

Die charismatische Struktur der Kirche

Kaum ein anderer Aspekt des Kirchenschemas dürfte sich für die ökumenische Diskussion nach dem Konzil als so fruchtbar erweisen als der Abschnitt über die Charismen. In den Diskussionen des zweiten Vatikanischen Konzils war die Bedeutung der Charismen für die Kirche von heute von bestimmter Seite stark herabgemindert, ja praktisch bestritten worden. Berühmt geworden ist dagegen die Verteidigung der «charismatischen Dimension der Kirche» durch Kardinal Suenens¹. Die Konstitution de Ecclesia selbst bekennt sich – wie übrigens schon die Enzyklika *Mystici corporis* – eindrücklich und wiederholt zu den Charismen in der Kirche. Neben verschiedenen kürzeren Erwähnungen finden wir in Nummer zwölf einen eigenen Abschnitt «De sensu fidei et charismatibus in populo christiano». Wir sehen zuerst kurz die Texte selbst, um nachher die Texte, die direkt von den Charismen handeln, vom Neuen Testament her zu verstehen.

Die konziliaren Texte

Sachgemäß setzt der Abschnitt christozentrisch ein mit der grundlegenden ekklesiologischen Aussage, daß das *ganze* Volk Gottes am prophetischen Amt Christi teilhat und als prophetisches Volk Gottes sein Zeugnis abzulegen hat: «Populus Dei sanctus de munere quoque propheticum Christi participat, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo et Deo hostiam laudis offerendo, fructum laborum confidentium nomini Eius» (cf. Heb 13,15).

Daß das ganze Volk am prophetischen Amt Christi teilhat, bedeutet nichts anderes, als daß wiederum das *ganze* Volk und jeder einzelne vom Heiligen Geist «gesalbt», erfüllt und bewegt ist. Deshalb spricht die Konstitution unmittelbar anschließend von der «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Spiritu Sancto» (cf. 1 Jo 2,20-27). Schon die einzelne Ortskirche (1 Kor 3,16f.) und dann auch die Gesamtkirche (Eph 2,17-22; 1 Petr 2,4-10)

sind Tempel des Heiligen Geistes, Wohnung und Haus des Heiligen Geistes. Zu beachten ist, daß hier einerseits die alte traditionelle und nicht klerikalistisch beschränkte Umschreibung der Kirche als «universitas» oder «congregatio fidelium» aufgenommen wird, daß aber andererseits der Geist nicht in einer abstrakten Kirche als solcher, sondern im einzelnen Christen wohnt («habent» – Plural! – bezieht sich nicht auf universitas, sondern auf fidelium). Erwartet hätte man in diesem Zusammenhang des prophetischen Volkes Gottes – nachdem immer wieder von der auf den *Aposteln* gegründeten Kirche die Rede ist – den Verweis auf die ebenfalls in der Heiligen Schrift begründete Aussage, daß die Kirche nicht nur auf die Apostel, sondern auch auf die Propheten (Eph 2,20) – die sowohl bei Paulus wie in der Apg oftgenannten Propheten des Neuen Testaments – gebaut ist². Jedoch bringen die für die Geisterfülle der ganzen Kirche angeführten Texte sehr eindringlich zum Ausdruck, daß *jeder* Christ *unmittelbar* vom Geist belehrt ist, was gegenüber aller menschlichen Belehrung den eindeutigen Vorrang hat: «Und ihr habt die Salbung von dem, der heilig ist, und *wißt alles*... Und was euch betrifft, so bleibt in euch die Salbung, die ihr von ihm her empfangen habt, und ihr habt nicht nötig, daß euch jemand belehrt, sondern wie euch seine Salbung über alles belehrt, so ist es auch wahr und ist keine Lüge, und wie sie euch belehrt hat, so bleibt ihr in ihm» (1 Jo 2,20.27).

So ist die ganze Kirche eine pneumatische Wirklichkeit. Die Geisterfülle der ganzen Kirche und jedes Einzelnen wird nach der Konstitution nach zwei Richtungen hin konkretisiert: Der Geist wirkt in der Kirche 1. den «Sensus fidei», 2. die verschiedenen Charismen. Der erste Punkt, der in vielfacher Weise problematisch ist, berührt unser Thema nur indirekt. Der Text lautet: «Universitas fidelium, qui unctionem habent a Spiritu Sancto (cf. 1 Jo 2,20.27), in credendo falli nequit, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali sensu fidei totius populi exercet, cum, ab Episcopis

usque ad extremos laicos fideles' universalem suum consensum de rebus fidei et morum exhibet. Illo enim sensu fidei, qui a Spiritu veritatis excitatur et sustentatur, Populus Dei sub ductu magisterii, cui fideliter obsequens, iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei (cf. 1 Thess 2, 13), semel traditae sanctis fidei (cf. Iud 3) indefectibiliter adhaeret, recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat.»

Um bei diesem nicht direkt aus der Schrift zu begründenden und sehr oft mißverstandenen Gegenstand weitere Mißverständnisse auszuschließen, sei hier zweierlei betont:

a. Die für das ökumenische Gespräch entscheidende Frage der kirchlichen «Unfehlbarkeit» wird von der Konstitution nicht in ihrer ganzen Schärfe und mit ihrem ganzen Gewicht ins Auge gefaßt³. In unserem Abschnitt wird klärend auf das eine hingewiesen, daß durch das Wirken des Geistes die ganze Kirche, die ganze Universitas fidelium «in credendo falli nequit». Von dieser grundlegenden, wenn auch bei der in der Konstitution öfters hervorgehobenen Gebrechlichkeit der im Dunkeln wandelnden Ecclesia peregrinans nicht undialektisch mißzuverstehenden Unfehlbarkeit der Gesamtkirche her ließe sich auch eine Unfehlbarkeit des Lehramtes leichter verstehen⁴.

b. Der Sensus fidelium darf nicht als eine neue Offenbarungsquelle verstanden werden. Er ist nicht Menschensinn und Menschenwerk, das dann zur Gottesoffenbarung deklariert wird, sondern er ist Werk des Heiligen Geistes, der den Menschen der Kirche die allgemeine Übereinstimmung im Glauben an Gottes Offenbarung schenkt. Der Sensus fidelium schafft nicht Offenbarung, sondern empfängt und erkennt Offenbarung⁵. Er ist nicht selbst das Wort Gottes, sondern er ist Antwort auf Gottes Wort: «iam non verbum hominum, sed vere accipit verbum Dei». Er ist also genau das, was sein Name impliziert: fides, Glaube, Ausdruck des Glaubens der Gemeinschaft der Glaubenden auf das ihr verkündigte, «gepredigte Wort Gottes» hin. Deshalb verweist die Konstitution auf 1 Thess 2, 13: «Und deshalb danken auch wir Gott unablässig, daß ihr das von uns gepredigte Wort Gottes, als ihr es empfangt, aufgenommen habt nicht als Wort von Menschen, sondern, wie es (das) in Wahrheit ist, als Wort Gottes, das in euch, den Gläubigen, auch wirksam ist.»

Der Sensus fidelium kann also nie autonom sein, sondern nur – das ist im Neuen Testament identisch mit Glauben – *Gehorsam*. Dabei tritt für das

Neue Testament der Gehorsam gegenüber Menschen, etwa der Gläubigen gegenüber den Amtsträgern eindeutig zurück hinter dem Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort. Dieser Gehorsam gegenüber der ein-für-allemal den Heiligen überlieferten Offenbarung (Jud 3 spricht hier objektivierend von fides) ist der Kirche nicht als bleibende sichere Qualität geschenkt, auf der sie ausruhen könnte. Gerade wenn die Kirche der Offenbarung indefectibiler anhängen will, muß sie sich täglich neu um diesen Gehorsam bemühen. Der Sensus fidei ist nur dann der wahre Sensus fidei, der recto iudicio in die Offenbarung sich zu versenken versucht, wenn er sich immer wieder neu als fides ex auditu erweist, wenn er also immer wieder stets neu auf das gepredigte Gotteswort horcht und ihm gehorcht.

Was so Offenbarung ist und was Glaube zu sein hat, kann also nicht in mechanischer Statistik und Meinungsbefragung von dem, was das Volk der Kirche «sentit», abgelesen werden. Der Glaube des Volkes der Kirche ist zu allen Zeiten mit allem möglichen Aberglauben und Andersglauben, Irrglauben und Wirrglauben durchsetzt. Was das Volk der Kirche «sentit», ist vielmehr in einer echten Unterscheidung der Geister (discretio spirituum) zu prüfen, ist schließlich immer wieder zu messen an der uns überlieferten ursprünglichen Botschaft Jesu und der Apostel, wie sie in den Schriften des Neuen Testaments ihren Niederschlag gefunden hat. Nur der von der Offenbarung selbst gedeckte Sensus ist der wahre Sensus fidei.

Mit der zweiten Geistwirkung, den Charismen, kommen wir zu dem Punkt, der uns hier vor allem zu beschäftigen hat. Der konziliare Text, dessen neutestamentlichen Hintergrund wir zu klären haben, heißt: «Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua ,dividens singulis prout vult' (1 Cor 12, 11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: ,unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem' (1 Cor 12, 7). Quae charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa, cum sint necessitatibus Ecclesiae apprime accommodata et utilia, cum gratiarum actione ac consolatione accipienda sunt. Bona autem extraordinaria non sunt temere expendenda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt frustus operarum apostolicarum; sed iudicium de

eorum genuinitate et ordinato exercitio ad eos pertinet, qui in Ecclesia praesunt, et quibus speciatim competit, non Spiritum extinguere, sed omnia probare et quod bonum est, tenere (cf. 1 Thess 5, 12. 19–21).»

Zur paulinischen Theologie der Charismen

Wenn man in der katholischen Theologie und Kirche lange Zeit theoretisch wie praktisch die charismatische Struktur der Kirche weitgehend verkannt hat, so hat das seinen Grund erstens in jedem Klerikalismus und Iuridismus, der in den Debatten de Ecclesia so oft von den Konzilsvätern getadelt wurde. Klerikalistische Haltung kann eigentliche und entscheidende Aktivität und Initiative nur im Klerus und nicht in allen Gliedern des Gottesvolkes sehen. Iuridistisches Denken ist zutiefst mißtrauisch gegenüber dem nicht von vorneherein zu reglementierenden Wirken des freien Geistes Gottes, der in der Kirche weht, wo und wie er will.

Das Verkennen der charismatischen Struktur der Kirche hat aber zweitens seinen besonderen Grund darin, daß die Ekklesiologie der katholischen Schulbücher sich einseitig auf die Ekklesiologie der Pastoralbriefe (und der Apostelgeschichte) stützte und die spezifisch paulinische Ekklesiologie der unumstrittenen paulinischen Briefe weitgehend vergessen hatte, auch wenn sie formal öfters paulinische Texte zitierte. Die Vielfalt und innere Spannung innerhalb des Neuen Testaments wurde übersehen oder in unzulässiger Weise harmonisiert. Dabei sind die vielfachen Unterschiede bezüglich der Auffassung der Kirche, des Geistes, des Charismas unübersehbar. Es sei hier nur auf den Wortgebrauch von «Charisma» hingewiesen.

Die älteste Schrift des Neuen Testaments – früher als selbst Mk und Mt – ist zusammen mit den beiden Thessalonikerbriefen der erste Korintherbrief. Keine andere Schrift des Neuen Testaments gibt so ursprünglich und so eingehend zugleich Auskunft über die äußere und innere Verfassung einer Kirche. 1 Kor, der wie alle unumstrittenen paulinischen Briefe weder von «Presbytern» und «Episkopen» (einzige spätere Ausnahme Phil 1,1: Episkopen und Diakone!) noch von Ordination oder Handauflegung spricht, dieser Brief nennt wiederholt die «Charismata» oder «Pneumatika», die nach Paulus entsprechend dem Maß der Gnade jedem Christen geschenkt sind, und bringt lange Kapitel über die charismatische Struktur der Kirche, die überall in den paulinischen Briefen vorausgesetzt wird

und durchscheint. Im Gegensatz dazu tritt in den Pastoralen, die zu den spätesten Schriften des Neuen Testaments gehören, die paulinische Auffassung, daß jeder Christ den Geist und seine Gaben empfangen hat, deutlich zurück hinter einer stark akzentuierten Amtstheologie. Der Geist wird in der Ordination mitgeteilt. Bei aller Berufung auf Paulus ist auffällig, daß das paulinische Wort «Pneumatikos» in den Pastoralen wie auch in der Apostelgeschichte des Lukas, die chronologisch zwischen den paulinischen Briefen und den Pastoralen liegen dürfte, gar nicht auftaucht und daß das Wort «Charisma», das in der Apostelgeschichte ebenfalls überhaupt nicht erscheint, in den Pastoralen nur zweimal gebraucht wird (1 Tim 4, 14 und 2 Tim 1, 6), beidesmal bezeichnenderweise in Zusammenhang mit der Ordination! Das ist einer der zahlreichen und gewichtigen Unterschiede zwischen den paulinischen Briefen und den Pastoralen, die auch katholische Exegeten an der paulinischen Urheberchaft der Pastoralen zweifeln lassen, welche Frage bekanntlich nicht mit dogmatischen, sondern mit historischen Argumenten zu beantworten ist.

Der katholische Theologe, der davon überzeugt ist, daß auch die Pastoralen wie andere «frühkatholische» Schriften von der alten Kirche nicht ohne guten Grund in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufgenommen wurde, wird aus dieser Sachlage nicht den von manchen protestantischen Forschern gezogenen Schluß ziehen, daß die Pastoralen bestenfalls als «Kontrastprogramm» zum eigentlichen «Evangelium», wie es von Jesus gepredigt und von Paulus am tiefsten interpretiert worden ist, zu berücksichtigen seien. Katholische Hermeneutik fordert, *καθ' όλον*, das Neue Testament als *Ganzes* in *allen* seinen Schriften ernst zu nehmen, offen und frei zu sein für seine ganze umfassende Wahrheit. Auch die «frühkatholischen» Schriften wie Apg und Pastoralen fordern also eine sachgemäße positive Berücksichtigung. Bei ihrer Exegese ist allerdings zu berücksichtigen, daß die paulinischen Briefe den Primat der Ursprünglichkeit für sich haben, der sich sowohl in einer größeren zeitlichen Nähe wie in einer größeren Sachnähe zum Evangelium Jesu manifestiert, wogegen sich Apg und Pastoralen, die sich je auf Paulus berufen, als *abgeleitete* Zeugnisse erweisen. Gerade so aber sind sie wirklich und positiv ernst zu nehmen, was gerade den geschichtlich denkenden Theologen am wenigsten schwer fallen dürfte⁶.

Braucht es nach diesen grundsätzlichen Ausführungen zu der Frage der Charismen noch lange Er-

klärungen, um deutlich zu machen, daß eine vor allem an Apostelgeschichte und Pastoralen orientierte Ekklesiologie, welche die paulinischen Texte entweder nur kommementierte oder nur zur Stützung ihrer anderswoher geholten Thesen benützte, die Charismen aller Christen vernachlässigen mußte? Daß man nur noch die hierarchische Struktur der Kirche und nicht mehr zugleich ihre pneumatische und charismatische Struktur betrachtete? Die Wiederentdeckung der Charismen ist eine Wiederentdeckung der spezifisch paulinischen Ekklesiologie. Die Bedeutung dieser Tatsache kann sowohl für die innerkatholische wie für die ökumenische Problematik nicht leicht überschätzt werden. Die paulinische Ekklesiologie bedarf eingehendster theologischer Erforschung, um ihre ganze Fruchtbarkeit in der heutigen Situation zu zeigen. Hier soll es nur darum gehen, die konziliären Aussagen über die Charismen von der paulinischen Ekklesiologie her zu erhellen. Zuerst sollen drei Mißverständnisse des Charismas, wie sie zum Teil noch immer verbreitet sind, untersucht werden, um gerade so dann zu einer positiven Umschreibung der Charismen vorzudringen⁷.

Außerordentliche oder alltägliche Erscheinungen?

Mit Recht spricht die Konstitution ausdrücklich von «charismata, sive clarissima, sive etiam simpliciora et latius diffusa». Und zugleich wird mahnend hinzugefügt: «Dona autem extraordinaria non sunt temere expetanda, neque praesumptuose ab eis sperandi sunt fructus operarum apostolicarum.»

Ein erstes Mißverständnis des Charismas wäre zu meinen, Charismen seien vor allem außerordentliche, miraculöse, sensationelle Phänomene. Der Prototyp des Charismas wäre dann – neben den Dämonenaustreibungen, Heilungen, «Krafttaten», Wundern – die in der Konzilsdebatte in diesem Zusammenhang zitierte Glossolie: das Reden *ἐν γλώσση* bzw. *ἐν γλώσσαις* (1 Kor 12–14; Apg 10,46; 19,6; Mk 16,17), jenes vom Geist eingegebene ekstatische in unverständlicher Sprache und sogar in unartikulierten Lauten sich äußernde (1 Kor 14,6–11.23) Beten oder Singen, Loben und Danken (1 Kor 14,15 f.; vgl. Eph 5,19. Kol 3,16).

Wie verhält sich Paulus gegenüber diesen außerordentlichen Charismen, wie sie sich bei religiösen Erweckungsbewegungen auch außerhalb der Kirche finden können? Die Glossolie fand sich ja gerade auch in der ekstatischen Mystik des Helle-

nismus, besonders bei der delphischen Pythia und bei den Sibyllen, die in ihrer enthusiastischen Mantik rasend unheilvolle Sprüche murmelten.

Es wäre falsch zu meinen, Paulus verhielte sich gegenüber diesen außerordentlichen Gaben von vorneherein ablehnend oder auch nur mißtrauisch. Alle Gaben des Geistes nimmt er mit Freuden auf. Ist er doch selber in ausgezeichnetem Maße glossolalisch begabt (1 Kor 14,18). Eindringlich jedoch *relativiert* er diese aufsehenerregende Gabe: sie ist nichts ohne das Charisma der Auslegung, erbaut aus sich allein weder die Gemeinde noch hilft sie dem Verstand des Beters selbst. Deshalb ist sie der Prophezie unterzuordnen und in der Gemeinde nur mit manchen Einschränkungen zu gebrauchen (1 Kor 14).

Paulus relativiert nicht nur enthusiastische Charismen wie die Glossolie, er kritisiert die miraculösen hellenistischen «pneumatika», diese Kräfte der Ekstase und des Wunders: statt dieses weitverbreiteten hellenistischen Ausdruckes gebraucht er bestimmt nicht ohne Absicht meist das Wort «charismata». Wo er «pneumatika» braucht (1 Kor 12,1; 14,1), weist er auf das unterscheidend Christliche hin. Auch Dämonen, stumme Götzen können mit ihrer Macht Menschen unwiderstehlich anziehen (12,2). Zeichen und Wunder können auch außerhalb der Kirche geschehen, können auch vom Antichrist vollbracht sein. Neben wahren Propheten wirken Lügenpropheten und neben wahren Aposteln Lügenapostel. Was bedeutet das? Zeichen und Wunder sind kein eindeutiges Zeichen des Heiligen Geistes, des echten Charismas. Das echte Charisma ist nicht einfach, wo Wunder ist, sondern wo Dienst ist: verantwortungsbewußter Dienst zur Erbauung, zum Nutzen der Gemeinde. Richtig betont die konziliäre Konstitution, daß die wahren Charismen «pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua» sind und zitiert dafür 1 Kor 12,7: «Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen (der Gemeinde) gegeben.» Paulus spricht so dann auch von wenig auffälligen Charismen wie den Charismen des Ermahnens und Tröstens (Röm 12,8), des Dienens (Röm 12,7), des Lehrens (Röm 12,7; 1 Kor 12,28 f.), der Weisheitsrede und der Wissenschaft (1 Kor 12,8), des Glaubens (1 Kor 12,9), der Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10), des Helfens und Leitens (1 Kor 12,28) usw.

Die Charismen sind also keineswegs nur außerordentliche, sie sind vielmehr durchaus alltägliche Erscheinungen im Leben der Kirche. Nach den

größeren Charismen sollen wir eifern. Und die größeren Charismen sind gerade nicht die auffälligen wie die Glossolie, sondern die alltäglichen. «Eifert aber nach den größeren Charismen! Und ich zeige euch einen noch weit trefflicheren Weg», sagt Paulus im Anschluß an seine Charismenaufzählung 1 Kor 12,31. Und dieser «weit trefflichere Weg», dieses größte und beste aller Charismen, ist gerade das unauffälligste, das alleralltäglichste: die Liebe. Ohne die Liebe ist auch die Zungenrede und die Prophetie, ist selbst der Glaube, der Verzicht auf alles Eigentum und das Martyrium nichts:

Das höchste Charisma der Liebe manifestiert sich unauffällig in den tausend sehr wenig sensationellen Situationen des Alltags und bringt das fertig, wozu der Mensch von Natur aus sich immer wieder als unfähig erweist: «Die Liebe ist langmütig, sie ist gütig; die Liebe eifert nicht, die Liebe prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, sie tut nichts Unschickliches, sie sucht nicht das Ihre, sie läßt sich nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht an; sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber mit der Wahrheit; sie erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie erduldet alles. Die Liebe vergeht niemals» (1 Kor 13,4–8; 14,1).

Die Alltäglichkeit der Charismen wird uns noch mehr bewußt werden, wenn wir die verschiedenen Arten des Charismas betrachten.

Einerleiheit oder Mannigfaltigkeit?

Mit Recht hebt die Konstitution hervor, daß die Charismen den einzelnen Christen nach dem freien Willen des gnädigen Gottes zugeteilt werden: «*donna sua, dividens singulis prout vult*» (1 Kor 12,11). Gerade so machen die Charismen bereit, die *Vielfalt* der Dienste, auf die die Gemeinde angewiesen ist, zu leisten: «*aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia*».

Ein zweites Mißverständnis des Charismas wäre es zu meinen, es gebe nur eine bestimmte Art von Charismen, zum Beispiel die mit irgendeiner Ordination Verbundenen; nicht umsonst werden im Dekret *sacramenta* und *charismata* bewußt unterschieden. Das in den Pastoralen einzig und mit Nachdruck genannte Charisma, «das in dir ist durch die Handauflegung meiner Hände» (2 Tim 1,6), «das dir gegeben ist durch Weissagung unter Handauflegung des Presbyteriums» (1 Tim 4,14), wäre dann das einzige echte Charisma des Geistes. Es gäbe so im Grunde nur in irgendeiner Weise «sakramentales», in irgendeiner Weise institutionalisiertes Cha-

risma statt einer bunten Fülle verschiedenartigster Geistesgaben für verschiedenartigste Dienste.

Daß dies nicht stimmen kann, ergibt sich schon aus der Tatsache, daß in den paulinischen Briefen, wo das Charisma die größte Rolle spielt, die Ordination nach den Texten überhaupt keine Rolle spielt. Paulus liegt alles näher als irgendeine Versakramentalisierung oder Vereinerleung des Charismas und damit des Geisteswirkens. Ganz im Gegenteil ist für ihn das Wirken der Gnade und des Geistes Gottes gekennzeichnet durch Reichtum, Fülle, Vielfalt, Überschwang: «Ihr seid ja in ihm reich geworden in allem...», so daß ihr nicht zurücksteht in irgendeinem Charisma...» (1 Kor 1,5,7); «Wie ihr in allem überreich seid...» (2 Kor 8,7); «Gott aber vermag jede Gnade im Überfluß über euch zu bringen, damit ihr in allem allezeit alles zur Genüge habt...» (2 Kor 9,8).

Man braucht nur die verschiedenen paulinischen Charismentafeln (besonders 1 Kor 12,28–31; Röm 12,6–8; Eph 4,11f) anzusehen, um die Verschiedenartigkeit der Charismen festzustellen. Es lassen sich nach Paulus – neben den bereits genannten Gaben der Glossolie, der wunderbaren Heilungen und des Exorzismus – besonders folgende Gattungen unterscheiden⁸:

1. Charismen der *Verkündigung*: dazu zählen die Funktionen der Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten, Mahner;

2. Charismen der *Hilfsdienste*: dazu zählen die Funktionen der Diakone und der Diakonissen, der Almosengeber und Krankenpfleger, der im Dienste der Gemeinde stehenden Witwen;

3. Charismen der *Leitung*: Erstlinge, Vorsteher, Episkopen, Hirten.

Aber nicht als ob damit die Vielfalt der Charismen erschöpft wäre! Wenn auch zum Beispiel im direkten Kontext das Wort Charisma fehlt, so zeigt doch 2 Kor 4,7–12, daß auch das Leiden als Charisma zu betrachten ist (vgl. Kol 1,24). Im Grunde ist *jede* «Berufung» eine «Austeilung» (vgl. 1 Kor 7,17) des Charismas (vgl. Röm 12,3–6): «Ein jeder hat sein eigenes Charisma von Gott, der eine so, der andere anders...; wie der Herr einem jeden *zuteilt*, wie Gott einen jeden *berufen* hat, so wandle er» (1 Kor 7,7,17). Charisma als Berufung zum Dienst ist in diesem Sinne das Verheiratetsein und das Unverheiratetsein (1 Kor 7,7), das Beschnittensein und das Unbeschnittensein (1 Kor 7,18–20), das Freisein und das Knechtsein (1 Kor 7,20–24). In dieser Perspektive versteht sich leichter, weswegen Paulus in den Charismentafeln ohne weiteres von der

Aufzählung des Apostolats und öffentlicher Gemeindefunktionen zu privaten Tugenden übergehen kann (vgl. 1 Kor 12,28–30; Röm 12,6–8).

So ist *jede* Gabe des Geistes, welcher Art auch immer, so ist *jede* Berufung ein Charisma. So kann selbst das Essen und Trinken zum Charisma werden: nicht von Natur aus, sondern wenn es «im Herrn» und «für den Herrn» getan wird; wenn man also im Gehorsam gegenüber dem Herrn, wenn man dem Herrn zuliebe ißt oder fastet, Vorschriften hält oder nicht hält, lebt oder stirbt (vgl. Röm 14); wenn es – nach Röm 14,22 f. – aus Glauben, aus dem Gewissen heraus geschieht. So wird also der ganze Mensch mit all seinen menschlichen Gaben in Dienst genommen, und zugleich werden ihm neue Gaben geschenkt und seinem Leben ein Ziel gegeben.

Mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Charismen ist ihre allgemeine Verbreitung in der Kirche gegeben.

Nur einzelne oder alle Charismatiker?

Mit Recht betont die Konstitution die Allgemeinheit der Charismenzuteilung: «dona sua, dividens singulis prout vult» (1 Kor 12,11), *inter omnis ordinis fideles gratias quoque speciales.* Und dafür wird ebenfalls das Schriftwort angeführt «unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem» (1 Kor 12,7).

Ein drittes Mißverständnis des Charismas wäre es, zu meinen, die Charismen seien auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt, so daß es einen bestimmten Stand, eine bestimmte Klasse von Charismatikern gebe. Es ist ja nun gerade nicht so, als ob die unendliche Vielfalt der Charismen in einigen Personen, zum Beispiel den Gemeindeleitern (Presbyter, Episkopen, Presbyter-Episkopen) konzentriert und zentralisiert wären. Wenn in der Zeit des Vatikanums II in begreiflicher Reaktion auf das Vatikanum I gerne alle möglichen Funktionen im Bischof konzentriert gesehen werden, so ist besonders auf die Verschiedenheit der Gaben und ihrer Träger zu achten.

Die Charismen sind, das ist im Grunde bereits aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden, in der Kirche kein limitiertes, sondern ein allgemeines Phänomen. Mit der Alltäglichkeit und der Mannigfaltigkeit der Charismen ist auch ihre Allgemeinheit gegeben.

Eine Beschränkung der Charismen auf die Amtsträger ist nach dem Neuen Testament ganz unmöglich. Hier ist von vorneherein zu beachten, daß Paulus die Frage nach der Einteilung und der Rei-

henfolge der «Hierarchie» ganz anders beantwortet, als wir dies heute zu tun gewohnt sind. Mit Nachdruck numerierend sagt er, «Und Gott hat erstens die einen in der Kirche zu *Aposteln* bestimmt, zweitens (andere) zu *Propheten*, drittens (noch andere) zu Lehrern, dann Wunderkräfte, dann Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Leitungen, Arten von Zungenreden. Eifert aber nach den größeren Charismen» (1 Kor 12,28–31).

In dieser charismatischen Ordnung kommen also zuerst die *Apostel* (welche für Paulus nicht nur die Zwölfe sind: vgl. Röm 16,7; 1 Kor 9,5): sie sind die ursprünglichen Zeugen des auferstandenen Herrn, von ihm selbst gesandt und bevollmächtigt zur Verkündigung. An zweiter Stelle kommen – in Eph 2,20 zusammen mit den Aposteln als Fundament der Kirche bezeichnet – die *Propheten*: sie durchleuchten in freier, verkündender, geistgewirkter Rede den Weg der Gemeinde wie des Einzelnen in Gegenwart und Zukunft; auch sie sind von Gott gesetzt und so bevollmächtigt. An dritter Stelle nennt Paulus die *Lehrer*: sie überliefern und interpretieren die Christusbotschaft, erklären ihre Glaubenssätze und Gebete und legen das Alte Testament im Sinne der jungen Kirche aus; auch sie reden wie die Propheten vom apostolischen Urzeugnis her für Gegenwart und Zukunft der Gemeinde, aber nicht wie dieses intuitiv kündigend, sondern mehr theologisch-systematisch entwickelnd.

Die Kirche aber, die die Charismen empfängt, befindet sich in der Zwischensituation des «Noch nicht» und des «Doch schon». Kein Gemeindeglied hat alle Charismen in Fülle. Bei der Aufzählung ist es Paulus daran gelegen – obwohl er weiß, daß sich die Charismen in einem Einzelfall wie bei ihm selber häufen können –, daß keiner alles zu sein beanspruchen darf; der eine hat diese und der andere jene Gabe: «Sind etwa alle Apostel? Sind etwa alle Propheten? Sind etwa alle Lehrer? Haben etwa alle Wunderkräfte? Haben etwa alle Gnadengaben zu Heilungen? Reden etwa alle in Zungen? Legen etwa alle aus?» (1 Kor 12,29 f.)⁹.

Daß einer nicht alles sein kann, gilt gerade auch für die Christen mit Leitungsfunktionen. Es fällt auf, daß die Leitungsgaben (*κηβερνήσεις* = Steuer-manns-, Lenkungskunst) zusammen mit den Hilfeleistungen nicht an erster, sondern an zweitletzter Stelle genannt werden. Was mit diesen Funktionen inhaltlich gemeint ist, ist schwierig zu bestimmen. Paulus spricht von der Unterordnung gegenüber den «Erstlingen» (die Erstlinge Achaia in Korinth: 1 Kor 16,15 f.; vgl. Röm 16,5; Erstlinge Asiens). In

Phil 1,1 – vermutlich einem seiner letzten Briefe – begrüßt Paulus bereits «Episkopen und Diakone», über deren Stellung in der Gemeinde wir aber nichts wissen. Aber schon in 1 Thess 5,12 und Röm 12,8 ist die Rede von «Vorstehern». Ihnen soll, fordert Paulus, Anerkennung und Hochschätzung entgegengebracht werden: «Wir bitten euch aber, ihr Brüder, die anzuerkennen, die sich unter euch abplagen und euch im Herrn verstehen und euch zu rechtweisen, und sie in Liebe hoch und wert zu halten um ihres Werkes willen» (1 Thess 5,12f.). Der Satz aber, den die Konstitution auf die «qui in Ecclesia praesunt» bezieht, sagt Paulus – das ist nach dem Text ganz unzweifelhaft – der ganzen Gemeinde und so jedem einzelnen Christen: «Den Geist löschet nicht aus... Alles aber prüfet, das Gute behaltet!» (1 Thess 5,19,21)¹⁰.

Die Leitungsgaben führen jedenfalls in den paulinischen Kirchen keinesfalls zu einer «Führungsschicht», die sich von der Gemeinde abhebt und sich über sie erhebt, um über sie zu herrschen. Das ganze Neue Testament vermeidet ja für die Gemeindefunktionen geflissentlich die weltlichen Worte für Amt (*ἀρχή, τιμή, τέλος*), weil sie alle ein Herrschaftsverhältnis ausdrücken. Statt dessen und im Gegensatz dazu spricht das Neue Testament von «Dienst» (*διακονία*). Umfassender noch ist für Paulus gerade der Begriff des Charismas (vgl. Röm 12,6–8), der – wie wir das gleich noch sehen werden – das Wesen aller kirchlichen Dienste und Funktionen theologisch genau umschreibt. Das Charisma kann nicht unter das kirchliche Amt subsummiert werden, aber die kirchlichen Ämter können unter das Charisma subsummiert werden.

Damit ist nun aber sehr deutlich geworden: die Charismen sind nicht auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt, sondern sind allen und jedem Christen geschenkt. Jeder Christ hat *sein* Charisma! Jeder Christ ist ein Charismatiker: «Jeder hat eine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere anders» (1 Kor 7,7); «jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben» (1 Kor 12,7); «wie jeder ein Charisma empfangen hat, so dienet einander als gute Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes» (1 Petr 4,10).

Der Geist ist nach Apg 2 «über alles Fleisch» ausgegossen. Und wer am Geist Anteil hat, hat auch an des Geistes Gaben teil. So ist das Charisma nicht die Auszeichnung einzelner – sei es enthusiastischer, sei es amtsmäßiger – Auserwählter, sondern die Auszeichnung der ganzen Kirche als der Gemeinschaft aller Glaubenden. Wo in einer Kir-

che, wo in einer Gemeinde nur Amtsträger und nicht alle Gemeindeglieder tätig sind, ist ernsthaft zu fragen, ob hier mit den Charismen nicht auch auf den Geist verzichtet wird.

Die charismatische Struktur der Kirche

Die Mißverständnisse dürfen nun als geklärt gelten: Die Charismen sind nicht eine primär außerordentliche, sondern eine alltägliche, sind nicht eine einförmige, sondern eine vielförmige, sind nicht eine auf einen bestimmten Personenkreis beschränkte, sondern in der Kirche ganz und gar allgemeine Erscheinung. Und dies alles heißt zugleich: sie sind nicht nur eine damalige (in der Urkirche mögliche und wirkliche), sondern eine höchst gegenwärtige und aktuelle, sind nicht nur eine periphere, sondern eine höchst zentrale und wesenhafte Erscheinung in der Kirche. Man muß in diesem Sinne von einer *charismatischen Struktur der Kirche* reden, welche die *Ämterstruktur umgreift und über sie hinausgreift*¹¹. Die theologische wie praktische Tragweite dieser Tatsache kann nicht übersehen werden.

Die fundamentale Bedeutung des Begriffs des Charismas für die paulinische Ekklesiologie wird dadurch unterstrichen, daß er sich – was man kaum von einem anderen Begriff so sicher sagen kann – als ein *spezifisch paulinischer Begriff* erweist¹². Das griechische Wort hat einerseits keine hebräischen Äquivalente und ist andererseits, obwohl möglich, in vorchristlicher Zeit nicht sicher zu erweisen. Nachdem das Wort außerhalb der paulinischen Tradition völlig unterterminologisch, in keiner Weise als Fachausdruck gebraucht wurde für Geschenke und Hulderweis, so ist Paulus, soviel wir wissen, der erste gewesen, der dieses sehr selten gebrauchte Wort technisch verwendet und in die Theologie eingeführt hat.

Wie kann Charisma nun nach allem, was wir von ihm gehört haben, kurz theologisch umschrieben werden? Charisma in seinem umfassendsten Sinn ist *der an den Einzelnen ergehende Ruf Gottes zu einem bestimmten Dienst in der Gemeinde, der zugleich zu diesem Dienst befähigt*. Wir haben gesehen, wie Charisma, Berufung, Dienst miteinander zusammenhängen und terminologisch zum Teil ineinander übergehen; 1 Kor 12,4–6 wechseln die «Charismen» mit den «Diensten», Röm 11,29 und 1 Kor 7,7.17 mit der «Berufung». Voraussetzung für die «Dienste» sind die «Charismen», ist die «Berufung».

Versteht man Charisma so und nicht einfach als ein seltsames außerordentliches wunderbares Ver-

mögen, so kann man Charisma auch kurz mit «Gnadengabe» übersetzen (ihm ist diese «Gabe» geschenkt, er hat diese «Berufung»): auch im weltlichen Bereich sind diese beiden Worte oft beinahe Synonyma). So bezeichnet die Konstitution mit Recht die Charismen als «*gratias speciales*». Voraussetzung ist allerdings, daß man das Charisma als «Gnadengabe» nicht autonom werden läßt und sie vom Gebenden ablöst. Alle Charismen sind Ausdruck von Gottes Gnadenmacht im Geist. Sie alle beziehen sich auf das eine große Charisma Gottes in der Endzeit, auf das neue Leben, das in Christus uns erschienen ist: «Das Charisma Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn!» (Röm 6,23; vgl. Röm 5,15 f.). In Christi Gnadenfülle ist uns der Reichtum geistlicher Gaben eröffnet (vgl. 1 Kor 12, 4–6; Eph 4,8.11; Jo 1,16). Möge einer also Apostel, Prophet, Lehrer, Evangelist, Episkope, Diakon sein, möge er trösten, mahnen, vergeben, lieben...: es ist alles Gabe in Jesus Christus und verweist so auf den, der dies alles in seiner Person primär und ursprünglich ist und tut. Charismen sind so die Manifestation, Konkretion und Individuation der Charis, von Gottes Gnadenmacht, die uns ergreift, um uns zum Dienen zu führen und uns gerade so unsern individuellen Anteil an der Herrschaft Christi zu geben. Und insofern uns der gegenwärtige Anteil an der Gnade und der Herrschaft Christi im Geist gegeben ist, sind die Charismen als Kraftwirkungen (*ἐνεργήματα*) «die Offenbarung des Geistes» (1 Kor 12,6f.): «Alles dies aber wirkt ein und derselbe Geist, der jedem für sich zuteilt, wie er will» (1 Kor 12,11). Die Charismen sind so reine Geschenke des Geistes, und doch darf und soll der Christ zugleich nach den größeren Charismen «eifern» (1 Kor 12,31), darf und soll er um sie beten (vgl. 1 Kor 14,13).

Und damit haben wir im Grunde auch schon die Antwort auf die Frage gegeben: Wie kann denn in diesem so ungeheuer vielfältigen Kosmos der Charismen, der die Kirche erfüllt, bei aller Verschiedenheit noch die Einheit, bei aller Freiheit noch die Ordnung gewahrt werden? Die grundlegende Antwort muß hier sein: Der Geist schafft die Einheit und schafft die Ordnung: «Es gibt Verschiedenheiten in der Zuteilung von Charismen, doch nur einen und denselben Geist; jedem aber wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen (der Gemeinde) gegeben» (1 Kor 12,4.7).

Das heißt für die Menschen, denen die Charismen geschenkt sind: Einheit und Ordnung werden nicht dadurch hergestellt, daß die Verschiedenhei-

ten eingeebnet werden. Nein, es dient gerade der Einheit und der Ordnung, daß jeder *sein* Charisma hat, Er soll sich eben nicht über die anderen erheben und sich alles aneignen und unterordnen wollen. Wer jedem das Seine nicht lassen, sondern nehmen will, schafft gerade so nicht Ordnung, sondern Unordnung (1 Kor 12,12–30). Allerdings hat jeder sein Charisma nicht für sich, sondern für die anderen. Mehr noch als die «Früchte des Geistes» (Gal 5,22), die sich vor allem auf die Heiligung des Einzelnen beziehen, sind die Charismen auf die «Erbauung der Kirche» (1 Kor 14,12) ausgerichtet (vgl. Eph 4,12 f.). Der Christ soll also sein Charisma nicht als Waffe gebrauchen, um sich Positionen und Macht in der Kirche zu erobern, sondern als Gabe für den Dienst an den anderen. Deshalb ist das höchste der Charismen die Liebe (1 Kor 13); Charisma ruft auf zur Nachfolge des Kreuzes, des Dienens, der Liebe. Dies also bedeutet für den einzelnen Christen die Ordnung in der Kirche: im einen Geist mit dem je eigenen Charisma in Liebe gegenseitiger Dienst im Gehorsam unter dem einen Herrn.

Charismatisch bestimmte Kirchenordnung bedeutet also weder Enthusiasmus, der in Willkür und Unordnung ausartet, noch Gesetzlichkeit, die in Gleichordnung und Uniformität erstarbt. Also weder Willkür noch Uniformität, weder Gleichordnung noch Unordnung, sondern Ordnung in Freiheit. «Wo der Geist des Herrn ist, da herrscht Freiheit» (2 Kor 3,17).

Auch die in Anlehnung an die jüdische Synagodalverfassung in der palästinensischen Tradition sich ausbildende Ältestenverfassung, die sich nicht ohne Grund relativ früh bereits auch in den paulinischen Gemeinden durchsetzen konnte (vgl. die Presbyter-Episkopen in Apg und die Ansätze in Phil 1,1) und so das Problem der Apostelnachfolge löste, muß – wenn sie nicht zu einem klerikalen Herrschaftssystem degenerieren soll – immer auf dem Hintergrund der fundamentalen charismatischen Struktur der Kirche gesehen werden. Aber auch diese charismatische Grundstruktur hat vorläufigen Charakter. Auch sie steht unter dem «Schon-noch-Nicht» der eschatologischen Zeit. Auch sie gehört zum «Stückwerk» der Zwischenzeit und wird abgelöst werden durch die Fülle der Vollendung: «Wenn aber das Vollkommene kommen wird, dann wird das Stückwerk abgetan werden» (1 Kor 13,10).

¹ Vgl. Konzilsreden, hrsg. von Y. Congar, H. Küng und D. O'Hanlon (Einsiedeln 1964) S. 24–28. In seiner Einleitung sagt Suenens: «Über die Charismen der Gläubigen ist wenigstens nur gesagt worden, was den Eindruck hinterlassen konnte, als ob es sich dabei lediglich um irgendein peripheres und akzidentielles Phänomen im Leben der Kirche handle. Es ist jedoch notwendig, die lebenswichtige Bedeutung der Charismen für die Auferbauung des Mystischen Leibes klarer und deshalb ausführlicher herauszustellen. Auf jeden Fall muß vermieden werden, daß die hierarchische Struktur als ein Verwaltungsapparat erscheint, ohne innere Beziehung zu den charismatischen Gaben des Heiligen Geistes, die über die ganze Kirche ausgegossen sind.»

² Vgl. dazu Suenens: «Die Zeit der Kirche, die durch die Jahrhunderte pilgert bis zur Wiederkunft des Herrn, ist die Zeit des Heiligen Geistes. Durch den Heiligen Geist nämlich versammelt der erhöhte Christus Gottes eschatologisches Volk trotz all seiner Gebrechlichkeit und Sünde, reinigt es, belebt es und führt es in alle Wahrheit. So ist der Heilige Geist die Erstlingsgabe (Röm 8,23), das Angeld der Kirche (2 Kor 1,22; 5,5) in dieser Welt. Deshalb wird die Kirche ‚Wohnung Gottes im Geist‘ (Eph 2,22) genannt. – So ist der Heilige Geist nicht nur den Hirten allein gegeben, sondern wirklich allen Christen: ‚Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und daß der Geist Gottes in euch wohnt?‘ sagt Paulus zu den Korinthern (1 Kor 3,16). Alle Christen empfangen in der Taufe, dem Sakrament des Glaubens, den Heiligen Geist. Alle Christen sind ‚lebendige Steine‘, aufzubauen zu einem ‚geistlichen Hause‘: oikos pneumatikos (1 Petr 2,5). Die ganze Kirche ist deshalb wesentlich eine wahrhaft pneumatische Wirklichkeit, aufbaut nicht nur auf dem Fundament der Apostel, sondern – wie es Eph 2,20 heißt – auch der Propheten. In der Kirche des Neuen Testaments hat Gott ‚die einen zu Aposteln bestellt, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern...‘ (Eph 4,11; vgl. 3,5).

³ Vgl. zur Problematik der kirchlichen Unfehlbarkeit: H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1963) Kapitel 8: Was heißt Unfehlbarkeit?; ders., Theologie und Kirche (Einsiedeln 1964) S. 30–37.

⁴ Gegenüber der klerikalistischen Ableitung des Sensus fidelium nicht vom Heiligen Geist, sondern vom fehlerbaren kirchlichen Lehramt führt die Theologische Kommission mit Recht an: «E contra, alius Pater investigatione facta, ad sequentes conclusiones pervenit: 1) Maximi theologi posttridentini (M. Cano, S. Rob. Bellarmino, Gregorius de Valencia, Suarez, Gonet, Billuart) clare infallibilitatem fideium in credendo docent. 2) Modus progrediendi eorum in expositione et argumentatione saepe explicite est ‚a fidelibus ad hierarchiam‘, seu ab infallibilitate in credendo ad infallibilitatem in docendo; neque ullum in hoc vident periculum pro hierarchia. 3) Nequidem periculum vident in asserendo etiam a Romano Pontifice rationem esse habendam consensus fidelium. Notes tamen ad fideles etiam pertinere hierarchicos, immo Summum Pontificem.» (Schema Constitutionis de Ecclesia Typis Polyglottis Vaticanis 1964, p. 46).

⁵ Relatio der Theologischen Kommission zu Nummer 12 (Schema p. 46): «est scilicet quasi facultas totius Ecclesiae, qua ipsa in fide perspicit Revelationem traditam, discernens inter verum et falsum in rebus fidei, ac simul penitus in eam intrat eamque plenius in vita applicat.»

⁶ Vgl. H. Küng, Kirche im Konzil (Freiburg-Basel-Wien 1964) S. 125–155: Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem.

⁷ Zur paulinischen Charismenlehre vgl. neben den Artikeln Charisma, bzw. Geist in den biblischen und theologischen Lexika: M. Lauerburg, Der Begriff des χάρισμα und seine Bedeutung für die praktische Theologie (Gütersloh 1889); O. Michel, Gnadengabe und Amt, in: Deutsche Theologie (1942) S. 133 ff.; K. L. Schmidt, Amt und Ämter im Neuen Testament, in: Theologische Zeitschrift 1 (1945) S. 309 ff.; E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten (Zürich 1945); F. Grau, Der neutestamentliche Begriff χάρισμα Seine Geschichte und seine Theologie (Diss. Tübingen 1946); E. Lobse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament (Berlin 1951); H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche

Vollmacht (Tübingen 1953); R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen 1960); E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) S. 109 ff.; O. Perels, Charisma im Neuen Testament, in: Fuldaer Hefte 15 (Berlin 1964) S. 39 ff. – Am tiefgründigsten hat E. Käsemann den biblischen Befund erhoben, obwohl wir uns seinen Wertungen nicht anschließen können (vgl. Anm. 6).

⁸ Vgl. zum folgenden: E. Käsemann, a. a. O. S. 114 f.

⁹ Im Anschluß an diesen Text Suenens, a. a. O. S. 26: «Das Schema über die Kirche, das nur von den Aposteln und ihren Nachfolgern spräche und nicht auch von den Propheten und den Lehrern, würde in einem sehr wichtigen Punkt versagen. – Was wäre denn unsere Kirche ohne das Charisma der Lehrer oder Theologen? Was wäre unsere Kirche ohne das Charisma der Propheten, jener Menschen, die aus der Eingebung des Geistes sprechen, die dafür eintreten, gelegen oder ungelegen (2 Tim 4,2) und die zuweilen schlafende Kirche aufwecken, damit das Evangelium Christi in der Praxis nicht vernachlässigt werde! – Nicht nur in vergangenen Jahrhunderten, nicht nur zur Zeit des heiligen Thomas von Aquin oder des heiligen Franz von Assisi bedarf die Kirche der Charismen der Lehrer, Propheten und anderer Dienste, sondern auch heute, und zwar gerade in ihrem alltäglichen und gewöhnlichen Leben.»

¹⁰ Dasselbe gilt von der in der früheren Redaktion zitierten Stelle 1 Kor 14,40, die – wie die Kommission in diesem Falle zugibt – «non satis exprimit relationes inter hierarchiam et charismata privata (Schema p. 47).

¹¹ Auch die Theologische Kommission stellt fest (Schema p. 47): «Charisma apud Paulum est appellatio latissima, quae etiam, vel immo praecipue ministeria stabilia comprehendit; cf. Röm 12,6–13; 1 Kor 12,7–11, 28–31; Eph 4,11–12.

¹² Vgl. E. Käsemann, a. a. O. S. 109 f.

HANS KÜNG

Geboren am 19. März 1928. Zum Priester geweiht am 10. Oktober 1954 in Basel. Er studierte an der Pontificia Università Gregoriana, Rom, und am «Institut Catholique» wie an der Sorbonne, Paris. Er erwarb das philosophische und theologische Lizentiat an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, das theologische Doktorat am «Institut Catholique» in Paris (1957) mit der These: «Justification. La doctrine de Karl Barth et une réflexion catholique». Er besitzt den Doktor iuris h. c. (St. Louis USA); von 1957–1959 war er Seelsorger in Luzern, von 1959–1960 Assistent an der Universität von Münster/Westfalen, von 1960–1963 Professor für Fundamentaltheologie in Tübingen. Seit 1963 ist er Professor für dogmatische und ökumenische Theologie an der Universität Tübingen. Seine Veröffentlichungen sind: «Rechtfertigung» (1957, 1963), «Konzil und Wiedervereinigung» (1960, 1963), «Damit die Welt glaube» (1962, 1962), «Strukturen der Kirche» (1962, 1963), «Kirche im Konzil» (1963), «Kirche in Freiheit» (1964), «Freiheit in der Welt» (1964), «Theologie und Kirche» (1964), «Konzilsreden» (zusammen mit Congar und O'Hanlon, 1964). Er ist Mitherausgeber an der «Tübinger theol. Quartalschrift» und der Zeitschrift «Journal of Ecumenical Studies».