

Aspekte zu einer „Theologie des Experiments“

Peter Lippert CSSR, Hennef/Sieg

Vorbemerkung

Betrachtet man die gegenwärtige kirchliche Situation in den westlichen Industrieländern, so wird man bei aller regionalen Verschiedenheit drei Grundmerkmale feststellen: 1. Die Krise, in der sich die Kirche befindet, ist, wie bereits die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ bemerkt hat, durch den allgemeinen geistigen und kulturellen Wandel und Umbruch bedingt. Sie ist darum ein Anzeichen für den Anteil, den die Christen der Kirche am konkreten und gesellschaftlichen Leben nehmen, also eher ein Zeichen der Lebendigkeit der Kirche und ihrer Verbundenheit mit den Problemen, die anstehen. 2. Die Grundproblematik dieser Krise ist überall die gleiche. Sie reicht bis in die Länder der „Dritten Welt“ und die sozialistischen Länder hinein, wo sie nicht gewaltsam niedergehalten wird. 3. Es zeigt sich, daß die Kunst, Konflikte zu kanalisieren und sie fruchtbar zu machen, in der Kirche recht unentwickelt ist und das Instrumentarium zur Lösung von Meinungsverschiedenheiten recht ungeschickt und unreflex gehandhabt wird. Zu solchen Mangelercheinungen in der Bewältigung der kirchlichen Situation gehört nicht nur die Polarisierung, die ständig mehr an die Stelle eines fruchtbaren Pluralismus zu treten droht, sondern auch die quasimessianischen Hoffnungen, die (jeweils von verschiedenen Christen) an Strukturreformen *oder* eine „Rückkehr zu Frömmigkeit und Buße“ (im früheren Stil) geknüpft werden; zu solchen Mangelercheinungen zählt auch das Zudecken konkreter Probleme durch allgemeine Richtigkeiten („Killerphrasen“) und die Ideologisierung der je eigenen Position. Während „konservative“ Tendenzen alles, was sie vertreten, ungeschichtlich als „die Tradition der Kirche“ ansehen (wobei sie von der Tradition einen eher kümmerlichen Begriff haben), neigen „fortschrittliche“ Christen dazu, alle ihre Anliegen als „Charismen“ zu deklarieren, also – in der Konsequenz – den Geist für sich zu reklamieren und ihren Bestrebungen einen anti-institutionellen „touch“ zu geben, indem sie Amt und Charisma in einer Alternative darstellen, bei der dem Amt von vornherein nur noch die Rolle des Hemmens und Bremsens, der grämlichen Verwaltung der stürmischen Geistesgaben zuzufallen scheint.

In dieser Situation erscheint eine Besinnung auf theologische und praktische Aspekte dessen, was der heute der Kirche unausweichlich aufgegeben Weg des Suchens ist, angebracht. Eine solche theologische Kriteriologie (Unterscheidungslehre) der Findung und Erprobung von Charismen,

von kirchlichen Überraschungssituationen und kirchlichen Experimenten ist erst noch zu erarbeiten. Die folgenden Gedanken verstehen sich als Beitrag zu dieser Aufgabe.

Charismen in der Kirche

Hier soll nicht ein Summarium dessen ausgebreitet werden, was sich von Bibel und Systematik her zu der Wirklichkeit der Charismen in der Kirche sagen ließe. Aber einige Rückverweise in knapper Form dürften sinnvoll sein, weil die Sache der Charismen die Grundlage unserer weiteren Überlegungen ist. Dabei sind von vornherein Ansätze auszuschließen, die zwar in Vergangenheit und Gegenwart öfter vertreten wurden, ja gelegentlich die vorherrschende Auffassung von Charisma und Charismen bestimmten, die sich aber weder von der Schrift noch von einer gültigen späteren Kirchenauffassung her halten lassen. Zu solchen Auffassungen gehört etwa: die Ansicht, nur eine frühe, noch nicht recht organisierte Kirche habe Charismen gebraucht, später seien diese nicht mehr notwendig gewesen und darum auch aus der Kirche verschwunden; die Auffassung, Amt und Charisma stünden in einer mehr oder weniger *feindlichen* Spannung zueinander; die Meinung, Charismen seien prinzipiell nicht durch Sakramente vermittelt; sie seien „über menschliche Kraft hinaus“ gewirkt und gerade so als Geistwirkungen bestimmbar (das führt konsequenterweise zu der Einengung des Charismenbegriffes auf außergewöhnliche religiöse Phänomene wie Visionen und Prophezeiungen, besondere Gebetserfahrungen). Der letztgenannten Tendenz liegt die Auffassung zu Grunde, das (theologisch gemeinte) Begriffspaar „natürlich – übernatürlich“ entspreche in etwa den korrelativen Größen „alltäglich – außergewöhnlich“ bzw. „natürlicherweise erklärbar, verständlich – unerklärlich“. Charisma wird damit zum „Außergewöhnlichen“. Es bedarf keiner großen Phantasie, um zu sehen, zu welchen Verzerrungen des Christlichen eine solche Auffassung – aber auch die übrigen, hier abgelehnten Einschätzungen – des Charismas führen.

In entschiedenem Rückgriff auf die Schrift, insbesondere die paulinische Theologie der Charismen, hat die „Dogmatische Konstitution über die Kirche“ diese Schiefheiten zurechtgerückt und damit die Charismen für eine systematische Ekklesiologie wiederentdeckt.

Der Zugang zum Verständnis der Charismen läßt sich nur von einem christologisch-ekklesiologischen Ansatz her gewinnen: Jesus ist als der Erhöhte seiner Kirche gegenwärtig, indem er den Geist sendet. Die Kirche lebt weder durch das (isoliert gedachte) Amt noch durch das (isoliert gedachte) Charisma, sondern durch den Herrn in seinem Geist. Darum liegt auch die

Geistmitteilung an die gesamte Kirche den einzelnen Charismen voraus. Dieser Geist, welchen die Kirche empfangen hat, teilt sich nun den Einzelnen in der Gemeinde der Gläubigen in der Weise mit, daß jeder seinen eigenen, aber partiellen Beitrag zur „oikodome“, zur „Auf-Erbauung“ der Gemeinde leiste, d. h. also dazu, daß die Gemeinde das werde, was sie sein soll. Die Charismen, die „einem jeden“ (1 Kor 7, 7) zugeteilt sind, gereichen „zum Nutzen“ (1 Kor 12, 7) und zwar (wie auch durch 1 Kor 14, 1–6 nachdrücklich bestätigt wird) zum Nutzen der Gemeinde. „Dem einzelnen zum Wohl der Gemeinde gegeben, stehen die Charismen um so höher, je mehr sie das Ganze fördern“ (H. Gewiss). Die Amtsharismen bilden jenen Teil der gesamten und in Einzelwirkungen aufgefächerten Gegenwart des Geistes, der durch Stabilität, spezifischen Dienst, institutionelle Faßbarkeit und weithin sakramentale Beauftragung gekennzeichnet ist; sie fügen sich (gemäß 1 Kor 28 f. und Eph 2, 20) in das Gesamt der Charismen ein. Paulus selbst hat offenbar ein ordnendes Eingreifen des Amtes in die charismatischen Äußerungen für berechtigt und notwendig gehalten (vgl. u. a. 1 Kor 14) und empfiehlt schon den Vorstehern der Gemeinde von Thessalonich, dies zu tun (1 Thess 5, 19–22; das erste schriftliche Dokument des NT).

Um einer Blickverengung zuvorzukommen, muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß bei Lk die Wirkungen des Geistes mehr in Richtung außergewöhnlicher Phänomene beschrieben werden z. B. als Glossolalie = Reden in der Verzückung (Apg 2, 4 [?]; 10, 46; 19, 6), Zukunftsschau (Apg 11, 28), Gedankenschau (Apg 5, 1–11). Zwar ist auch dort die freimütige Verkündigung der Botschaft ein Grundcharisma (Lk 12, 12; Apg 1, 8), aber der Unterschied zu Paulus darf nicht unerwähnt bleiben. Die lukanische Sicht bedeutet, daß die Gemeinde, welche den Geist empfangen hat, nicht einfach eine Gruppe ist, die im Schlicht-Alltäglichen mit seinem unausweichlichen Zug zur Wiederholung einmal festgesetzter Ordnungen und sozialer Verhaltensformen die einzige Art und Weise sieht, wie der Geist in ihrem Leben wirksam wird.

Eine weiterführende und die Zeugnisse des NT systematisierende Überlegung zu den Charismen muß vor allem folgende Fragen stellen: was bedeutet in seinem bleibenden Ertrag das Nebeneinander der paulinischen und lukanischen Aussagen von den Geistwirkungen; was bedeuten also für uns „außergewöhnliche“ (die „lukanischen“) Charismen, nachdem die Blickverengung überwunden ist, die *nur* in ihnen Charismen sah, und nachdem („paulinisch“) das Unscheinbar-Alltägliche des Christlichen, besonders Glaube und Liebe, als Charismen geschätzt werden? Eine weitere Frage ist jene nach dem Zusammenhalt der Charismen *in* ihrem unausweichlichen „Antagonismus“. Nach 1 Kor 12, 4 ff. ist nur der eine Herr und der eine Geist der Konvergenzpunkt; einer spiritualistischen Anarchie

baut der Apostel aber durch Herausstellen der „oikodome“, der „Auf-Erbauung“ der Gemeinde vor. Auch sein Handeln weist auf die Rolle des Amtes hin, das heute öfter als „Dienst an der Einheit“ beschrieben wird. Zu verdeutlichen ist aber die Beziehung zwischen der Konvergenz im Herrn (und seinem Geist) und der Konvergenz im Amt sowie in der Gemeinde als Ganzer. Als Drittes ist noch die Frage zu überdenken, inwiefern menschlich vorgegebene Fähigkeiten und Begabungen zum Element von Charismen werden können.

Wem Gestalt und Weg der Kirche von heute und morgen zur dringenden Frage geworden sind, für den wird die Lehre von den Charismen der unaufgebbare Ausgangspunkt sein müssen. Aber das Ganze unserer Fragestellung läßt sich mit ihr allein nicht in den Griff nehmen. Vielmehr wird hierzu eine Besinnung auf den Wegcharakter des Glaubens (als *fides qua*, als „Du-Glaube“) ebenso notwendig sein, wie es hilfreich sein wird, die bereits im Neuen Testament vorkommenden Überraschungserfahrungen der jungen Kirche zu bedenken. Dann wird nach der Weise zu fragen sein, *wie* der konkrete Wille Gottes für eine offene und ins Unbekannte hinausverweisende kirchliche Situation zu erkennen sei, und es wären die Meßgrößen zu beschreiben, von denen aus eine Situation oder ein Vorhaben beurteilt werden könnte. Damit ergeben sich die weiteren Schritte unserer Überlegungen.

Glaube als Gehen ins Unbekannte, auf Verheißung hin

Gewiß gehört zur Glaubenshaltung das, was in der gewöhnlichen Systematik Festigkeit und Gewißheit genannt wird – ein (hermesianisches) Suspendieren des Glaubensaktes, ein vorläufiges Zurückstellen des lebendigen Glaubenstuns, bis zur Erreichung besserer Erkenntnis wäre ein Mißverständnis. Aber andererseits enthält der Glaube und die mit ihm gegebene „Hoffnungsstruktur“ den Mut zum Aufbruch in das jetzt nicht schon Überprüfbare, zum Gehen ins Ungewisse, aber auf Verheißung hin. Das zeigen Idealfiguren des Glaubens, vor allem die Gestalt des Abraham. Abraham trennt sich auf Gottes Anruf hin von seinem gewohnten Milieu; der Hebräerbrief kommentiert: „er zog aus, ohne zu wissen, wohin er ging“ (Hebr 11, 8), denn „wir sind wohl durch Hoffnung gerettet – eine Hoffnung aber, die man schon sieht, wäre keine Hoffnung“ (Röm 8, 25). Dies heißt nun sehr konkret: der Weg des gläubigen Einzelnen und der Gemeinde in der Geschichte mag zwar zu bestimmten Zeiten auf den ersten Blick als schlichtgehorsamer Nachvollzug einer gegebenen Gestalt des Christlichen erscheinen, aber dies ist bei tieferem Zusehen niemals vollständig der Fall (wie Leben und Schicksal vieler Heiliger, zahlreicher Ordensgründungen, theo-

logischer Kontroversen u. ä. zeigen) und *braucht* auch von der Struktur des Glaubens her nicht der Fall zu sein, ja *kann* es in einem letzten Sinn überhaupt nicht. Ungewißheiten, Ratlosigkeiten, Meinungsverschiedenheiten und „Krisen“ sind von daher nicht etwas, das nicht sein soll, sondern im Gegenteil ein Bestandteil des Glaubens selbst. Von daher wird bereits sichtbar, daß strukturelle und spirituelle „Experimente“, d. h. ein Sich-Hineintasten in neue Situationen, gar nicht vermieden werden können, auch wenn konservatives Empfinden solches Tasten als Minderung der Glaubenstreue zu bezeichnen geneigt ist.

Neuheits- und Überraschungserfahrungen

Es kann nämlich kein Zweifel sein: die ersten Gemeinden hatten, sobald sie zu empirisch greifbaren und auch wahrgenommenen Größen wurden, nicht nur Druck durch Mißdeutung, Schikane und Verfolgung von außen auszuhalten, sondern auch Schwierigkeiten von innen: Rivalitäten, Konkventikelbildungen, Eigenbrötelei, Verkennungen des Evangeliums bis zur direkten und vielgestaltigen Häresie. Zum Druck von außen und zu den Verkürzungen und Verzerrungen von innen trat aber bald noch eine dritte Gruppe von Unsicherheiten und Herausforderungen, diejenigen nämlich, die sich aus der jeweiligen Offenheit der Situation ergaben. So ist die Geschichte der frühen Kirche auf lange Strecken hin eine Geschichte des Lernens in offenen Situationen; ihre Etappen sind ebenso viele Neuheits- und Überraschungserfahrungen.

Die Ablösung der jungen Gemeinde vom Judentum, an dessen religiösem Leben man bei allem schon ausgeprägten, auch liturgischen Eigenleben (Apg 2, 42–47) zunächst noch teilnahm (Apg 2, 46; 3, 1), war im Selbstverständnis der Christusgemeinde unausweichlich; der Konflikt, der nun nicht nur wie vordem Petrus und die Apostel betraf (Apg 5, 29–42), wurde in der Auseinandersetzung um Stephanus offenkundig. Eignet dieser ersten Etappe auf dem Weg der Gemeinde noch eine gewisse, vielleicht auch voraussehbare Folgerichtigkeit, so ist für die nächsten Wegabschnitte unabweisbar, daß sie Neues und Überraschendes brachten. Als Petrus den ersten Heiden, den Cornelius tauft, bedarf es eigener „göttlicher Argumentation“; die Vision des Tuches mit den reinen und unreinen Tieren (Apg 10, 9–16) setzt nicht nur eine bis dahin befolgte Beobachtung des Gesetzes voraus (Apg 10, 14), sondern eine Begrenzung der missionarischen Tätigkeit auf Israel. Der Durchbruch, die Taufe des Heiden, ruft in der Gemeinde Bedenken hervor (Apg 11, 1) und muß von Petrus erst eigens begründet werden (Apg 11, 4–18). An diesem Fall zeigt sich paradigmatisch die Grundproblematik der jungen Kirche: Wie weit darf und soll man sich vom Ge-

setz des Mose lösen? Die historisch nicht leichten Fragen, etwa um den genauen Verlauf der Kontaktnahme des Paulus mit den „Säulen“ in Jerusalem, sowie den Verlauf des sog. „Apostelkonzils“ und die genaue Bedeutung der „Jakobusklauseln“ (Apg 15, 20; 28 f) dürfen hier offen bleiben. Aber soviel ist doch deutlich: die Gemeinde stand vor dem Unbekannten, in das hinein sie sich – so oder so! – entscheiden mußte. Daß sie dabei den Mut zur Entscheidung *gegen* die gewohnten Verhaltensmuster fand, hat, menschlich gesprochen, ihren geschichtlichen Weg zur Kirche erst möglich gemacht.

Aber auch der weitere Verlauf des Weges der jungen Gemeinden war voll von Überraschungen. So wird in Apg 16, 6 gesagt, daß Gottes Geist den Paulus und seine Begleiter daran hinderte, „in der Asia das Wort zu reden“, wie sie es offenbar geplant hatten. Als sie dann „sich Mysien näherten, versuchten sie, nach Bithynien zu gelangen, aber der Geist Jesu ließ es nicht zu“ (V. 7). So erst kamen die Missionare nach Troas, wo dem Paulus in Gestalt einer Vision der Wille Gottes zukommt, nach Europa zu gehen (Apg 16, 9 f). Wieder war ein wichtiger Schritt zurückgelegt, und zwar „wider Erwarten“ und „im Geiste“.

Zu solchen, offenbar gar nicht seltenen Neuheitserfahrungen gehört dann auch jene Episode, die je nach „Richtung“ für die einen zum Kronzeugen des kirchlichen Stils wird, mit der andere wiederum nichts anfangen können, der „antiochenische Zwischenfall“ (Gal 2, 11–14). Auf jeden Fall gab es in der Frage künftiger „Missionsstrategie“ eine schwere Auseinandersetzung, die dem Paulus für die Erlösungs- und Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes wichtig zu sein scheint und von der er darum berichtet, die ihn aber trotz ihres Konfliktcharakters kaum zu bedrücken schien.

Schließlich ist noch an das bekannte Problem der „Parusieverzögerung“ zu erinnern. Ohne auf die Einzelheiten des lange umstrittenen und oft verzerrten Problems einzugehen, ohne vom verbindlichen Gehalt der katholischen Inspirations- und Inerranzlehre irgend etwas zurückzunehmen und ohne einen Irrtum in der Botschaft des NT zu behaupten, muß man doch sehen, daß die Naherwartung der Wiederkunft des Herrn den zunächst selbstverständlichen Horizont des neuen Lebens im Glauben gebildet hat. Allerdings wurde er schon früh von Erfahrung und Gemeindepredigt in Frage gestellt. Schon bald setzt eine Verarbeitung der – weithin von den Gemeinden nicht akzeptierten – Erfahrung ein, daß die zeitliche Naherwartung des Herrn in einem unmittelbaren, unreflektierten Verständnis ein Irrtum sei. Man erkennt dies an der Redaktion mancher Gleichnisse (z. B. Mt 24, 48; 25, 5), vielleicht auch in der lukanischen Konzeption von Heilsgeschichte, deutlicher und praktischer in den Antworten des Paulus nach dem Los der jetzt schon Verstorbenen (1 Thess 4, 13–5, 6), in der Einschärfung der Arbeitspflicht gegenüber apokalyptischen Schwärmern im

zweiten Thessalonicherbrief (2, 1–12) und sehr ausführlich im zweiten Petrusbrief. Aber auch dazu ist zu sagen, daß die Naherwartung durch die neue Erfahrung, daß der „Herr zwar die Verheißung nicht verzieht“, aber dennoch ein längerer Weg vor der Kirche liegt, nicht völlig bedeutungslos geworden ist. Wenn man auch gelegentlich den von R. Schnackenburg gebrauchten Begriff der nun für die Kirche gebotenen Stets-Erwartung kritisiert, so bleibt bestehen, daß die Wachsamkeit, der Ausblick nach vorn, überhaupt die geschichtliche und auf ein Ziel hindrängende Dynamik, die die christliche Spiritualität kennzeichnen müßte, von der ursprünglichen, nun *als solcher* überholten Naherwartung in Gang gesetzt wurde. Für unser Thema ist diese Frage deswegen von Interesse, weil hier zwar nicht (wie bei den bisherigen Beispielen und Erfahrungen) eine *Entscheidung* für die Gemeinde anstand – die Parusieverzögerung war einfach da, ungefragt; aber diese Erfahrung ähnelt den übrigen Neuheitserfahrungen insofern, als sie ebenfalls eine Überraschung darstellt, die eine Reaktion erforderte, und zwar eine sachlich richtige; und auch diese Reaktion und Neuorientierung, vor dem Horizont einer verlängerten Geschichte (Zeit der Kirche) das Evangelium zu bezeugen und zu leben, war eine Krisis, die mit Gelingen oder Mißerfolg enden konnte.

Vielleicht können die Hinweise auf grundsätzliche und „pastorale“ Überraschungserfahrungen, die uns in den neutestamentlichen Gemeindezeugnissen begegnen, nochmals jene Nervosität abbauen helfen, die sich leicht breit macht, wo ein an den Leitbildern vom Fels, vom Unverrückbaren orientiertes kirchliches Denken auf Neues und Unübersehbares stößt. Nun ist freilich zu fragen, wie denn solch neue Situationen durchschaut werden können.

Wege des Unterscheidens

Paulus fordert in 1 Thess 5, 19–22 die Vorsteher auf, den Geist (der Charismen) nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Man wird den Text von unseren heutigen Fragestellungen her nicht überfordern dürfen; aber deutlich wird gemahnt, schon bestehende Aktivitäten zu prüfen; es schwingt also in der Mahnung, den Geist nicht auszulöschen, das prüfende, beobachtende und „begleitende“ Gewährenlassen auf Bewährung hin mit. Doch damit ist noch nicht die Frage nach den Maßstäben beantwortet, gemäß denen geprüft werden soll.

Aber schon der in 1 Thess 5, 21 verwendete Terminus für das „Prüfen“ enthält eine Dimension, die gemäß anderen Stellen, wo das gleiche griechische Wort auftaucht, auch schon einen Rückschluß auf das „Wie“ dieses Prüfens (δοκιμάζειν) erlaubt.

Dieses Prüfen wird in Röm 12, 2 umschrieben als „lernen“ oder „erproben“, „was der Wille Gottes ist, das Gute, das Wohlgefällige, das Vollkommene“. Instandgesetzt wird man dazu aber, wie sehr typisch in Röm 12, 2a gesagt wird, „durch Erneuerung des Sinnes“; es handelt sich offenbar um eine Art der Erkenntnis, die bei aller Nüchternheit nur von einem ganzheitlichen christlichen Engagement her und im Glaubensvollzug möglich ist. Intellektuelle Bemühung allein reicht offensichtlich nicht aus; Paulus betet (vgl. Phil 1, 9 f) darum, daß die *Liebe* der Christen von Philippi „mehr und mehr zunehme in Erkenntnis und allem Verstehen, damit ihr das zu prüfen imstande seid, worauf es ankommt“.

Einzelne Erkenntnismedien und -methoden begegnen am Anfang natürlich noch unreflektiert. Immerhin scheinen Gebet und Fasten hier wichtig gewesen zu sein (Apg 14, 23): in Apg 13, 2 wird der Gemeinde von Antiochien das Wort des Geistes zuteil, den Paulus und den Barnabas für die Mission auszusondern. „Daraufhin fasteten und beteten sie, legten den beiden die Hände auf und entließen sie“ (Vers 3). Eine in der jungen Kirche offenbar bald aufgegebene Weise, nach dem göttlichen Willen zu fragen, war das Loswerfen (Wahl des Matthias, Apg 1, 24). Aus solchem Tun, besonders aber der Rolle des Gebetes bei der Entscheidungsfindung, wird die nicht auf das Rationale beschränkte Eigenart des „dokimazein“ deutlich.

Andererseits gab es doch auch die Beratung; selbst die harte Auseinandersetzung konnte Erkenntnismedium des göttlichen Willens sein. Es wäre also sinnlos, in harmonistischer Weise „Gebet und Fasten“ zum einzigen Erkenntnisweg erklären zu wollen. Als es zum „Apostelkonzil“ kommt, „kam es zu einer großen Auseinandersetzung“ (Apg 15, 7). Diese innergemeindliche Kontroverse (ζητησις) ist mit einem Wort bezeichnet, das (Apg 15, 2) den Streit mit judaisierenden Irrlehrern beschreibt, ein Wort also, das auf beträchtliche Heftigkeit hinweist. Dafür braucht man keine historizistischen Ansichten über den Darstellungsstil des Lukas zu haben: Offenkundig wird, daß es in der jungen Kirche Neuheitssituationen gab, daß darauf tastende Antworten gegeben wurden (Taufe des Cornelius), die in der Gemeinde nicht unumstritten waren und erst eigens gerechtfertigt wurden; daß manche dieser Neuheitssituationen nicht bestanden wurden (Verhalten des Petrus in Antiochien) und daß der Wille Gottes unter gemeinsamen, spirituellen und praktischen Anstrengungen oft erst mühsam gesucht werden mußte. Das abwartende Schauen auf den Verlauf der tatsächlichen Entwicklung, die dann als „Urteil Gottes“ erkannt wird, wo also im nachhinein, vom Ausgang der Entwicklung her, eine Beurteilung früherer komplexer Situationen gewonnen wird, wird zwar nach dem Erzählgang der Apostelgeschichte (als „Gamaliel-Prinzip“) nicht innerhalb der Gemeinde praktiziert, aber doch wohl als Fügung angesehen (Apg 5, 35–39).

Es findet sich von Anfang an ein Bewußtsein, daß neue Situationen durch jenen Spürsinn richtig gemeistert werden können, der weder alles und jedes experimentiert und als Willen des Geistes ausgibt, noch ängstlich nach Präzedenzfällen oder Kanones und Vorschriften fragt, sondern größer und weiter ist – anders wäre die junge Jerusalemer Gemeinde eine jüdische Sekte geblieben.

Für die heutige Situation wäre außer auf erste Gemeindeerfahrungen noch sehr viel stärker auf die Kategorien zu verweisen, welche die Tradition auf der Linie des Suchens nach dem Willen Gottes hier und jetzt entwickelt hat: die Kunst der Unterscheidung der Geister (von δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, 1 Jo 4, 1, vgl. 1 Kor 12, 10, wo die διακρίσεις πνευμάτων als eigenes Charisma genannt sind). Was sich hier und später bei Ignatius in den Kriterien von Trost und Mißtrost sowie, nun doch als eine Art abgewandelten Gamaliel-Prinzips, in dem Kriterium der „größeren Frucht“ systematisiert findet, ist ebenso bedeutsam wie der Kern jener – exegetisch freilich kaum haltbaren, systematisch überkultivierten, traditionellen – Aussagen über das sog. „Gefolge der heiligmachenden Gnade“, worunter die „eingegossenen Tugenden“ und die „sieben Gaben des Geistes“ gezählt wurden; der Kern dieser Lehren meint vom dogmatisch-spekulativen Ansatz her das gleiche wie jene mehr spirituellen Wege, den konkreten Willen Gottes hier und jetzt zu erkennen. Nimmt man nun noch hinzu, was die klassische Moraltheologie, von römischen Rechtskategorien ausgehend, etwa bei Thomas und bis Suarez, über die Epikie zu sagen weiß, so wird vollends deutlich, daß die Methoden und das Instrumentarium einer „Existenzialethik“ (so K. Rahner zur konkreten Entscheidungsfindung *innerhalb* der allgemeinen Normen) im Grunde ein durchgängiges Thema sind, und zwar für Dogmatik, Moraltheologie wie für die geistliche Theologie.

Allerdings ist nun hier zweierlei sofort hinzuzufügen: einmal scheint von solchen Kriterien (aus welchem Sicherheitsbedürfnis auch immer) in der volkstümlichen Katechese und folglich auch in der durchschnittlichen religiösen Haltung fast nichts anzutreffen zu sein: man stelle sich nur vor, welche Verlegenheit auch heute ein Pauluswort auslösen könnte wie jenes, daß der „geisterfüllte Mensch alles beurteilt“ (vgl. den ganzen Kontext, 1 Kor 2, 10–16). Zum zweiten ist zu sagen, daß jene reiche Tradition an Kriterien und Wegen zum Finden des konkreten Gotteswillens vorwiegend sich auf Entscheidungssituationen von Einzelnen bezieht: daß aber ganze Gemeinden, Bistümer, eine Synode und Kirche eines Landes vor solchen offenen Wahlsituationen stehen und auf jene Kriterien verwiesen sein könnte, die nicht mehr soweit artikulierbar sind, daß man sie als durchschaute und überprüfbare Regeln („gesetzlich“) befolgen könnte, dies scheint auch heute vielen Ratlosen kaum bewußt zu werden. Sollte man also

nicht etwas pointiert sagen, das Zögern vor Entscheidungen, die Neigung, ständig Rekurs auf geschriebene Richtlinien zu nehmen und lieber nichts zu entscheiden, als ein Risiko auf sich zu nehmen, ist im Grund ein recht untraditionelles, d. h. dem Angebot der Tradition gegenüber blindes Verhalten?

Folgerungen

Von dem Blick in die prototypische Geschichte der jungen Kirche, die sich als gelebter Kommentar zu den mehr theoretischen Aussagen über die Charismen und somit als deren Kontext erwiesen hat, lassen sich einige, gewiß nicht originelle, aber nach wie vor dringliche Folgerungen neu unterstreichen. Was heute notwendig und immer noch zu wenig beachtet ist, das ist eine gegenseitige Kritik im Blick auf die Auferbauung der Gemeinde; nicht, daß jede Gruppe wirklicher oder vermeintlicher Träger von Charismen in einer Art kirchlicher Monomanie ihre Anliegen „durchdrückt“, sondern daß man um die Partialität, die Begrenzung des eigenen (möglichen) Charismas weiß und deshalb die selbstverständliche Bereitschaft entwickelt, den eigenen Beitrag kritisiert, damit aber: relativiert *und* aufs Ganze hin orientiert zu bekommen. Wo solche Bereitschaft nur schwach entwickelt ist, besteht Zweifel, ob es dem möglichen Charismatiker überhaupt um die „oikodome“ (Auferbauung) geht – dies aber ist nun einmal das Urteil darüber, ob ein Charisma vorliegt oder nicht. Solche Bereitschaft, das eigene Charisma ins Ganze eingeordnet zu sehen, ist natürlich – nur um Mißverständnissen vorzubeugen, sei es ausdrücklich gesagt – auch den Trägern der Amtcharismen abverlangt.

Es sollte eine neue Theorie und Praxis einer *Loyalität im Konflikt* für „unten“ entwickelt und „oben“ auch als Loyalität gewürdigt werden. Die Fronten, die keine sein dürften, können und müssen dadurch entkrampft werden, daß man nicht die Amtsträger in einer Art Angstneurose als herrschsüchtige Apparatschiks ansieht, andererseits aber auch in Pfarrhäusern und Generalvikariaten nicht nur dort Loyalität findet, wo man den Autoritätsträgern nicht ins Angesicht widersteht.

Es muß, anders als es in der gegenwärtigen Atmosphäre geschieht, der Mut zum Wagnis gefördert werden. „Mut“ und Sachlichkeit schließen sich nicht aus. Der Gebrauch des Wortes „Mut“, mit dem heute in Kirche und Gesellschaft allerlei oft sehr konformistische Bilderstürmereien bedacht werden, darf nicht davon ablenken, daß es an dem wirklichen Mut allzuoft fehlt. Paulus deutet an, daß man mutlos-ängstlich den Geist „auslöschen“ kann. Zum Mut gehört das bedachte Reifenlassen ungeklärter Situationen; es ist alles andere als ein schwächliches „laissez-faire“. Solcher Mut kann

sich selbst nochmals Mut machen mit der Einsicht, daß ängstlich vermiedene Entscheidungen auch Entscheidungen sind, daß es in einer Umbruchs-situation sicher das schlechteste ist, gar nichts zu tun, daß es also (mit K. Rahner zu sprechen) einen Tutorismus des Wagnisses gibt. Ob ein Bestreben zum Aufbau der Gemeinden beiträgt oder nicht, läßt sich erst feststellen, wenn man es erprobt; und man kann nichts prüfen, um es zu behalten, was nicht existiert. Aber hat man nicht oft den Eindruck, amtlicherseits „wisse“ man schon im voraus genau, wie sich etwas auswirken wird? In diesem Zusammenhang steht ein betrübliches Phänomen, das nicht verschwiegen werden darf, die Kette der ertrotzten Fortschritte; was oft jahrelang von der kirchlichen Autorität als unnütz bezeichnet, abgelehnt, verboten wurde, wurde nun doch auch (nicht nur!) durch Druck von unten durchgesetzt und erschien Jahre später als gute und kirchliche Sache. Auf der Ebene der Ideen: die Menschenrechte, der Gedanke der Partnerschaft und Kollegialität in der Zusammenarbeit der verschiedenen kirchlichen Gruppen, die partnerschaftliche Eheauffassung, die Volk-Gottes-Ekklesiologie und vieles andere mehr; in der Praxis sehr vieles auf liturgischem und pastoralem Gebiet, insbesondere die stärkere Hereinnahme des Laien in die verschiedenen kirchlichen Dienste. Aber die Zeit, wo etwa rhythmische Gesänge für die Meßfeier verboten wurden, weil noch nicht erwiesen sei, ob sie liturgiefähig seien, ist noch nicht lange vorbei, und die eigenartige Logik, die hinter solcher Argumentation steckt, dürfte kaum ausgestorben sein.

Schließlich sollte daran erinnert werden, daß alle genannten Kriterien: gegenseitige Kritik, kritische Loyalität, Mut zum Wagnis, die Lage nicht zum Guten wenden können, solange sie nicht geprägt und orientiert werden von jenem Transzendieren auf den lebendigen Zielpunkt des Glaubens, die Person des Herrn. Denn wo dies nicht immer wieder geschieht, da bleibt man bei Ideen, Theorien, Methoden und Formulierungen, die nach Thomas gerade nicht den Inhalt des Glaubens ausmachen. In diesem Fall wird die kirchliche Auseinandersetzung, und mag man sie noch so sehr mit Begriffen wie Emanzipation oder Charisma oder Treue oder Fortschritt schmücken, zum abstoßenden Gerangel von Funktionären. So kann der sachlich richtige Ansatz gar nicht in den Blick kommen. Die „Sache“ ist das lebendige Gegenüber Gottes selbst; in ihm erst erhalten Experimente ihren Sinn, Krisen ihre Funktion, Charismen ihren „Nutzen“; und in ihm fügt sich das Fragmentarische zum Ganzen.