paulinischen Texten selbst zuzuwenden und nach ihren theologischen und historischen Hintergründen zu fragen.

<sup>36</sup> F.A. Sullivan (A.12) 149.

<sup>37</sup> F.A. Sullivan (A.12) 153.

<sup>38</sup> S. dazu Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben: III. Neues Testament (K. Berger), TRE XII, Berlin/New York 1984, 185. – H. Mühlen erblickt im Alleluja-Singen des Gregorianischen Chorals, im ostkirchlichen Jesus-Gebet und im Rosenkranzgebet «Vorstufen» zum (heutigen) Sprachengebet, sieht jedoch auch deutlich die Unterschiede (Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma – Geist – Befreiung, München<sup>2</sup>1976, 246f.).

## 2. Situation und Intention in I Kor 12-14

Paulus geht es in diesen drei Kapiteln des I Kor darum, die Äusserungen des Geistes – also die sog. Charismen – eng auf die Gemeinde zu beziehen: auf ihr Bekenntnis («Herr ist Jesus»: 12,3), auf ihre zu bewahrende Einheit (beschrieben als Einheit des Geistes bzw. des Leibes und Verschiedenheit der Gaben bzw. der Glieder), auf die gegenseitige Liebe als letztes und bleibendes Gut (Kap.13; sie soll «das grundlegende Anwendungsprinzip der Geistesgaben» sein<sup>39</sup>) und auf die Auferbauung der Gemeinde als entscheidendes Kriterium für die praktische Ausübung der Charismen (Kap.14; mit Verhaltensregeln für die Gemeindeversammlung, die sich daraus ergeben). Will man die genannten Elemente miteinander verbinden, so lässt sich sagen: Die Liebe äussert sich bei der Ausübung der verschiedenen Charismen als Bereitschaft und Wille zur οἰκο-δομή, zur konstruktiven «Aufbauarbeit» und Mitwirkung in der Gemeinde(versammlung)<sup>40</sup>, und sie wahrt darin sowohl die Einheit der Gemeinde als auch die Integrität des Bekenntnisses.

Demzufolge tritt die Selbsterbauung des einzelnen (durch Glossolie) gegenüber der Auferbauung der Gemeinde deutlich in den Hintergrund. Erstere hat zwar nach Paulus durchaus ihren Platz im Leben eines Christen – allerdings eher im persönlichen Gebet «am Rande» (oder zu Hause) als in der gottesdienstlichen Gemeinschaft selbst (vgl. 14,2.28: der unübersetzte Glossolale redet «für sich» und «für Gott»; V.4: er «erbaut sich selbst»<sup>41</sup>). Auch die Formel πρὸς τὸ συμφέρον (12,7) muss durchaus nicht sofort und ausschliesslich an den «gemeinen Nutzen» der Charismen denken lassen, sondern sie lässt auch Raum für den «persönlichen» Nutzen und die «private» Erbauung. Spätestens mit der Einführung des Bildes vom Leib und den Gliedern (12,12) besitzen die paulinischen Ausführungen aber ein deutliches Gefälle in jene erstgenannte Richtung.

Bei alledem hat Paulus von Anfang an (12,1) die aktuelle Problematik in Korinth vor Augen, die durch ein Vorherrschen der Glossolie und ein ziemliches Chaos in den Gemeindeversammlungen angesichts vielfältiger geistgewirkter Äusserungen («Prophetie») gekennzeichnet zu sein scheint. Beides hat zu Uneinigkeit (12,25: Gefahr der «Spaltung im Leibe») und Unruhe in der Gemeinde geführt. Die breite Entfaltung des Bildes vom Leib und den Gliedern durch Paulus und einige weitere Stellen (12,31; 14,1.12.39: ζηλοῦν)

<sup>39</sup> W. Rebell, *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990, 112; 128 (im Anschluss an Arnold Bittlinger).

<sup>40</sup> Vgl. G. Theissen (A.13) 272. – Die «Erbauung» geschieht v.a. durch «verständliches» Reden und Unterweisen (Prophetie, übersetzte Sprachenrede usw.; vgl. 14,3-5.6.19.26.31).

<sup>41</sup> S. auch II Kor 5,13: Ekstase ist für Gott. – Zur Illustration des Problems vgl. den interessanten Dialog in W. Hollenwegers narrativer Exegese zu I Kor 12-14: *Konflikt in Korinth*, München 1990, 39.

lassen vermuten, dass ein gewisser Wettstreit um die «höheren» Geistesgaben – insbesondere um die für besonders wertvoll erachtete Gabe der Glossolie – eingesetzt hat und Gemeindeglieder, die diese Gaben nicht empfangen, sich dadurch zurückgesetzt fühlen mussten (vgl. dazu 12,15-20) bzw. von den anderen in ihrem übersteigerten Selbstbewusstsein auch tatsächlich verachtet wurden (vgl. dazu 12,21-24). Mit dem Begriff *πνευματικός* in 14,37 könnte die elitäre Selbstbezeichnung der dominierenden Gruppe erhalten sein («Geistliche», «Geistträger»). Das Selbstbewusstsein dieser Glossolien dürfte v.a. darauf beruhen haben, dass ihre Gabe den für das Christsein geforderten und konstitutiven Kontakt mit der himmlischen Welt Gottes (und damit auch mit Jesus als dem zu Gott erhöhten Herrn) am unmittelbarsten schenkte.

Die Strategie des Paulus in dieser Situation ist durchaus widersprüchlich<sup>42</sup>: Einerseits sucht er die umstrittenen Phänomene positiv zu würdigen und in die Gemeinde und die Vielfalt ihrer geistgewirkten Lebensäußerungen zu integrieren (12,10; vgl. 14,39); andererseits – und dies ist die in Kap.14 vorherrschende Tendenz – erklärt er die Glossolie für wertlos in der Gemeindeversammlung, wenn sie nicht übersetzt werden kann, ja für *prinzipiell* weniger wertvoll als die Prophetie, *weil* sie anderen erst übersetzt werden muss. Teilweise drängt er sie in die private Sphäre ab und entzieht ihr so – gewollt oder ungewollt – die für ihr Fortbestehen notwendige soziale Anerkennung und Verstärkung. Entgegen seinem ursprünglichen Ansatz führt er eine Rangordnung innerhalb der Charismen ein, und nicht von ungefähr kommt in den Charismen-Listen 12,8-10; 12,28 und 12,29f. (vgl. 14,26) die Sprachenrede (und ihre «Hermeneia») immer an den Schluss zu stehen. Vor allem das «prophetische Reden» besitzt für Paulus eindeutig den Vorrang vor der Glossolie aufgrund seiner klaren Verständlichkeit und besseren «Brauchbarkeit» in der Gemeindeversammlung. Dies zeigt deutlich, dass es Paulus nicht nur um eine Regulierung und Organisierung, sondern um eine Zurückdrängung glossolien Verhaltens in den korinthischen Gemeindeversammlungen zu tun ist.

Aber auch der ursprüngliche Ansatz bei der Einheit des Christusleibes und der Verschiedenheit (nicht: Verschiedenwertigkeit) der Gaben birgt eine sachliche Spannung in sich. Historisch gesehen<sup>43</sup> stammt die Orientierung am Einzelcharisma wohl aus dem Bereich der Wandercharismatiker; man kann dies noch daran sehen, dass der Apostolat – obwohl eigentlich keine innergemeindliche Funktion und seine Träger keine «Glieder am Leibe» der Ortsge-

<sup>42</sup> Vgl. dazu G. Theissen (A.13) 302f.

<sup>43</sup> Ich folge hier im wesentlichen der Rekonstruktion von K. Berger (A.38) 191f. und verzichte somit auf die Annahme einer einheitlichen «gegnerischen» Grundströmung, mit der Paulus sich in I Kor auseinandersetzen habe («Enthusiasmus»). Ich bin mir bewusst, dass dies im Falle der vorliegenden Problemstellung (Charismen, Prophetie und Glossolie) exegetisch und religionsgeschichtlich leichter zu begründen und durchzuführen ist als etwa im Falle von I Kor 1-4 («pneumatische Weisheit»).

meinde – immer noch an der Spitze der Charismen rangiert (I Kor 12,28f.). Die Wanderapostel brauchten eine besondere Begabung zum Nachweis ihrer Legitimität gegenüber den ortsansässigen Christen – gewissermassen einen «Ausweis» ihres Geistbesitzes. Sie waren als einzelne berufen worden (vgl. die Jüngerberufungen Jesu und Paulus selbst) und auch als einzelne (oder zu zweit; vgl. Mk 6,7) unterwegs. – In den Bereich der Ortsgemeinden hingegen gehört die Konzeption von dem *einen* unspezifischen Taufgeist für alle (vgl. I Kor 12,13). Da aber nach Paulus durch dessen Verleihung nichts anderes geschieht als die Eingliederung in die Wirklichkeit Christi selbst, in seinen Leib (V.12f.27), schwindet gewissermassen die Bedeutung der Einzelcharismen als Ausdruck für das In-Kontakt-Stehen mit Jesus und der himmlischen Welt, und es nimmt stattdessen die Bedeutung der Gemeinde, welche «Leib Christi» ist, sowie Jesu Christi als des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen (vgl. I Tim 2,5) für diesen Kontakt zu. *Die Zugehörigkeit zur Gemeinde als solche bedeutet schon, in einer Lebensverbindung mit Gott und Jesus zu stehen*; der unmittelbare Kontakt mit Gott – den besonders die korinthischen Glossolalen suchten – kann damit im Prinzip dem erhöhten Christus selbst vorbehalten bleiben.

Man sollte sich hier also nichts vormachen: Trifft die dargestellte Rekonstruktion zu, so sucht auch Paulus hier zwei Dinge miteinander ins Lot zu bringen, die von Haus aus durchaus in Spannung zueinander stehen. Er wurde selbst erst «im Laufe der Zeit ... vom Wanderapostel zum Gemeindeapostel»<sup>44</sup>; der I Kor markiert gewissermassen das Ende seiner eigenen vorherrschenden Konzeption von den einzelnen Gaben des Geistes zugunsten einer stärker ekklesiologisch und christologisch bestimmten Auffassung vom Geist. Zugleich hat er damit – gewollt oder ungewollt – theologisch den Grund gelegt für das schliessliche völlige Verschwinden bestimmter Einzelcharismen in der Kirche überhaupt – insbesondere der ekstatisch-mantischen.

Wohlgemerkt: Es ist hier nicht das Amt, welches die Charismen in Gefahr bringt und auszulöschen droht, sondern theologiegeschichtlich war es die sich entwickelnde «ekklesiologische Christologie» selber, die zu einem Zurücktreten der Einzelcharismen führte. Den eigentlichen Antagonismus von Amt und Einzelcharisma sowie die Abwehr häretischer sich auf den Geist berufender Strömungen wird man demgegenüber als Motive anzusehen haben, die erst später zu dieser theologischen Grundtendenz hinzugetreten sind.

Zusammenfassend: Paulus unternimmt es in I Kor 12-14 – und dies ist seine eigentliche theologische Leistung –, die vielen verschiedenen Einzelcharismen zusammenzudenken mit dem *einen* Geist, der die Christen seit ihrer Taufe bestimmt und durch den sie *ein* Leib sind. Und nur bezogen auf diesen Leib und seine «Auferbauung» sind sie noch legitim und sollen ungehindert (vgl. I

<sup>44</sup> K. Berger (A.38) 191.

Thess 5,19f.) ausgeübt werden. Nicht mehr der individuelle Kontakt mit dem erhöhten Herrn bzw. mit Gott selbst ist das Entscheidende, sondern das gemeinschaftliche Leib-Christi-Sein der Gläubigen. Die Charismen der «persönlichen Erbauung» sind damit entschieden ins zweite Glied gerückt.

### 3. Versuch einer Charismen-Definition

Aufbauend auf diesen Überlegungen, können wir nun in einem nächsten Schritt versuchen, mit Hilfe weiterer Beobachtungen an den paulinischen Texten *Elemente einer Definition* des Charismen-Begriffs zu gewinnen. So lassen sich m.E. im Anschluss an die Aussagen des Apostels im I Kor- und im Röm-Brief folgende Bestimmungen vornehmen:

1. Charismen sind «Wirkungen» und «Gnadengaben» Gottes durch den Geist (I Kor 12,6.8.11).

Zunächst zum Begriff und seiner Verwendung durch Paulus: Erst in Röm 12,6 gebraucht der Apostel den Ausdruck *χαρίσματα* als einheitlichen Oberbegriff für die zur Diskussion stehenden Grössen; in I Kor 12,4-6 finden wir noch drei verschiedene nebeneinander, und konkret wird «charismata» nur für Heilungsgaben verwendet (V.9.28.30).<sup>45</sup> Hingegen weist der Sprachgebrauch in I Kor 1,7 («kein Mangel an irgendeinem Charisma») und 12,31 («die grösseren Gnadengaben») deutlich in die Richtung von Röm 12,6 (vgl. auch I Petr 4,10f.). Diese Tendenz aufnehmend, sprechen wir auch im folgenden vorwiegend von «Charismen» bzw. «(Gnaden)gaben». <sup>46</sup> Röm 12,6 bringt auch den grundlegenden Zusammenhang zwischen der «Gnade» und den «Gnadengaben» zum Ausdruck (vgl. I Petr 4,10): Die verschiedenen Charismen sind «sichtbares Ergebnis», konkrete Manifestation der den einzelnen Christen (gemeint ist wohl: in ihrer Berufung; vgl. auch Röm 11,29) jeweils verliehenen Gnade.

Die Reihenfolge von I Kor 12,4-6 sowie die Zuordnungen innerhalb der drei Verse sind nicht zufällig: Gott und die Wurzel *ἐνεργ-* (+ τὰ πάντα) bilden eine bereits traditionelle Verbindung (vgl. Arist 210; Weish 7,26; II Makk 3,29; Eph 1,11.19f.; Phil 2,13); die Zuordnung von «Charismen» und «Pneuma» erfolgt wahrscheinlich in bewusster Ersetzung des korinthischen – ur-

<sup>45</sup> Möglicherweise spiegelt sich in dieser festen Terminologie die besondere Bedeutung wunderhafter Heilungen in den frühen christlichen Gemeinden, die in unmittelbarer Fortsetzung und Nachahmung der Praxis Jesu vollzogen wurden.

<sup>46</sup> Der Einwand von E.Käsemann, «Gnadengabe» sei «deshalb eine irreführende Übersetzung des griechischen Wortes, weil sie nicht zeigt, dass die Gabe von der sie gewährenden Gnadenmacht unabtrennbar, nämlich ihre Manifestation und Konkretion ist» (Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen <sup>6</sup>1970, 109-134 [110]), ist zu hören und gilt genauso auch für den Begriff «Geistesgabe».

sprünglich aber vielleicht einmal von Paulus angeregt – Begriffs πνευματικά (I Kor 12,1; 14,1), um den *einen* Geist gegenüber den ihm jetzt nachgeordneten Einzelwirkungen stärker abzusetzen; und die Verbindung von «Diensten» mit dem «Kyrios» (vgl. 12,3) dürfte angesichts der Überlieferungen vom irdischen (leidenden) Jesus auch kein Zufall sein. Auf der «trinitarischen» Seite besteht eine Steigerung vom Geist hin zu Gott (wohl zu verstehen als Präsenz Jesu und Gottes selbst in diesem Geist), die drei Termini in den Vordersätzen interpretieren sich gegenseitig und schützen vor Missverständnissen: Gnadengaben aus der himmlischen Welt werden sich notwendig auch in Kraftwirkungen zeigen, d.h. als mit göttlicher Energie geladen (so besonders V.10a: «Wunderkräfte zu Machttaten»<sup>47</sup>), aber sie werden nicht um ihrer selbst willen oder zu Demonstrations- oder Legitimationszwecken gegeben, sondern besitzen Dienstfunktion. Das Kriterium der οἰκοδομή von Kap.14 ist darin implizit schon angelegt.

Im einzelnen lässt sich die unauflösbare Zusammengehörigkeit von Gott und Geist wie folgt entfalten:

a) Gott bringt alle Gnadengaben letztlich selbst zur Wirkung; die einzelnen bekommen darin Anteil an der «Offenbarwerdung» des Geistes (12,6f.). Die Wirksamkeit Gottes und des Geistes liegen in dem *Pass. divinum* δίδοται in V.7 ununterscheidbar ineinander: Gott «gibt» jedem seine besondere «Versichtbarung» des Geistes, aber der Geist zeigt und «gibt» sich darin natürlich auch selber.

b) Der Geist selbst teilt alle diese Gaben den einzelnen zu (διαίρειν)<sup>48</sup> und bringt sie zur Wirkung (ἐνεργεῖν; 12,11). – Nicht in der Rolle des Gebers, aber doch des Vermittlers der Einzelgaben erscheint der Geist in 12,8ff. (bes. V.8: διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται): Denjenigen, die sich im Wirkungsbereich des Geistes befinden, werden auch seine verschiedenen Einzelgaben zuteil. Der Zeitpunkt, zu dem und von dem an dieses möglich und auch der Fall ist, ist nach Paulus die Taufe (vgl. V.13). In ihr bekommen die Christen Anteil an dem einen Taufgeist und damit auch an seinen potentiellen Einzelwirkungen.

In der Rolle des handelnden Subjekts erscheint wiederum Gott in 12,18.28: Gott hat Glieder der Gemeinde «eingesetzt» – was sachlich gleichbedeutend ist mit: Er hat ihnen ihre Gaben bzw. Funktionen in der Gemeinde zugeteilt (vgl. auch 7,7: «von Gott her»). Die Austauschbarkeit von Gott und

<sup>47</sup> So übersetzt W. Rebell (A.3) 110; 114 die Stelle, – Wahrscheinlich ist in V. 6 beides gemeint: die Charismen als Wirkungen göttlicher Kraft im Menschen wie als Wirkungsmöglichkeiten göttlicher Kraft «nach aussen»; und Gott ist derjenige, der «alles in/an allen bewirkt» (oder neutrisch: «alles in allem»).

<sup>48</sup> Das zugehörige Substantiv ist διαίρεσις (V. 4-6), welches sowohl «Zuteilung» als auch «Unterschied» bedeuten kann. Im Kontext der Verse scheint mir der Akzent wegen der dreifachen Opposition zu τὸ αὐτὸ bzw. ὁ αὐτὸς auf dem letzteren zu liegen: Unterschiede an Gaben (oder: unterschiedliche Gaben), aber/und derselbe Geist/Herr/Gott.

Geist in der paulinischen Aussage zeigt sich auch noch an einem anderen Detail: Betont V.18 am Ende mit einer traditionellen Formel<sup>49</sup> die Souveränität Gottes in seinem bestimmenden Handeln, so findet sich eine synonyme Formel für das Handeln des Geistes bereits am Ende von V.11 («wie er will»).

Die sprachliche Form, in der das Verbum *διδόναι* in V.7 und 8 verwendet wird, lässt sich auch noch in einer anderen Hinsicht auswerten: Es liegt im Passiv des Präsens – und nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, des Perfekts – vor. Damit ist also nicht die Abgeschlossenheit des Gegeben-Seins, sondern der Vorgang des (ggf. wiederholten und immer wieder neuen) Gegeben-Werdens ausgesagt. Dazu passen m.E. ausgezeichnet die drei «doppelpluralischen» Begriffsverbindungen in V.9 und 10a, die jede einzelne Heilung, Machttat und Geisterunterscheidung als eigene und je neue Gnadengabe verstanden wissen wollen.<sup>50</sup> Demgegenüber kann Paulus an anderer Stelle sagen, dass wir als Gemeindeglieder verschiedene Charismen «haben/besitzen» (*ἔχοντες*; Röm 12,6; vgl. I Kor 7,7; 13,2), so wie wir als Christen auch den Geist «haben» (vgl. Röm 8,9) und uns Gnade «gegeben» ist (Aor. *δοθεῖσα*; Röm 12,3.6; I Kor 1,4).

Dieser Unterschied macht auf zwei Arten von Gaben Gottes durch den Geist (Charismen) bei Paulus aufmerksam, die sich zwar nicht scharf voneinander trennen, aber doch der Tendenz nach deutlich unterscheiden lassen: kontinuierliche Gaben einerseits und spontan bzw. punktuell zufallende (oder eben ausbleibende) Gaben andererseits. Und in der Tat zählt Paulus in Röm 12,6-8 mehr die einen und in I Kor 12,8-10 mehr die anderen Charismen auf. Auch die sprachliche Gestaltung von I Kor 12,28 könnte auf diesen Unterschied hinweisen: Zuerst werden – der Bedeutung nach durchnummeriert und auf bestimmte Personen bezogen – die festen «Ämter» genannt; sodann folgt – syntaktisch in lockerem Anschluss – eine Aufzählung von weiteren, nichtständigen Gaben und Funktionen in der Gemeinde. Auch bei den «Leitungsdiensten» (*κυβερνήσεις*) handelt es sich um solche Funktionen, die von Fall zu Fall auf Initiative des Geistes hin wahrgenommen werden.<sup>51</sup> Dezidiert um Einzeleingebungen im Rahmen eines Gottesdienstes handelt es sich in I Kor 14,26.

<sup>49</sup> S. dazu jetzt meine Arbeit: *Prädestination und Verstockung*, Tübingen/Basel 1994 (TANZ 14), 26ff. – Zu ergänzen sind für unseren Zusammenhang besonders De Sampson 24 (übers. F. Siegert, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, Tübingen 1980 [WUNT 20], 66) und Hebr 2,4, da es an beiden Stellen um souveräne Zuteilungen von Gnaden- bzw. Geistesgaben durch Gott (wie in I Kor 12) geht. Vgl. ferner Mt 20,15!

<sup>50</sup> So richtig F.A. Sullivan (A.12) 33f.

<sup>51</sup> Dass sie zusammen mit den ebenfalls von Fall zu Fall sich ergebenden «Hilfeleistungen» in der in V.29f. folgenden Aufzählung nicht mehr erwähnt werden, hängt damit zusammen, dass Paulus seine Ausführungen auf die in Korinth aktuelle Situation hin zuspitzen möchte.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang noch besonders 14,28a: Wenn man bereits *vor* einer glossolalen Äusserung wissen kann, ob man selbst oder ein anderer zum «Hermeneuten» geeignet ist oder nicht (und deshalb ggf. schweigen kann), muss es sich bei der Gabe der «Auslegung» von Sprachenrede eher um ein kontinuierliches Charisma handeln («Fremdsprachenkenntnisse») denn um ein spontan zufallendes. Nur von einem solchermassen begabten Menschen kann eine aktuelle ἐρμηνεία (V.26) erwartet und deswegen Sprachenrede öffentlich praktiziert werden (V.27).

2. Charismen sind aussergewöhnliche, nichtalltägliche, «paranormale» Gaben, die – in dieser Beziehung den Wundern Jesu vergleichbar – zeichenhaft die «himmlische» Herkunft bzw. Zugehörigkeit des Gabenträgers (vgl. I Kor 12,3: «im heiligen Geist»; V.12ff.: Glied am Leibe Christi) deutlich machen («offenbar» machen; vgl. V.7).

Die einzige Stelle, an der Paulus selbst so etwas wie eine Definition der Charismen bietet, ist I Kor 12,7. Der Vers ist als eine Art Zwischenüberschrift (für die Verse 8-10) innerhalb des Abschnitts 12,4-11 zu verstehen und bestimmt jedes Charisma als eine «Offenbarung des Geistes». Man darf deshalb nicht den Fehler machen, die paulinischen Charismen in «normale» oder «natürliche» auf der einen, «ungewöhnliche» oder «übernatürliche» auf der anderen Seite auseinanderzudividieren. Eine solche Einteilung ist viel zu modern gedacht. Im Sinne des Paulus sind *alle* Charismen besondere Wirkungen Gottes, Manifestationen des göttlichen Geistes bzw. der göttlichen Gnade (s.o.), die samt und sonders aus der himmlischen Welt stammen und die vor und ausserhalb der Bekehrung zu Christus gänzlich unerreichbar sind. Umgekehrt zeigen sie gerade dadurch die Zugehörigkeit ihres «Trägers» und «Empfängers» zu dieser himmlischen Welt, zu Christus und seiner Gemeinde, und lassen ihn in lebendigem Kontakt damit stehen.

Damit werden alle jene Charismen-Definitionen exegetisch fragwürdig, wie sie etwa von Vertretern der charismatischen Richtung wie Arnold Bittlinger oder Heribert Mühlen vertreten worden sind, die in den Charismen natürliche Begabungen sehen, Fähigkeiten, die jedem Menschen gegeben sind, die durch Gottes Geist freigesetzt, geläutert und in Dienst genommen werden für den Aufbau und die Aufgaben der Gemeinde.<sup>52</sup> Vorsichtiger äussert sich Wolfram Kopfermann: «jede gottgegebene Fähigkeit, sofern sie durch den Geist Jesu Christi der Selbstverfügung entrissen und in den Dienst der Gemeinde gestellt worden ist, ... wobei die Frage, wie weit ein Charisma als geschöpfliche Anlage bereits im Menschen geruht hatte, offenbleibt».<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Vgl. H.-D. Reimer (A.2) 62f.; A. Bittlinger, *Charisma und Amt*, Stuttgart 1967 (Calwer Hefte 85), 14f.; H. Mühlen (A.38) 235f. – Ferner W.Hollenweger (A.41) 22: Alles, was gut ist in einem Menschen, wird bei der Taufe durch den Heiligen Geist zum Dienst am Mitmenschen und für Gott zugerüstet.

<sup>53</sup> Zit. nach H.-D. Reimer (A.2) 63.



Exegetisch betrachtet, verhalten sich die Darlegungen des Paulus gegenüber dieser Frage abweisend bis negativ. Für den Apostel ist es völlig klar, dass es Charismen im Sinne von «Gaben des Geistes» ausserhalb des christlichen Glaubens nicht gibt und geben kann, da die Gabe des Pneumas für ihn strikt an Christus und seinen Leib (die Gemeinde) gebunden ist. Die Frage, ob sich darunter auch Fähigkeiten befinden, die geschöpfllich begründet sind und sich darum auch bei Menschen finden können, die keine Christen sind, ist für ihn kein Thema.

Immerhin muss zugegeben werden, dass die genannten erweiterten Charismen-Definitionen auch einem erweiterten Horizont Rechnung zu tragen versuchen, den Paulus so noch nicht hatte und haben konnte: nämlich der unbestreitbaren Tatsache, dass alle charismatischen Phänomene – gerade auch die besonders auffälligen und spektakulären Erscheinungen wie Sprachengebete und Heilungsgaben – samt und sonders auch ausserhalb des Christentums vorkommen und es «ein aussichtsloses Unterfangen» wäre, «hier nach Unterscheidungsmerkmalen suchen zu wollen.»<sup>54</sup> So mag es schliesslich auch eine systematisch-theologisch zu verantwortende Entscheidung sein, den Heiligen Geist als «Creator Spiritus» auch im 1. Glaubensartikel aufzusuchen und Charismen auch als Schöpfungsgaben des Schöpfergeistes anzusprechen<sup>55</sup> – neutestamentlich-exegetisch begründbar ist das kaum, und christologisch problematisch bleibt es allemal.

Fazit: Exegetisch ist die klassisch-pfingstlerische Interpretation der Charismen als übernatürlicher, so nur in der Gemeinde Jesu vorhandener Gaben des Heiligen Geistes im Recht – auch wenn sie empirisch natürlich nicht zutrifft, da alle diese angeblich «neuen» Erscheinungen auch ausserhalb der Kirche auftreten. Aber etwas Ungewöhnliches und als solches auf Gott Verweisendes haftet den Charismen im Verständnis des Paulus immer an: Nach I Kor 7,7 ist zwar die Ehelosigkeit um Christi willen ein von Gott her kommendes «Charisma», offenbar aber nicht das Verheiratet-Sein von Christen.<sup>56</sup> Auch die anderen Charismen zeichnen sich nach Paulus dadurch aus, dass in ihnen der heilige Geist deutlich sichtbar in Erscheinung tritt (12,7). Und keineswegs geht die Charismen-Liste Röm 12,6-8 «mit V.8b in allgemeine ethische Weisungen ... über, die dann ohne sichtbaren Unterbruch in 12,9-

<sup>54</sup> H.-D. Reimer (A.2) 62. – Vgl. weiter ebd. 70 (zu den Kräften beim Heilungsdienst): «Theologisch sind solche Fähigkeiten der Schöpfungsordnung zuzurechnen, d.h., sie gehören zu unserem kreatürlichen Sein und sind nicht schon deshalb als besondere Wirkungen des Heiligen Geistes auszugeben, weil sie uns übernatürlich erscheinen.»

<sup>55</sup> In diese Richtung denkt etwa W.J. Hollenweger, z.B. in: Geist und Materie (Interkulturelle Theologie III), München 1988, 308ff. (unter hauptsächlicher Berufung auf die «Ruach Jahwe» im Alten Testament).

<sup>56</sup> In den grundlegenden Ausführungen I Kor 7,17-24 findet sich der Begriff gerade nicht (was m.E. kein Zufall ist).

21 durch eine katechetisch-judenchristliche Tradition ... vervollständigt werden.»<sup>57</sup> Vielmehr sind individuelle Geistesgaben und der durch den Geist eröffnete neue Gehorsam der Christen («Ethik», «Früchte des Geistes») bei Paulus deutlich zu unterscheiden.<sup>58</sup> Und auch bei der Verteilung aller Habe nach I Kor 13,3 kommt es nicht auf den «Sozialcharakter» solchen Handelns an, sondern der Akzent des Besonderen liegt auf dem πάντα («alle meine Habe»).

Gleichzeitig gilt: Von einem Charisma sprechen wir nur dann, wenn in einer spezifischen Tätigkeit oder einem besonderen Verhalten etwas sichtbar wird von der Gottes- und Christusbeziehung von Menschen. Auch die rednerische, organisatorische oder sonstwie besonders auffällige Gabe eines Menschen als solche ist noch nicht Charisma; als «Geistesgabe» ist sie nach Paulus vielmehr nur im Rahmen und in konstruktiver Beziehung zur Gemeinde als Leib Christi denkbar.

3. Charismen sind in und seit der Taufe verliehene Gnadengaben des Geistes (s.o.) und werden darum jedem Christen und jeder Christin zuteil.

Was Hans Conzelmann zu I Kor 7,7 schreibt: «Betont ist im Kontext nicht, dass jeder Christ eine Gabe hat, obwohl Pls das annimmt, sondern dass Gott die Gaben zuteilt»<sup>59</sup>, das gilt cum grano salis auch für I Kor 12,7.11.18; Röm 12,3 und I Petr 4,10: Überall erscheint als wichtiges Stichwort ἕκαστος, ohne dass das eigentliche Gewicht der Aussage darauf läge. Daran zeigt sich deutlich die wenig systematische Art der paulinischen Charismen-Erörterungen, ohne dass ein Anlass besteht, die Aussage selbst in ihrem grundlegenden, gleichsam definitorischen Charakter in Zweifel zu ziehen. Wenn wirklich die eine Gnade «sich in den einzelnen Christen in einer Fülle voneinander verschiedener χαρίσματα zur Wirkung (bringt)» (vgl. Röm 12,6), dann hat auch jeder Christ an den Charismen teil.<sup>60</sup> Es handelt sich gewissermassen um eine nicht explizit formulierte Basisannahme des Apostels für seine gesamten Ausführungen zum Thema.

Von daher erklärt sich auch die in allen Texten (vgl. noch I Kor 1,5) zu beobachtende «Tendenz zur Reihenbildung»<sup>61</sup>, zu Charismen-»Listen«, ohne dass es aber zu einem festen Kanon von Geistesgaben kommt, der in irgendeiner Weise abgeschlossen wäre (begrenzt etwa – wie in pfingstlerischen Kreisen – auf die neun Charismen von I Kor 12,8-10). Die von Paulus aufgezählten

<sup>57</sup> S. Schulz, Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse, in: J. Friedrich u.a. (Hg.), Rechtfertigung, FS E. Käsemann, Tübingen/Göttingen 1976, 443-460 (456).

<sup>58</sup> Gegen S. Schulz (A.57) 456ff., der sich in dieser Frage E. Käsemann anschliesst; vgl. Käsemann (A.46) 111ff., bes. 116; 119.

<sup>59</sup> Art. χάρισμα, ThWNT IX, Stuttgart 1973, 395 A.22.

<sup>60</sup> U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 3. Teilband, Zürich u.a. 1982 (EKK VI/3), 14 mit A.64. – Vgl. auch E. Käsemann (A.46) 117.

<sup>61</sup> Art. χάρισμα (K. Berger), EWNT III, Stuttgart u.a. 1983, 1103.

Einzelcharismen sind also nicht exklusiv, sondern exemplarisch für das Leben der Kirche zu verstehen. Dies zeigt sich auch daran, dass drei der vier in der korinthischen Situation aktuellen Gaben (I Kor 12,10) in Röm 12,6-8 überhaupt nicht mehr genannt werden.<sup>62</sup>

Konkret denkt Paulus – wie auch Lukas – bei der Verleihung charismatischer Gaben auch an eine Mitteilung durch glaubenweckende oder -stärkende Verkündigung, wie die Cornelius-Erzählung (Apg 10,44-46; 11,15-17) sowie Röm 1,11f. («etwas an geistlichem Charisma mitteilen zur Stärkung in gegenseitigem Austausch des Glaubens») und Gal 3,5 (Geist und Machttaten aufgrund des Glaubens an die Botschaft) nahelegen.

#### 4. Weltbildfrage und «spektakuläre» Geistesgaben heute

Ich wähle einen persönlichen Zugang zu dem Problem: Was unterscheidet mich im Erleben von charismatischen Gottesdiensten, prophetischer Praxis (mit intuitiver Wahrnehmung), Segnungshandlungen u.ä. von anderen Teilnehmern? Ich nehme bei Gelegenheit an solchen Veranstaltungen teil – durchaus aufgeschlossen und auch persönlich beteiligt –, und doch ist da eine *Grunddifferenz* zu vielen anderen Teilnehmern. Die Frage stellt sich – wie sich gleich zeigen wird – bei jedem Gottesdienst, bei jeder religiösen Handlung, aber sie stellt sich naturgemäss bei sog. «wunderhaften», «übernatürlichen» Phänomenen besonders zugespitzt. Nach paulinischem Verständnis wären hierzu – wie oben dargestellt – im Prinzip *alle* Charismen zu rechnen, wir machen uns das Problem aber an den besonders «spektakulären» sowie den mehr oder weniger «ekstatischen» Phänomenen klar.<sup>63</sup> Dazu zählen von den bei Paulus genannten Erscheinungen sicherlich neben dem (Berge versetzenden) Glauben (vgl. mit Mt 17,20), den Heilungsgaben und den «Wunderkräften zu Machttaten» (letztere vielleicht auf exorzistischem Hintergrund zu verstehen) die in Korinth offenbar besonders geschätzten oder auch umstrittenen Gaben der prophetischen, der Sprachen- und der Erkenntnisrede (s. I Kor 12,8.9.10; 14,27ff. und bes. die Zusammenstellungen in 13,2.8f.). Und auf diese Angaben berufen sich auch alle heutigen «Wiederbelebungen» aussergewöhnlicher charismatischer Phänomene.

Auf einen ganz einfachen Nenner gebracht, lautet meine Antwort auf die oben gestellte Frage: Ich nehme Aussagen von Gottes Handeln bzw. dem Wirken des Geistes metaphorisch wahr, andere Menschen verstehen sie un-

<sup>62</sup> Der Hauptunterschied zwischen I Kor 12 und Röm 12 besteht im übrigen darin, dass es Paulus im Römerbrief nicht um die Wahrung der Einheit (I Kor 12,12b hat keine Entsprechung), sondern um die Verschiedenartigkeit der Funktionen (Röm 12,4b; V.6: *διόφορα*) geht (vgl. D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, 208).

<sup>63</sup> Ein ekstatischer Charakter von Charismen wird gänzlich bestritten von R. Laurentin, *Zur Klärung des Begriffs «Charisma»*, *Conc(D)* 13 (1977) 551-556 (553).

mittelbar und direkt; sie rechnen demzufolge auch mit einem «direkten» Eingreifen transzendenter Mächte in den Lauf der Welt. – Zwei Beispiele: Wenn ich im Lobpreisgebet mit anderen vor Gottes Thron stehe, dann weiss ich in diesem Augenblick, dass Gott *nicht* auf einem Thron im Himmel sitzt, dass er mich auch nicht «hört» und seinen Geist auch nicht «sendet», dass dieser in der Gemeinde auch nicht «anwesend» ist – denn dieses alles sind Metaphern für eine Wirklichkeit, die sich dem Begreifen und direkten sprachlichen Zugriff entzieht. Wenn ich Zeuge staunenerregender intuitiver Fähigkeiten werde oder gar von «Wunderheilungen» höre, dann stelle ich mir nicht vor, dass Gott, Jesus oder der Heilige Geist unmittelbar bzw. wie durch einen Kanal aus einer anderen Welt in die unsrige hineinwirkt, sondern ich weiss und ich glaube, dass der dreieinige Gott sich in seinem Heilshandeln ganz und gar an weltimmanente Vorgänge gebunden hat und solche Vorgänge (zu denen ich auch die «spektakulären» Geistesgaben rechne) deswegen zum *Zeichen und Hinweis* auf Gottes unanschauliches Handeln werden können – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Ich sehe schliesslich auch bei der augenblicklichen Diskussion und Hochschätzung des Segens im kirchlichen Raum (Segnungsgottesdienste u.ä.) ein wenig die Gefahr, dass aufgeschlossene Menschen nun angesichts eines sich weiter wandelnden naturwissenschaftlichen Weltbildes (Stichwort: Chaostheorie) und fortschreitender Rationalismuskritik wieder darangehen, nach einem geheimnisvollen Ort in der Welt – jenseits der alltäglichen Wirklichkeit – zu suchen, wo sie Gott doch wieder irgendwie «unterbringen» können. Gott bzw. der Heilige Geist droht also in seine alte Rolle als Lückenbüsser für Ungewöhnliches und Unerklärliches zurückzufallen.<sup>64</sup>

Der Fehler der charismatischen Bewegung – soweit ich sie kenne – an dieser Stelle ist, dass sie Weltbildfragen erneut zu Glaubensfragen erhebt (und hier ist auch wieder an unsere eingangs formulierte Anfrage an Walter Rebell zu erinnern). Ein Beispiel für viele: «Gemeinsam ist allen Teilen der Bibel die Überzeugung, dass die Wirklichkeit aus dem sichtbaren und dem unsichtbaren Bereich besteht ... Dem Glauben erschliesst sich das Unsichtbare. Es ist prinzipiell möglich, dass Gott den «Vorhang» zwischen beiden Bereichen für einen Augenblick wegnimmt.»<sup>65</sup> Sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit werden in diesem Zitat kategorial ganz naiv auf dieselbe Stufe gestellt. Dies führt dann zu so merkwürdigen und fast komischen Ausführungen wie bei Hans Rohrbach<sup>66</sup>, der zwar den Glauben an die Existenz personaler Engelwesen übernimmt, die «Flügel» der Engel aber ausdrücklich davon ausnimmt und sich, was die Cherubim und Seraphim angeht, in dieser Frage nicht ganz sicher ist... Sich zur Wiederbelebung solcher und ähnlicher Vorstellungen auf ein gewandeltes naturwissenschaftliches Weltbild oder gar auf die neuere

<sup>64</sup> Vgl. dazu auch W.J. Hollenweger, in: C. von Schönborn u.a. (A.2) 55.

<sup>65</sup> L. Christenson (A.14) 147 (im Anschluss an Hans Rohrbach).

<sup>66</sup> Zit. bei L. Christenson ebd..

Mythosdebatte zu berufen<sup>67</sup>, ist so lange unstatthaft, wie man nicht dazusagt, dass es in allen diesen Entwicklungen und Diskussionen niemals darum ging und gehen kann, das gewandelte – und dem biblischen vermeintlich (!) nähere – Weltbild *zum Gegenstand religiösen Glaubens* zu machen.

Diese Überlegungen müssen insbesondere auch auf die in gewissen charismatischen Kreisen so hoch veranschlagte Diskussion über die Personalität des Teufels und der Dämonen angewendet werden. So kann man sagen: Solange der metaphorische Charakter von Aussagen über den Teufel und die Dämonen als handelnde Subjekte deutlich bleibt, kann religiöse Sprache sich ungezwungen ihrer bedienen (in Gesangbuchliedern tun wir es alle ständig). Hier verläuft dann auch die Dissenslinie in vielen derzeitigen Auseinandersetzungen mit besonderer Klarheit: zwischen denen, die Metaphern als legitime Möglichkeit und Notwendigkeit religiöser Rede sehen und empfinden<sup>68</sup>, und solchen, die sie quasi «dogmatisieren» wollen. Ich füge auch gleich hinzu: Das Dargestellte ist zugleich die Basis möglicher gegenseitiger Akzeptanz. Denn Fragen des (antiken und des modernen) Weltbildes sind keine Glaubensfragen. Sie dürfen allerdings auch nicht dazu gemacht werden. Wie wörtlich und direkt ich religiöse Sprachbilder und damit auch göttliche Einwirkungen auf und in der Welt nehme, kann und muss offenbleiben.

Um Missverständnisse zu vermeiden: Dies ist kein Plädoyer eines unverbesserlichen Rationalisten. Im Gegenteil: Ich bin mir dessen bewusst, dass ich nicht in jedem Augenblick daran denken darf, dass es sich bei der religiösen Rede «nur» um Metaphern handelt. Ich kann und will dies auch gar nicht. Zum Glaubensvollzug gehört, dass man sich gewissermassen in Metaphern und symbolische Handlungen – und dazu gehört etwa auch die Glossolie – «hineinfallen» lassen kann und so auch religiöse Unmittelbarkeit und unhinterfragte Geborgenheit bei Gott erlebt; und hier liegt mit Sicherheit auch der Schwerpunkt und der «Wert» des persönlichen Glaubens. Aber doch gehört zu verantworteter Religion «nach der Aufklärung» und (wie ich hoffe) auch in der sog. Postmoderne die grundsätzliche jederzeitige Möglichkeit zur Distanznahme unaufhebbar und unaufgebbar hinzu. Deshalb meine ich auch, dass die Vermittlung religiöser Erfahrung durch ästhetische Gestaltungen (wie Liturgie, Kunst, Musik) dieser Situation angemessener ist als das Propagieren einer neuen «Unmittelbarkeit». Ein Beten «in Gott», ein Hineingenommen-Sein «in den innertrinitarischen Prozess, in die Beziehung der göttlichen Personen zueinander»<sup>69</sup> scheint mir – auch theologisch gesehen – keine menschliche Möglichkeit zu sein (auch und gerade beim Sprachengebet nicht); sie wird der heute mehr denn je gegebenen und auch notwendigen

<sup>67</sup> Ebd. 146. – Vgl. auch ebd. 39f.

<sup>68</sup> Vgl. dazu z.B. meine Studie: *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia*, Tübingen 1987 (WUNT II 25), bes. 21ff.

<sup>69</sup> H. Mühlen, in: C. von Schönborn u.a. (A.2) 78.

«Distanz» gegenüber dem göttlichen Geheimnis nicht gerecht. Freilich muss man nüchtern sehen, dass die Bereitschaft und die Fähigkeit zu solcher «Distanznahme» dem gegenwärtigen Trend in der religiösen Szene (nicht nur in der charismatischen Bewegung) strikt zuwiderläuft.

Die Auswirkungen dieser Überlegungen zur Weltbildfrage auf unseren hermeneutischen Umgang mit der paulinischen Charismen-Lehre sind beträchtlich. Wenn wir wirklich ernstmachen mit der oben erarbeiteten exegetischen Grundeinsicht, dass im Sinne des Paulus *alle* Charismen «wunderhaft», weil von Gott durch seinen Geist gewirkt sind, dann bedeutet dies den *Verzicht auf die Notwendigkeit jeder besonderen äusseren Auffälligkeit von Charismen* in der heutigen «Anwendung» paulinischer Texte. Denn «Wunderhaftigkeit» in diesem Sinne kann nicht im Ernst Ziel einer heutigen verantwortlichen Textauslegung sein. Was aber dann? – Der aktuelle Konflikt in Korinth ist auch nur dort analogiefähig, wo tatsächlich bestimmte Gaben in der Gemeinde gegen andere ausgespielt werden bzw. wo die Einheit einer Gemeinde akut gefährdet ist; ganz und gar unmöglich ist es jedoch in der gegenwärtigen Situation, diese Texte *einseitig* gegen die charismatische Bewegung (zumindest innerhalb der verfassten Kirchen) zu richten, da die Ausgangslage in den Kirchen im Vergleich zu Korinth (reiches charismatisches Leben) völlig verschieden ist. Ausserdem ist es gar nicht zu bestreiten, dass Paulus in I Kor 14 direkte Aufforderungen (V.1.12.39) und Willensbekundungen (V.5; zur Formulierung vgl. 7,7a<sup>70</sup>) an die Gemeinde richtet, sich um (herausragende) Phänomene des Geistes zu bemühen (vgl. auch I Thess 5,19-21). Andererseits sind diese Aufforderungen von I Kor 14 alle mit einer Einschränkung verbunden bzw. an eine bestimmte Voraussetzung geknüpft (V.1: Liebe; V.5.12: Auferbauung der Gemeinde als Ziel; V.40: Sitte und Ordnung). I Kor 12,31a ist in der genannten Hinsicht nicht eindeutig, da es sowohl imperativisch als auch indikativisch verstanden werden kann – nicht nur als Aufforderung, sondern auch als Vorwurf («Aber ihr eifert nach den [jeweils] grösseren/besseren Gnadengaben!»). In jedem Fall will aber auch dieser Halbvers (mit seiner Fortsetzung) zu einem kritischen Umgang mit den «spektakulären» Charismen anleiten.

Klaus Berger hat als Basis für eine Aktualisierung von I Kor 12 jene 3. Grundaussage zur Charismen-Definition vorgeschlagen, die oben ausgeführt worden ist<sup>71</sup>: Charisma ist «Merkmal» eines jeden Gemeindeglieds, «Ausdruck seiner besonderen Berufung»<sup>72</sup> in der Gemeinde. Charisma kommt

<sup>70</sup> Die Wünsche sind in beiden Fällen zwar unerfüllbar, ihre Verwirklichung ist aber dennoch nach Paulus real anzustreben (deswegen Indikativ *Präsens* [θέλω] statt Imperfekt, wie man erwarten könnte). In Kap.14 ist die Glossolie dabei im Blick auf die Gemeindeversammlung weniger erstrebenswert als die Prophetie (s.o.).

<sup>71</sup> Zum Folgenden vgl. K. Berger, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, 225f.

also im Leben aller Christen irgendwie schon vor, es ist die je besondere Gestalt von Christentum und christlichem Glauben, die jeder und jede von uns lebt und die in der Taufe (I Kor 12,13) ihren Anfang genommen hat. Es geht in der Charismen-Lehre also um das Entdecken und Wahrmachen von etwas schon Bestehendem, nämlich um den «von Gott gewirkten» (vgl. I Kor 12,6b) Grund, warum Menschen Christen sind. Es geht nicht um allgemeine menschliche Fähigkeiten wie Reden-, Musizieren- oder Organisieren-Können (oder auch Beten- und Weissagen-Können), sondern um die Frage, wieweit bestimmte «Gaben» eingebunden sind in eine je spezifische Gestalt von Christsein eines jeden und einer jeden einzelnen. «Diese individuelle Subjektivität ist nun, und das ist die Wirklichkeitsbeschreibung von I Kor 12, nicht eine bedauerliche Begrenztheit»<sup>73</sup>; vielmehr ist sie auf Ergänzung hin angelegt und lädt so andere (innerhalb wie ausserhalb der Gemeinde) zur Verwirklichung einer eigenen Gestalt gelebten Glaubens ein, «provoziert» andere so zu einem eigenen Weg des Glaubens und der Liebe. Und dabei geht es eben nicht in erster Linie um besondere, äusserlich eindrucksvolle Fähigkeiten, sondern vor allem um die je persönliche Akzentuierung des Grundbekenntnisses von I Kor 12,3 («was mir an Jesus wichtig ist», «wovon ich lebe» und «wofür ich lebe», «womit ich leben und sterben kann» u.ä.). Charisma ist somit das, was jeder und jede «wirklich ganz von sich aus» und unvertretbar nur er oder sie alleine zum Gespräch und zum Leben in der Gemeinde beitragen kann, «um damit anderen zu helfen (denn dieser Gesichtspunkt gilt für Paulus als sehr wesentlich dabei)»<sup>74</sup> – gewissermassen die eigene «Bestimmung»<sup>75</sup> als Christ und Christin, das, was – bildlich gesprochen – der Heilige Geist bei der Taufe in einen Menschen hineingelegt hat. Es geht nicht um die Verwirklichung eines fernen Ideals – seien es nun Glossolie oder Prophetie oder andere «hervorragende» Gaben –, sondern um das, was mir und nur mir gegeben ist. Darum geht es aber auch wirklich und mit letzter Konsequenz und Radikalität. So kann es denn Wirklichkeit werden, dass ein Mensch, «vom Geist für Gott aufgeschlossen, selbst zum Charisma für andere Menschen wird.»<sup>76</sup>

Es ist bereits deutlich geworden – und hier bin ich in der Darstellung des Konzepts bereits einen Schritt über Bergers Vorschlag hinausgegangen –, dass die Einzelcharismen in dieser Aktualisierung von I Kor 12 durchaus einen, wenn auch untergeordneten Platz einnehmen. So kann man sich durch I Kor 12 durchaus dazu anregen lassen, auch Heilungsgaben, prophetischen Gaben oder anderen «spektakulären» Charismen in angemessener Weise in unseren

<sup>72</sup> Ebd. 225.

<sup>73</sup> Ebd..

<sup>74</sup> K. Berger, Gottes einziger Ölbaum. Betrachtungen zum Römerbrief, Stuttgart 1990, 244 (zu Röm 12).

<sup>75</sup> Ebd. 249.

<sup>76</sup> H.-D. Reimer (A.2) 63.

Gemeinden Raum zu geben – aber dies geschieht eben dann nicht vor dem Hintergrund eines wiederbelebten antiken Weltbildes und auch nicht, weil es biblisch geboten wäre, sondern aus dem Respekt vor unterschiedlichen Gestalten gelebten Glaubens und einem veränderten und erweiterten heutigen Wirklichkeitsverständnis heraus, welches auch Bereiche wie «Emotionalität» und «ganzheitliches Erleben» mit einschliesst (ohne dass solches sich nun unbedingt in besonders «spektakulären» Formen äussern muss). Dass auch Glaube und Theologie sich auf einen solchen Kontext beziehen müssen, daran können wir uns von den paulinischen Charismen-Kapiteln mit Nachdruck erinnern lassen.

Damit ist auch die Grundlage geschaffen für eine Erweiterung des Charisma-Begriffs in den politischen Raum hinein: Charisma verstanden als das kompetente Eingreifen eines engagierten Christen in den politischen Lauf der Dinge.<sup>77</sup> Dieses kann mit einem gezielten «Erbeten» und «Erglauben» konkreter Zielsetzungen Hand in Hand gehen (vgl. die πίστις von I Kor 12,9; 13,2) – muss es aber nicht. Auch im Hinblick auf letzteres – das in charismatischen Kreisen bis hin zur geistlichen Kampfführung gegen Dämonen in einem bestimmten geographischen Raum gehen kann (wofür es neutestamentlich keine Belege gibt) – vermag ich die paulinischen Charismen-Listen (und andere ntl. Texte) nur als Anregung zu einem vertieften Wirklichkeitsverständnis und einem dementsprechenden Verhalten zu begreifen – nämlich die Realität des Bösen in der Welt (im einzelnen wie in den Strukturen) ernstzunehmen und sich davon nicht entmutigen zu lassen –, nicht aber als biblische Anweisung zu wunderwirkendem Glauben oder gar zu exorzistischer Praxis.

Im Zeitalter der globalen Herausforderungen gewinnt zudem die Dimension der weltweiten Kirche, des ökumenischen Leibes Christi und seiner Möglichkeiten und Charismen eine herausragende Bedeutung. Wenn es stimmt, dass alle Christen ihr je besonderes Charisma haben bzw. selbst «Charisma» sind, dann bräuchte uns eigentlich – ein entsprechendes Wahrnehmen und Wahrmachen dieser Charismen vorausgesetzt – um die Zukunft der einen Kirche Christi nicht bange zu sein.

*Günter Röhser, Bayreuth*

<sup>77</sup> Vgl. dazu W. Rebell (A.3) 146ff.