

Dirk Kellner

Charisma – die menschliche Praxis Gottes

Zur Frage nach dem Gegenstand der Praktischen Theologie

1. Die Praktische Theologie auf der Suche nach ihrem Gegenstand

Vielen Eltern ist die Szene bekannt. Das jüngste Kind versucht einen für sein Alter etwas groß erscheinenden Ball zu fassen und nähert sich ihm auf unsicher wankenden Beinen.¹ Im kritischen Moment, wenn das Kind seine Hände zum Greifen ausstreckt, stößt es den Ball mit einem Fußtritt ungewollt wieder von sich. Der Gegenstand des Interesses ist nicht zu fassen.

Gleicht die Geschichte der Praktischen Theologie, der jüngsten der wissenschaftlich-theologischen Disziplinen, diesem Schauspiel? Die meisten Vertreter des Faches würden die Frage bejahen. Praktische Theologie mache immer wieder die Erfahrung, dass das, was sie begreifen will, mit ihren bisherigen Methoden nur unzureichend zu fassen ist. Daher befinde sich die Praktische Theologie in einer ständig neu ansetzenden Suchbewegung nach dem eigentlichen Gegenstand ihrer Reflexion.

In der Tat neigt wohl kaum eine andere theologische Disziplin so stark dazu, sich ständig selbst zu verwerfen und neu zu entwerfen. Schließlich will die Praktische Theologie aktuell und auf der Höhe ihrer Zeit sein. Da sich die Gegenwart aber in einem ständigen und sich beschleunigenden Wandel befindet, gehört zur Praktischen Theologie eine gewisse Instabilität.² Hinzu kommt: Die Praktische Theologie will mehr sein als eine Theorie, die die praktische Anwendung vorgegebener Spielregeln reflektiert. Daher lässt sie sich ihren Gegenstand nicht wie einen Ball von den anderen theologischen Disziplinen zuspielen, sondern ver-

1 Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und (v.a. um Kapitel 2) erweiterte Fassung des Preis-Vortrages, der am 7.12.2012 im Theologischen Seminar Chrischona anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 2012 gehalten wurde. Der Redestil, die konkretisierenden und bildlichen Veranschaulichungen, die den Vortrag für nichttheologische Zuhörer nachvollziehbar halten sollten, wurden beibehalten – im Bewusstsein ihres vereinfachenden und die Komplexität nicht immer zureichend wiedergebenden Charakters.

2 Vgl. Peter C. Bloth: *Praktische Theologie*, Stuttgart, 1994, 39f; Christian Grethlein, Michael Meyer-Blanck: *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig, 2000, 1; Gerhard Krause: *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt, 1972, XIX–XXIII.

sucht ihn durch eigene Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit zu erfassen.³

Was aber ist der Gegenstand der Praktischen Theologie? Seit Friedrich Schleiermacher versteht sie sich als „Theorie der Praxis“⁴. Gerade die Unbestimmtheit dieses Ausdrucks beschert ihm bis heute breite Zustimmung, unabhängig vom leitenden Theorie- oder Praxisbegriff. Unterschiedlich wird gerade auch die Frage nach dem Subjekt der von der Theorie zu beschreibenden Praxis beantwortet. Wessen Praxis, wessen Handeln und Wirken soll bedacht werden und in welcher Perspektive? Im Verlauf der Disziplingeschichte zeigen sich zwei Tendenzen in der Behandlung dieser Fragen.

1. Das Handlungssubjekt der „Praxis“ wird ausgeweitet. Schleiermacher begründete die Praktische Theologie zwar als eine Wissenschaft, die Kunstregeln zum Ausgleich des ursprünglichen Gegensatzes zwischen überwiegend produktiven und überwiegend empfänglichen Gemeindegliedern formuliert. Seine praktisch-theologischen Ausführungen orientierten sich aber weithin an den Amtspflichten des „Kirchenfürsten“.⁵ Carl Immanuel Nitzsch intendierte eine Überwindung dieser pastoralen Fokussierung, indem er die „Gemeinde in der Selbigkeit und Allheit ihrer Mitglieder“ zum „actuosen Subjekt“ bestimmte.⁶ Praktische Theologie konzipiert sich in der Folgezeit als Theorie kirchlicher Praxis. Die neuere Praktische Theologie will dieses sog. ekklesiale Paradigma überwinden, um dem Relevanzverlust der christlichen Kirchen und der lebensweltlichen Weite religiöser Praxis Rechnung zu tragen. Die „gelebte Religion“ innerhalb und außerhalb der institutionell verfassten Kirchen wird zum Gegenstand der Praktischen Theologie. Praktische Theologie ist Theorie religiöser Praxis in der Gesellschaft, religiöse Kulturhermeneutik.⁷

Um zum anfänglichen Bild zurückzukehren: Zunächst betrachtete die Praktische Theologie ihren Gegenstand, als wäre er der Spielball des Pfarrers. Bald wurde man sich des gesamten Teams bewusst, das allerdings weitgehend die Ersatzbank wärmte und nur bei Ausfall des Hauptakteurs zum Einsatz kam. In den

3 Vgl. Volker Drehsen: Art. Praktische Theologie, in: *Handbuch Praktische Theologie*, hrsg. von Wilhelm Gräb und Birgit Weyel, Gütersloh, 2007, 174–187.

4 Friedrich Schleiermacher: *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, SW I,23, hrsg. v. Jacob Frerichs, Berlin, 1850, 12.

5 Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Darmstadt, 4. Aufl. 1993, 3f. Vgl. dazu die Kritik bei Rudolf Bohren: *Dass Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München, 1975, 166–175.

6 Carl Immanuel Nitzsch: *Praktische Theologie*, 3 Bände, Bonn, 1867, III/1, 14.106.

7 Vgl. Wilhelm Gräb: *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh, 1998, 44: „Als Hermeneutik gelebter Religion sucht die Praktische Theologie deren kulturelle Ausdrucksgestalten zu verstehen“.

letzten Jahrzehnten wird der Ball nun aus dem Stadion gekickt und landet auf der Straße im Alltag der Menschen, die längst nach ihren eigenen Regeln spielen.

2. Die zweite Tendenz betrifft die praktisch-theologische Methodologie: Das Handlungssubjekt der von der Praktischen Theorie reflektierten „Praxis“ wird zunehmend in der Perspektive außertheologischer Wissenschaften betrachtet. Dabei stehen zunächst die empirischen Human- und Sozialwissenschaften im Vordergrund. Die von Paul Drews bereits Anfang des 20. Jahrhunderts erhobene Forderung nach einer empirischen Verortung des Faches setzte sich mit der „empirischen Wende“ seit der Mitte der 1960er-Jahre endgültig durch.⁸ Viele Fachvertreter nahmen einen Wirklichkeitsverlust wahr, der sich ihrer Diagnose nach durch die Ausblendung des Menschlichen im Zuge der Dialektischen Theologie ergeben habe. Er sollte nun ausgeglichen werden. Praktische Theologie fragt seitdem konsequent nach den psychologischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Praxis. In den letzten Jahrzehnten kamen ergänzend ästhetische, phänomenologische, semiotische und kommunikationstheoretische Perspektiven hinzu, so dass sich gegenwärtig ein multidimensionaler Zugang zu etablieren scheint.⁹

In beiden skizzierten Entwicklungslinien lässt sich beobachten, wie der einzelne Mensch ins Zentrum der Reflexion gerückt wird. Er ist das vornehmliche Subjekt der Praxis.¹⁰ Dabei ist kritisch zu fragen:

Wird durch die anthropologische Fokussierung die theologische Bestimmung der Praxis an den Rand der Reflexion gedrängt? Es kann der Praktischen Theologie ja niemals nur um die menschliche Praxis gehen – „als ob es Gott nicht gäbe“ (*etsi deus non daretur*).¹¹ Der christliche Glaube bekennt den dreieinigen Gott als den gegenwärtig wirksamen und erfahrbaren Gott. Er ist der „stets wirksame Gott“ (*deus semper actuosus*), wie Luther formuliert.¹² Nach seiner Auslegung des dritten Glaubensartikels ist es nicht das menschliche Tun, sondern der Heilige Geist, der „die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält“.¹³ Dabei macht Gott aber den Menschen zum Werkzeug seiner Praxis.¹⁴ Gott könnte „selber und alleine“ wirken, doch „er wil,

8 Vgl. dazu die Programmschrift von Paul Drews: *Das Problem der praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums*, Tübingen, 1910.

9 Vgl. Christian Grethlein: *Praktische Theologie*, Berlin, 2012, 141f.

10 Vgl. Dietrich Rössler: *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin, 2. Aufl, 1994, 73: Die Praktische Theologie „gewinnt ihr Ziel und ihren Zweck in der Ausrichtung auf den einzelnen Menschen. Entsprechend ist der Einzelne das zentrale Thema der Praktischen Theologie.“

11 Vgl. Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh, 20. Aufl. 2010, 533f.

12 Vgl. Paul Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, 99–107.

13 BSLK, 11. Aufl. 1992, 511,46–512,13.

14 Vgl. die Zusammenstellung der Stellen bei Martin Seils: *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie*, BFChTh 50, Gütersloh, 1962, 81–85. Vgl. auch Thomas von Aquin: *Summa Theologica. 23. Band: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, kommentiert von Urs von Balthasar, DThA 23, Hei-

das wir mit yhm wircken, unnd thut uns die ehre, das er mit uns und durch uns ein werck wil wircken.“¹⁵ Als theologische Theorie muss die Praktische Theologie daher die Praxis des Menschen und die Praxis Gottes zusammendenken – und zwar so, dass sich Gottes Praxis in, mit und durch die menschliche Praxis ereignet. Sie steht vor der Aufgabe – wie Henning Schröer es formuliert – „das Handeln Gottes mitten im menschlichen Handeln und Leiden, Leben und Sterben“¹⁶ zu bedenken – um Gottes willen, damit seine Verheißung und sein Wirken das menschliche Tun prägen, und um des Menschen willen, damit er von seinem eigenen Handeln nicht das erwartet, was nur Gott wirken kann. Denn darin liegt nach Ernst Fuchs die kritische Aufgabe der Theologie, „darüber [zu] wachen, daß der Theologe nicht tun will, was nur Gott selbst tun kann“¹⁷.

Wird diese Aufgabe in wirkungsgeschichtlich bedeutsamen und gegenwärtigen praktisch-theologischen Entwürfen berücksichtigt? Diese Frage wird stichprobenartig anhand der beiden praktisch-theologischen Lehrbücher von Dietrich Rössler und Christian Grethlein untersucht.¹⁸ Ihnen werden kritisch Impulse von Rudolf Bohren und Ray S. Anderson zur Seite gestellt (Kapitel 2).

Weiterhin ist grundsätzlich zu fragen: Wie kann die Praktische Theologie die Praxis Gottes und die menschliche Praxis zusammendenken – und zwar so, dass Gottes Praxis in der menschlichen Praxis Gestalt annimmt und erfahrbar wird, es aber nicht zu einer unkritischen Identifizierung und damit zu einer Vereinnahmung Gottes kommt? Die Charismenlehre bietet sich in dieser Frage als wichtige und bisher praktisch-theologisch kaum rezipierte Reflexionsperspektive an (Kapitel 3).

delberg, 1954, 156 (STh I-II q. 178 1c): „Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interior motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquot exterior actu.“

- 15 Martin Luther: WA 6,227,28–29. Vgl. auch den ähnlichen Gedankengang in der *Confessio Helvetica Posterior* 18: „Posset sane Deus sua potentia immediate sibi adiungere ex hominibus ecclesiam, sed maluit agere cum hominibus per ministerium hominum.“ Zitiert nach BSRK 200,8–10.
- 16 Henning Schröer: Praktische Theologie, in: *Einführung in das Studium der evangelischen Theologie*, hrsg. v. Henning Schröer, Gütersloh, 1982, 149–167, 152.
- 17 Ernst Fuchs: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation*, Gesammelte Aufsätze 1, Tübingen, 1959, 178.
- 18 Kritische Anfragen wären auch an einige Publikationen aus dem evangelikalen Bereich zu richten, deren Buchtitel meistens mit „How to make“ beginnt. Sie suggerieren – meist ohne es zu wollen – in einem untheologischen Pragmatismus Erfolg bei der Anwendung bestimmter Methoden und Prinzipien.

2. Die Praxis Gottes als (vernachlässigter) Gegenstand Praktischer Theologie

2.1 Die Praxis des neuzeitlichen Christentums (Dietrich Rössler)

Der „Grundriss der Praktischen Theologie“ (1986, 2. Aufl. 1994) von Dietrich Rössler (geb. 1927) fand wie kaum ein anderer praktisch-theologischer Entwurf große Beachtung. Albrecht Grözinger bezeichnet ihn als „Summa Theologica des Verständnisses von praktisch-theologischer Theoriebildung im Zusammenhang mit der empirischen Wendung“¹⁹. Die „Grundsätze der christlichen Überlieferung“ werden programmatisch mit den „Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung“ verbunden.²⁰ Ziel ist eine wissenschaftliche Theorie, die die Grundlage für ein verantwortliches religiöses Handeln im Kontext des neuzeitlichen Christentums bildet. Die Praktische Theologie hat dabei eine doppelte Praxis zum Gegenstand.

1. Die Praxis ist im engeren Sinne die „kirchenleitende Tätigkeit“, also die „Tätigkeit ..., die im Auftrag der Kirche – exemplarisch durch den Inhaber eines kirchlichen Amtes – ausgeübt wird“²¹. Dementsprechend stellt Rössler im Anschluss an Schleiermacher das Handeln des Pfarrers in den Mittelpunkt seiner Reflexion.²²

2. Die Praxis ist im weiteren Sinne die Praxis, der das kirchenleitende Handeln (die Praxis im engeren Sinne) gilt: die Praxis des religiösen Lebens, die sich in der Neuzeit als Praxis des individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Christentums ausdifferenziert.

Entsprechend dem empirischen Paradigma nimmt Rössler beide Formen der Praxis in humanwissenschaftlicher Perspektive wahr. Leitend sind dabei Religionssoziologie und Religionspsychologie. Die theologische Dimension der Praxis erscheint oftmals nur im Zusammenhang der historischen Orientierung oder in der spezifischen Interpretation eines hermeneutisch-funktionalen Religionsbegriffes, der Religion als vergewissernde Deutungsperspektive der menschlichen Wirklichkeit (in ihrer Unverfügbarkeit, Erneuerungsfähigkeit und Überholbarkeit) versteht.²³

19 Vgl. Albrecht Grözinger: Die dreifache Gestalt des Christentums: D. Rössler, in: *Die Geschichte der Praktischen Theologie*, hrsg. von Michael Meyer-Blanck, Christian Grethlein, Leipzig, 2000, 485.

20 Vgl. Rössler, *Grundriss*, 3.23.

21 Ebd., 15.18.

22 Vgl. Ebd., 60f.66.74.159.217 u. ö. Rössler erteilt dabei allen Versuchen eine Absage, die im Anschluss an Nietzsche die Kirche in ihrer Gesamtheit zum Subjekt der zu reflektierenden Praxis machen. Diese symbolische Bestimmung könne „nur schwer Einfluß auf das tatsächliche Handeln gewinnen“, ebd., 13.

23 Vgl. Rössler, *Grundriss*, 81.

Am Beispiel der Poimenik wird dies deutlich. Rössler bestimmt die Aufgabe der Seelsorge als „Hilfe zur Lebensgewißheit“²⁴. Die seelsorgerliche Praxis soll die Lebensgewissheit „stärken, fördern, erneuern oder begründen“²⁵. Sie vollzieht sich als verkündigendes, beratendes und therapeutisches Handeln, konkret durch das religiöse Wort, die Förderung von Lern- oder Reifungsprozessen und den Beistand in Leid und Verlassenheit. Diese Handlungsweisen sind nach Rössler „in ihrer Produktivität Leistungen der Persönlichkeit“ und „durch sekundäre Professionalisierung nicht zu ersetzen“.²⁶

Ist damit die Aufgabe der allgemeinen Seelsorgelehre hinreichend erfüllt, die nach Rössler darin besteht, die „*theologischen* Grundlagen der seelsorgerlichen Praxis“²⁷ zu reflektieren? Zu diesen Grundlagen müsste die Frage gehören, wie vom Handeln Gottes in, mit und durch die seelsorgerliche Praxis zu sprechen ist. Gott scheint in Rösslers Konzeption kaum mehr zu sein als der passive Sinnhorizont, der Grund der Existenz, der dem menschlichen Subjekt die Möglichkeit einer lebensvergewissernden Deutung seiner Wirklichkeit eröffnet.

Die theologische Leerstelle in Rösslers Seelsorgelehre wird deutlich, wenn man sie mit einem Grundgedanken von Helmut Tacke kontrastiert. Er definiert das Proprium der Seelsorge theologisch, ohne die humanwissenschaftlichen Einsichten zum Beispiel in die Situation des Ratsuchenden oder in die Methodik der Gesprächsführung preiszugeben. Allem seelsorglichen Handeln des Menschen liege die „Seelsorge Gottes“ voraus und zu Grunde.²⁸ Ziel des seelsorglichen Ge-

24 Ebd., 210.

25 Ebd.

26 Ebd., 216.

27 Ebd., 208 (Hervorhebung D. K.).

28 Vgl. Helmut Tacke: *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2. Aufl. 1979, 32.89–115. Vgl. ähnlich Manfred Seitz: *Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität*, Göttingen, 2. Aufl. 1991, 148: „Seelsorge kann aus rein menschlichen Gegebenheiten nicht geübt werden, Seelsorge übt Gott allein.“ Seitz und Tacke nehmen damit ein berechtigtes Grundanliegen der dialektischen Theologie auf, dem besonders Eduard Thurneysen Gehör zu verschaffen versuchte: „Die Gewissheit der Kraft und Alleinwirksamkeit des Heiligen Geistes weckt ... jene völlige Zuversicht zur Macht des Wortes Gottes, von der alle echte Seelsorge getragen und durchdrungen ist ... Eben weil wir des Beistandes des Heiligen Geistes gewiß sind, werden wir uns aufmachen, um als seine Werkzeuge alles einzusetzen zur Gewinnung des Menschen für das Wort Gottes ... So paradox es erscheinen mag, so sachgemäß ist es doch, daß wir im Auftrag des Geistes und Wortes Gottes alle psychologischen und pädagogischen Mittel aufbieten und anwenden, um jener Anknüpfung und Vermittlung zu dienen, die doch Wort und Geist Gottes allein bewirken und vollbringen“: Thurneysen, Eduard: *Die Lehre von der Seelsorge*, München, 1948, 163. Kurz vor Fertigstellung des Manuskriptes erreicht mich das neue Seelsorgebuch von Michael Herbst, dessen poimenische Konzeption von diesem Grundgedanken getragen ist. Vgl. Herbst, Michael: *Beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2012, 13–20. Herbst fordert ein „geklärtes Verständnis davon, ob und inwiefern sich Gottes Handeln mit unserem menschlichen Tun verbündet“, ebd., 22. Vgl. dazu auch die Rezension in diesem Jahrbuch.

spraches sei daher die Begegnung des sich sorgenden Menschen mit dem sich um den Menschen sorgenden Gott. Durch diese Begegnung werde die Glaubenshilfe zur Lebenshilfe.

Die seelsorgliche Praxis Gottes ist keinesfalls ein rein theoretisches Postulat, sondern hat praktische Auswirkungen für diejenigen, deren sich die Seelsorge Gottes als Instrumente bedient. Michael Herbst schreibt in positiver Würdigung Helmut Tackes:

„Es geht um eine seelsorgliche Haltung, die sich selbst heilsam begrenzt und zugleich vertrauensvoll auf ein seelsorgliches Wirken Gottes hofft, darum bittet, es anspricht und somit solche Erwartung auch im Gegenüber wecken will.“²⁹

2.2 Die Kommunikation des Evangeliums von der liebenden und wirksamen Gegenwart Gottes (Christian Grethlein)

Christian Grethlein (geb. 1954) beginnt seine „Praktischen Theologie“ (2012) mit einer problemgeschichtlichen Einführung, die – im ökumenischen und internationalen Vergleich – auf die „Defizite (deutscher evangelischer) Praktischer Theologie“³⁰ aufmerksam macht. Er kritisiert vor allem die „theologische Unterbestimmung“, die sich als Schattenseite der „Hinwendung zur genauen Wahrnehmung und allgemeinen kulturellen Diskursen“ ergebe.³¹ Grethlein bestimmt daher die „Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart“ zum Gegenstand der Praktischen Theologie und sieht darin einen doppelten Vorteil: Einerseits erweise sich der Begriff „Kommunikation“ als anschlussfähig an Erkenntnisse verschiedener außertheologischer Wissenschaften (zum Beispiel Psychologie, Semiotik, Soziolinguistik, Ritualtheorie, Systemtheorie). Sie erweisen Kommunikation als ein „mehrfach komplexes Geschehen der Verständigung von Menschen“³² auf verbale und nonverbale Art. Andererseits führe „Evangelium“ präziser als „Religion“ „inhaltlich in die Mitte des christlichen Glaubens“³³ und berücksichtige die biblische Tradition, der in neueren praktisch-theologischen Arbeiten „keine bzw. nur eine marginale Rolle“³⁴ zukomme. Grethlein will hingegen die Praktische Theologie an der Verkündigung, am Wirken und am Geschick Jesu von Nazareth orientieren. Dies sei der „christliche Grundimpuls“, der durch inhaltliche, organisatorische und mediale Transformation an den veränderten kulturellen Kontext zu adaptieren sei.

29 Herbst, Michael: Für den Menschen als Seele sorgen, in: ThBeitr 42, 2011, 297–318, 310.

30 Grethlein, *Praktische Theologie*, 135.

31 Ebd., 136.

32 Ebd., 156.

33 Ebd., 10.

34 Ebd., 157.

Zwei theologische Präzisierungen sind erwähnenswert:

1. Der zentrale Inhalt des Evangeliums ist „die liebende und wirksame Gegenwart Gottes“, die der Verkündigung Jesu vom anbrechenden Gottesreich zugrunde liegt.³⁵

2. Das Evangelium „ereignet sich“ in drei Kommunikationsmodi, die dem irdischen Wirken Jesu entsprechen: durch Lehren und Lernen, durch gemeinschaftliches Feiern und durch Helfen zum Leben.³⁶

In dieser Neubestimmung sieht Grethlein nicht nur eine theologische Konkretisierung im Vergleich zur bisherigen Praktischen Theologie, sondern auch eine Horizonterweiterung. Denn die Praktische Theologie rekonstruiert, wie das Evangelium in verschiedenen Sozialformen (nicht nur in Kirche, sondern auch in Familie, Schule, Diakonie und Medien), durch verschiedene Tätigkeiten (nicht nur durch den Pfarrberuf, sondern auch durch Ehrenamtliche und andere kirchliche Berufe) und mit verschiedenen Methoden (nicht nur Predigen, sondern beispielsweise auch Erzählen, Beten, Singen und Heilen) kommuniziert wird bzw. künftig zu kommunizieren sein wird.

Der theologische Gewinn gegenüber Rössler wird deutlich. Grethlein bleibt nicht bei einem abstrakten Gottesbegriff stehen, sondern nimmt Gott im Anschluss an das biblische Zeugnis als den gegenwärtig wirksamen und liebenden Gott ernst. Die von der Praktischen Theologie zu reflektierende Praxis zielt daher auch nicht nur auf ein bestimmtes Verständnis menschlicher Wirklichkeit, sondern auf die Erfahrung der liebevollen Zuwendung Gottes. Der sich dem Menschen zuwendende Gott ist der Gegenstand, das Ziel oder der Ausgangspunkt der Kommunikation des Evangeliums, je nachdem welcher der drei Modi im Vordergrund steht.³⁷

1. Im Modus des Lehrens und Lernen geschieht Kommunikation *über* Gott. Durch die Praxis des Predigens, Erzählens und Miteinander-Sprechens erfahren Menschen vom Wirken Gottes und lernen dadurch ihr Leben neu zu verstehen.

2. Im Modus des gemeinschaftlichen Feierns geschieht Kommunikation *mit* Gott. Durch die Praxis des Betens, Singens und Abendmahl-Feierns erfahren Menschen Gemeinschaft mit Gott.

3. Im Modus des Helfens geschieht Kommunikation *von* Gott *her*. Durch die Praxis des Segnens, Heilens und Taufens erfahren Menschen die persönliche Zuwendung Gottes. Vor allem in diesem dritten Modus ist die Praxis Gottes eng mit der menschlichen Praxis verbunden. Gottes Handeln begegnet im menschlichen Handeln, ohne dass es auf magische Weise verfügbar wird. Dieser Aspekt hätte von Grethlein in den beiden anderen Kommunikationsformen deutlicher gemacht werden können. Gott ist zum Beispiel nicht nur der Gegenstand des menschlichen Predigens und Miteinander-Redens (als Kommunikation *über*

35 Ebd., 163.

36 Ebd., 163–170.

37 Vgl. ebd., 493.

Gott). Als der sich selbst kommunizierende Gott ist er auch der Ausgangspunkt und das eigentliche Handlungssubjekt der Kommunikation (Kommunikation *von Gott her*).

Fazit: Christian Grethlein weist der Praktischen Theologie eine (biblisch-) theologische Präzisierung ihres Gegenstandes an, ohne den Erkenntnisgewinn außertheologischer Perspektiven aufzugeben. Man kann nur wünschen, dass dieser „Ruf zur Sache“ Beachtung findet.

Allerdings bleibt Grethleins Konzeption bei genauer Betrachtung christologisch und pneumatologisch unterbestimmt:

1. Vom gegenwärtigen Wirken des auferstandenen Christus ist wenig zu lesen. Das Wirken und Geschick des *irdischen* Jesus bilden den Orientierungspunkt gegenwärtiger Kommunikation des Evangeliums. Lessings „garstiger breiter Graben“ scheint sich aufzutun.³⁸ Jesus bleibt in der Vergangenheit. Der auferstandene und gegenwärtige Christus ist weder Inhalt des Evangeliums (vgl. aber Röm 1,3f; 1Kor 15,1–5)³⁹ noch derjenige, der wirkt, sich selbst den Menschen mitteilt und heilsam in ihr Leben eingreift.

2. Der Heilige Geist scheint bei Grethlein weitgehend arbeitslos zu bleiben. Er findet nicht den Weg in das ansonsten recht ausführliche Sachregister. Man vermisst ihn besonders bei der Frage, wie menschliche Kommunikation über Gott, von Gott her und mit Gott überhaupt gelingen kann. Grethlein konstatiert zwar, dass Kommunikation aufgrund ihrer Komplexität unverfügbar bleibe und sich „der Gabe des Heiligen Geistes“ verdanke.⁴⁰ Diese kurze Bemerkung wird allerdings nicht weiter vertieft. Die Frage bleibt letztlich offen, wie sich das Wirken des Geistes mit dem Handeln des Menschen vermittelt, wie die Praxis Gottes in die Praxis des Menschen eingeht, wie es zu einer menschlichen Praxis Gottes kommt.

Die praktisch-theologischen Arbeiten von Ray S. Anderson und Rudolf Bohren führen an dieser Stelle weiter.

38 Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Gesammelte Werke 8. Philosophische und theologische Schriften 2*, Berlin, 1956, 10–16.

39 Paradoxerweise sieht Grethlein in Röm 1,3f einen „Hinweis auf Jesu irdisches Wirken“. Der Tod Jesu und „die nachfolgenden Ereignisse“ (Grethlein, *Praktische Theologie*, 158 – Grethlein meidet den Begriff der „Auferstehung“) sind nicht Inhalt des Evangeliums, verleihen der Botschaft Jesu aber besondere Glaubwürdigkeit. Grethlein folgt damit der liberalen Position, der Adolf von Harnack ihren klassischen Ausdruck gegeben hat: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein“: Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, Leipzig, 1900, 91.

40 Grethlein, *Praktische Theologie*, 136; vgl. ebd., 115.

2.3 *Christopraxis – the continuing ministry of Christ through the power and presence of the Holy Spirit (Ray S. Anderson)*

Ray S. Anderson (1925–2009), über 30 Jahre lang Professor für „theology and ministry“ am Fuller Theological Seminary Pasadena, nimmt in seiner Grundlegung der Praktischen Theologie (*The Shape of Practical Theology* 2001) einen anderen christologischen Ausgangspunkt: Die Auferstehung Jesu. Sie ist mehr als nur ein historisches Faktum. Ihre wahre Bedeutung erschließt sich erst, wenn der Auferstandene als der gegenwärtige und wirkende Christus erkannt und bekannt wird. Durch die Praxis des Heiligen Geistes setzt der auferstandene Christus seine irdische Wirksamkeit in der Gegenwart fort. Anderson nennt dies „Christopraxis“.

„Christopraxis is the continuing ministry of Christ through the power and presence of the Holy Spirit ... The praxis of Christ's ministry in the first century was completed (telos) in his resurrection and continued through the gift of the Holy Spirit at Pentecost. Following Pentecost the early church interpreted the praxis of the Holy Spirit as the continued ministry of the risen Christ.“⁴¹

In Kontinuität mit dem irdischen Wirken Jesu enthält Christopraxis vor allem Offenbarung und Versöhnung (revelation and reconciliation): Die Offenbarung der Wirklichkeit Gottes und die Versöhnung mit Gott. Beides hat befreiende und heilende Auswirkungen nicht nur für den Menschen, sondern für die ganze Welt.

Die Praktische Theologie findet nach Anderson ihren theologischen Ausgangsgang- und Zielpunkt in der „Christopraxis“. Sie nimmt einerseits das gegenwärtige Wirken Jesu Christi in der Welt wahr (reflection). Sie entwirft andererseits eine Theorie kirchlicher Praxis, die der Praxis Christi entspricht und sich in sie einordnet, um ihr zu dienen (construction). Denn:

„It is not our human actions that constitute the praxis of God. Rather God acts through our human actions to reveal the truth ... The means by which Christ's work of making peace between humans and God does not take place through the application of methods, ideology or even theories derived from Scripture. It is Christ himself who ‚makes peace‘ through the praxis of his Spirit in a dialogical relationship with our truth and methods.“⁴²

2.4 *Theonome Reziprozität – das Praktisch-Werden Gottes durch den Heiligen Geist (Rudolf Bohren)*

Zu den Hauptaufgaben der Praktischen Theologie gehört nach Rudolf Bohren (1920–2010), das Tun des Menschen und das Wirken Gottes zusammen zu denken.

41 Anderson, Ray Sherman: *The shape of practical theology. Empowering ministry with theological praxis*, Downers Grove, 2001, 29.52.

42 Ebd., 51.52.

„Gott wird praktisch in des Menschen Werk. Gott wird in und mit der menschlichen Praxis praktisch.“⁴³

Dies geschehe durch den Heiligen Geist, der das Wirken des Menschen initiiere, ermögliche, begleite und gelingen lasse. Darum sei die Praktische Theologie letztlich „von der Pneumatologie her und auf die Pneumatologie“ hin zu entwerfen.⁴⁴

„Die Urkirche ... hat behauptet, daß in ihrer Praxis Gott selbst praktisch wird. Die Praxis und der Geist hängen aufs innigste zusammen. Deshalb kann man Praxis theologisch nur reflektieren, indem man den Heiligen Geist reflektiert. Praktische Theologie ist, insofern sie Theologie bleibt, ausgeführte und angewandte Pneumatologie.“⁴⁵

Das Ineinander und Miteinander von Gotteswerk und Menschenwerk wird von Bohren mit dem theologischen Kunstbegriff der „theonomen Reziprozität“ beschrieben. Er hat den Terminus von dem holländischen systematischen Theologen Arnold A. von Ruler übernommen, ihn in die Homiletik eingeführt und schließlich zum praktisch-theologischen Grundbegriff erhoben. Theonome Reziprozität beschreibt eine doppelte gottbestimmte Wechselwirkung von Gott und Mensch.

1. Gott nimmt den Menschen in sein Wirken hinein. Er beruft und beschenkt den Menschen nicht mit seinen Gaben, um sich dann wieder zurückzuziehen. Die menschliche Praxis bleibt abhängig von der sie begleitenden Praxis des Heiligen Geistes. Er schenkt nicht nur Freude, Bereitwilligkeit, Fähigkeit, sondern auch Gelingen.

2. Gleichzeitig „verkleinert sich“ Gott in das Wirken des Menschen hinein. Eine kühne Perspektive fällt damit auf das menschliche Handeln. Gott hat sich in Freiheit selbst dazu bestimmt, von der Praxis des Menschen abhängig zu sein und in ihr selbst praktisch zu werden. Die Synergie, die die reformatorische Rechtfertigungslehre im Blick auf das eigene Heil verneint, ereignet sich durch den Heiligen Geist im Blick auf das Heil des Nächsten und das Wohl der Welt. Gott verkleinert sich und erhebt den Menschen zu seinem Bundesgenossen. Dies macht eine Unterscheidung der Geister notwendig. Denn menschliches und kirchliches Handeln sind stets fragwürdig. Die Grundfrage der Praktischen Theologie ist daher:

„Ist der in der heutigen Kirche wirkende Geist Gott? Oder ist er etwa ein Götze? Wird in der kirchlichen Praxis Gott schön? Oder verfinstert und verzerrt die kirchliche Praxis den, dem sie schön werden soll?“⁴⁶

43 Bohren, *Dass Gott schön werde*, 71.

44 Ebd., 14.

45 Ebd.

46 Ebd., 32.

Theonome Reziprozität ist für Bohren kein zeitloses Prinzip. Sie ereignet sich als stets neues Geschenk des Heiligen Geistes, der von der neuen Schöpfung her entgegenweht. Das Gebet um den Heiligen Geist und seine erneuernde Kraft ist daher das Zentrum der kirchlichen Praxis und die Grundhaltung der Praktischen Theologie.

3. Charisma – die menschliche Praxis Gottes

Wie kann die Praktische Theologie die Praxis Gottes und die Praxis des Menschen zusammendenken? Ray S. Anderson und Rudolf Bohren haben weiterführende Antworten gegeben und sie mit den theologischen Kunstbegriffen „Christopraxis“ und „theonome Reziprozität“ umschrieben. Im Folgenden möchte ich mit „Charisma“ einen neutestamentlichen Begriff in die praktisch-theologische Diskussion einführen, der dort bisher kaum Beachtung gefunden hat. In ihm bündelt sich ein theologisches Konzept, das *opus Dei* und *opus hominum* pneumatologisch verbindet und damit hohe praktisch-theologische Relevanz aufweist.

3.1 Die praktisch-theologische Vernachlässigung der Charismenlehre

Zunächst ist aber festzustellen: Die neutestamentliche Charismenlehre gehört zu den vernachlässigten, zum Teil sogar zu den verstoßenen Kindern der Theologie, insbesondere der Praktischen Theologie. „Die Charismen waren kein zentrales Thema der Praktischen Theologie von ihren Anfängen bei Schleiermacher an.“ So fasste vor über 30 Jahren Rudolf Landau in der theologischen Realenzyklopädie den ernüchternden Befund zusammen.⁴⁷ In den letzten Jahren sind zwar einige grundlegende Arbeiten erschienen.⁴⁸ Dennoch kann behauptet werden, dass das praktisch-theologische Potential der Charismenlehre noch nicht ausgeschöpft worden ist. In den neueren Handbüchern und Wörterbüchern der Disziplin sucht man in der Regel weiterhin vergebens nach den entsprechenden Stichworten.⁴⁹

47 Rudolf Landau: Art. Charisma. V. Praktisch-theologisch, in: TRE 7, 1981, 693–698, 693.

48 Innerhalb von zwei Jahren erschienen drei praktisch-theologische Dissertationen zum Thema: Silke Obenauer: *Vielfältig begabt. Grundzüge einer Theorie gabenorientierter Mitarbeit in der evangelischen Kirche*, Berlin, 2009 (mit kirchentheoretischem und praxeologischem Schwerpunkt). Manfred Baumert: *Natürlich übernatürlich. Charismen entdecken und weiterentwickeln. Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkretion*, EH 921, Frankfurt am Main, 2011 (mit empirischem Schwerpunkt). Dirk Kellner: *Charisma als Grundbegriff der praktischen Theologie. Die Bedeutung der Charismenlehre für die Pastoraltheologie und die Lehre vom Gemeindeaufbau*, Zürich, 2011 (mit forschungsgeschichtlichem und kriteriologischem Schwerpunkt).

49 Exemplarisch: Grethlein, *Praktische Theologie*; Wilhelm Gräb, Birgit Weyel: *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh, 2007.

Die Gründe für die praktisch-theologische Vernachlässigung sind vielschichtig. In ihnen wirkt ein Missverständnis nach, dessen Spuren schon in der Alten Kirche zu finden sind. Als Charismen galten vor allem aufsehenerregende Phänomene wie Glossolalie, Wunderheilung oder Prophetie. Damit gerieten sie nicht selten unter den Verdacht des Häretischen und wurden in eine Nische gestellt: ins Museum der Kirchengeschichte, Abteilung vergangene Wunderkräfte, oder ins Museum der Konfessionskunde, Abteilung enthusiastische Frömmigkeitspraxis.

Das war ein fatales Missverständnis. Denn im Gesamtzusammenhang der paulinischen Theologie nimmt die Charismenlehre eine zentrale Stellung ein. Sie gründet in der Rechtfertigungslehre und formuliert ihre pneumatologisch-ekklesiologischen Konsequenzen. Die etymologische Verwandtschaft von χάρις und χάρισμα wird von Paulus bewusst ins Spiel gebracht gegenüber dem korinthischen Hochmut, der auf die eigenen Geistesgaben stolz ist. Der Reichtum der χαρίσματα ist Folge und Ausdruck der allen Glaubenden zuteil gewordenen χάρις (1Kor 1,4.7; vgl. weiterhin Röm 12,6 und 1Petr 4,10f). Ernst Käsemann hat den Zusammenhang auf die vielzitierte Formel gebracht: Das Charisma ist „Konkretion und Individuation der Gnade oder des Geistes“.⁵⁰ Damit ist die Charismenlehre das pneumatologische Verbindungsglied zwischen Soteriologie und Ekklesiologie. Derselbe Heilige Geist, der die Glaubenden durch die Gnade zu Gliedern des Leibes Christi macht, befähigt sie durch die Gnadengaben, als Glieder des Leibes Christi zu handeln.

In der Exegese und Dogmatik ist es in den letzten sechzig Jahren zu einer Wiederentdeckung der Charismenlehre gekommen.⁵¹ In ihr wurde herausgearbeitet, dass die Charismen nicht der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und Zukunft angehören, dass sie nicht in einer frömmigkeitsspezifischen Ecke, sondern im Zentrum des christlichen Glaubens und der Gemeindepraxis stehen.

Es sollte die Praktische Theologie mit Unbehagen erfüllen, dass eine biblische Lehre, die die praktischen Konsequenzen des *articulus stantis et cadentis ecclesiae* formuliert, in ihr bisher kaum Beachtung gefunden hat. Dieses Unbehagen wurde im Laufe der Theologiegeschichte mehrfach artikuliert. Bereits 1879 bemerkte Hermann Cremer, der in Tübingen bei Johann Tobias Beck studierte, in seinem Artikel für die Realenzyklopädie (2. Auflage), dass „dort, wo man eine eingehendere Behandlung erwarten sollte, in den Arbeiten zur praktischen Theologie, ... man dieselbe vergebens [suche]“.⁵²

50 Ernst Käsemann: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 Bände, Tübingen, 5. Aufl. 1967, 1, 117.

51 Besonders zu erwähnen sind hier die exegetischen Arbeiten von Ernst Käsemann, Georg Eichholz und Eduard Schweizer und ihre systematisch-theologische Rezeption bei Hans Küng, Gotthold Hasenhüttel und Jürgen Moltmann.

52 Hermann Cremer: Art. Geistesgaben, Charismata, in: RE, 2. Aufl., 5, 1879, 10–14, 14. Weitere Belege bei Kellner, *Charisma*, 19f.

3.2 Charisma – das unverfügbare Geschenk der Gnade

Das hellenistisch wenig gebräuchliche Wort χάρισμα hat die Grundbedeutung „Geschenk“, „Gabe“. In dieser unspezifischen Bedeutung wird das Wort von Paulus in vorwiegend soteriologischen Argumentationsgängen verwendet (Röm 5,15f; 6,23; 11,29 u. a.). Im Kontext der Gemeindepurifizierung des ersten Korintherbriefes zeichnet sich ein spezifischer Wortgebrauch ab: χάρισμα wird bei Paulus zum tragenden Begriff für bestimmte Gaben des Heiligen Geistes (1Kor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30.31; vgl. Röm 12,6), die von den Korinthern wahrscheinlich πνευματικά (1Kor 12,1; 14,1) genannt wurden. Paulus verdeutlicht damit den Geschenkcharakter des Geistwirkens. Die Charismen sind souveräne „Geschenke“ des Heiligen Geistes, die er verleiht, „wie er will“ (1Kor 12,11). Das bedeutet:

1. Die Charismen sind nicht die Belohnung für menschliche Frömmigkeit. Kein Charisma kann zum Kriterium wahren Christseins erhoben und gesetzlich von allen Glaubenden eingefordert werden. Allein schon durch die Verwendung des Begriffes χάρισμα entzieht Paulus jeglicher Überheblichkeit den Grund: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1Kor 4,7; angewandt in 12,18–25). Die Charismenlehre ist Gnadenlehre, keine Gesetzeslehre.

2. Die Charismen sind kein Ergebnis menschlicher Bildungsprozesse. Das unterscheidet das Charisma grundlegend von „Kompetenz“. Keine theologische Qualifizierung und keine praktische Erfahrung kann das befähigende Wirken des Geistes erzwingen oder ersetzen.

Damit kann ein erster Leitsatz gewonnen werden:

Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – entzieht sich der menschlichen Planbarkeit und Verfügbarkeit. Es ist ein souveränes Geschenk des Heiligen Geistes, wenn sich Gottes Praxis in, mit und durch die menschliche Praxis ereignet.

Zur Veranschaulichung erschaffen wir in unserer Vorstellung einen fiktiven Prediger und nennen ihn Hannes Honigmund. Stellen wir uns vor, er sei ein begnadeter Redner mit solider Ausbildung und einem breiten Erfahrungsschatz. Beides wird für ihn und die Hörenden von hohem Wert sein. Und dennoch: So zu predigen, dass Gott in seinen Worten, mit seinen Worten und durch seine Worte zu den Herzen der Menschen redet, kann Hannes Honigmund nicht planen, nicht erzwingen und nicht durch ein „How to preach“-Buch erlernen. Es ist Charisma, ein Geschenk Gottes.

3.3 Charisma – die verheißene und erbetene Gabe

Die Charismen sind unverfügbares Gnadengeschenk und gleichzeitig Gegenstand der Verheißung Gottes. Die gesamten Ausführungen des Paulus in 1Kor 12–14

und Röm 12 sind von der Überzeugung getragen, dass Gott seiner Gemeinde durch den Heiligen Geist im rechten Kairos die Charismen zuteilt, die sie für ihren Dienst benötigt. Erfahrbar wird dies im urchristlichen Gottesdienst, in dem es besonders zum Zusammenspiel vieler Charismen kommt. Paulus formuliert (1Kor 14,26):

„Was ist nun, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, so hat jeder einen Psalm, hat eine Lehre, hat eine Offenbarung, hat eine Sprachenrede, hat eine Auslegung.“

Aufgrund dieser Verheißung fordert Paulus die Korinther dazu auf, nach den Charismen zu streben (1Kor 12,31a; 14,1.12f.39) und denkt dabei besonders ans Gebet (1Kor 14,13). Johann Christoph Blumhardt d. Ä. schrieb in einem Brief an Christian Gottlob Barth (1844):

„Die ersten Gaben und Kräfte, ach! die sollten wieder kommen! und ich glaube, der liebe Heiland wartet nur drauf, daß wir drum bitten.“⁵³

Die Promissio ist das Formprinzip der Charismen,⁵⁴ nicht die Habitatio – das Zugeworben-Sein, nicht das In-Händen-Halten. Daher sind die Charismen in ihrem Wesen nur unzureichend erfasst, wenn man sie als einmalig verliehene Begabungen versteht. In manchen der sogenannten Gabentests herrscht dieses Verständnis vor. Demnach könne der Mensch, der eine Gabe empfangen hat, sie nun lebenslang und jederzeit einsetzen und über sie verfügen. Nach Charles Peter Wagner, dem bekannten Autor der ersten und einflussreichen Gabentests, erhalten die Glaubenden ihre Gaben bei der Bekehrung als „lifetime possession“⁵⁵. Göttliche und menschliche Praxis sind dann in einem zeitlichen Nacheinander koordiniert: Gott gibt, der Mensch setzt sie ein. Gott wirkt nur in einer indirekten Weise durch den Menschen, wie ein Werkzeugmacher durch den Handwerker.

Dieser habituelle Gabenbegriff verdankt sich der problematischen Annahme, die Charismen würden der gleichen Logik unterliegen wie das, was im allgemeinen Sprachgebrauch als „Begabung“ bezeichnet wird.⁵⁶ Demgegenüber ist die dynamische Akzentuierung des paulinischen Charismabegriffs zu beachten. Die Charismen stehen in der Spannung zwischen „Haben“ bzw. „Empfangen-Haben“ und (immer wieder neuem) „Empfangen“, die die gesamte urchristliche Pneumatologie kennzeichnet. Eduard Schweizer formuliert diesen Aspekt so:

53 Johann C. Blumhardt: *Gesammelte Werke. Schriften, Verkündigung, Briefe*, hrsg. v. Gerhard Schäfer, 14 Bände, Göttingen, 1968, 3/3, 303.

54 So zu Recht Landau, *Charisma*, 695.

55 C. Peter Wagner: *Your spiritual gifts can help your church grow*, Glendale, CA, 1979, 106. Vgl. auch Christian A. Schwarz: *Die drei Farben deiner Gaben. Wie jeder Christ seine geistlichen Gaben entdecken und entfalten kann*, Emmelsbüll, 2001, 47.

56 Wagner, *Spiritual Gifts*, 119: „Ray Stedman says, You discover a spiritual gift just like you discovered your natural talents!“

„Der Geist ... ist also nicht ein Besitz, den der Mensch in seinen eigenen Händen zur eigenen Verfügung hätte, sondern eine notwendig noch unabgeschlossene Gabe, die ihm stets auch zukünftig bleibt, weil sie ihm stets neu von seinem Herrn gegeben werden muß.“⁵⁷

Entsprechendes gilt von den Charismen. Sie sind „wesentlich als Ereignis, als Geschehen“⁵⁸ zu verstehen. Sie verdanken sich „immer neu und unaufhörlich dem Geben des Geistes“⁵⁹. Man kann ein Charisma nur „haben“, wenn man es *in actu* immer wieder neu empfängt. Silke Obenauer spricht zutreffend von der notwendigen Aktualisierung der Gabe:

„[E]ine Gabe ist nichts Statisches, rein Habituelles ..., über das ein Mensch völlig verfügen könnte. Gott nimmt sie je aktuell für sich in Dienst, frei und unverfügbar. Durch diese Indienstnahme wird sie als Gabe aktualisiert und derart qualifiziert, dass die Zielrichtung für ihren Gebrauch durch Gott bestimmt wird und sie durch Gottes Wirken zum Ziel kommt.“⁶⁰

Thomas von Aquin bietet für die prophetische Gabe in seiner *Summa theologiae* einen schönen Vergleich; er kann problemlos auf alle Charismen ausgeweitet werden. Die menschliche Seele empfangt die prophetische Gabe nicht als „Habitatus“, sondern als „vorübergehende Erleidung oder Einprägung“.⁶¹ Die vorübergehende Gabe lasse im Menschen aber eine Empfänglichkeit zurück, so wie ein einmal entzündetes Holzstück später mit größerer Leichtigkeit wieder entzündet werden kann.⁶²

Ausgehend von der promissionalen Dimension der Charismenlehre lässt sich somit ein zweiter Leitsatz formulieren:

57 Eduard Schweizer: *Geist und Gemeinde im Neuen Testament und heute*, TEH.NF 32, München, 1952, 23. Die neueren Entwürfe der Pneumatologie stimmen mit dieser Feststellung weitgehend überein. So bemerkt zum Beispiel Edmund Schlink, dass der Geist dem Menschen gegeben werde und doch „der Kommende“ bleibe, Edmund Schlink: *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen, 1983, 546. Sein Kommen sei „ein immer neues göttliches Kommen und Wirken“, ebd., 538. „Der Empfang des Heiligen Geistes treibt den Menschen nach vorwärts zum Empfang immer neuer Geistesgaben“, ebd. Vgl. auch Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik*, 32 Bände, Zürich, 1953, IV/1, 718–726; Hans Joachim Kraus: *Reich Gottes, Reich der Freiheit. Grundriß systematischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 1975, 319–322.

58 Eduard Schweizer: *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, 1959, 164. Barth, KD IV/1, 33.

59 Wolfgang Schrage: *Der erste Brief an die Korinther*, EKK 7/3, Neukirchen-Vluyn, 1991, 146.

60 Obenauer, *Vielfältig begabt*, 143. Obenauer definiert daher: „Als eine Gabe ist eine vom dreieinigen Gott aus Gnade jedem Christen individuell gegebene Begabung zu verstehen, die von Gott je aktuell und ereignishaft in Dienst genommen wird und derart vom Empfänger zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen eingesetzt wird“, ebd., 142.

61 Thomas von Aquin, *DThA* 23, 13 (II-II q.171 2c).

62 Ebd., 14 (II-II q.171 ad 2).

Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – ist Gegenstand seiner Verheißung an die Gemeinde Jesu Christi. Dieser Verheißung entspricht auf der Seite der Menschen eine geistliche Erwartungshaltung, die immer wieder demütig aber zuversichtlich darum bittet, dass sich Gottes Praxis in, mit und durch die eigene Praxis ereignet.

Zur Veranschaulichung denken wir an unseren „homiletischen Avatar“ Hannes Honigmund. Das Charisma der Verkündigung hat er nicht so empfangen, dass er nun aus eigenem Können predigen könnte. Er hat diese Gabe nicht als einen verfügbaren Besitz in sich. Das Charisma macht ihn nicht unabhängig von Gott, sondern abhängig. Er bleibt darauf angewiesen und muss darum beten, dass Gott ihm durch den Heiligen Geist in der Predigtvorbereitung und auf der Kanzel – also in actu – jeweils neu die notwendigen Charismen gibt.

3.4 Charisma – Indienstnahme des Menschen als Geschöpf Gottes

Die Charismen sind nach 1Kor 12–14 besondere Wirkweisen des Heiligen Geistes, sie stehen aber in einem trinitarischen Beziehungsfeld.⁶³ 1Kor 12,4–6 formuliert triadisch den Ursprung und das Wesen der Charismen:

„Es sind aber unterschiedliche Zuteilungen⁶⁴ von Charismen (διαίρεσεις χαρισμάτων), aber derselbe Geist. Und es sind unterschiedliche Zuteilungen von Diensten (διαίρεσεις διακονιῶν), und derselbe Herr. Und es sind unterschiedliche Zuteilungen von Wirkungen (διαίρεσεις ἐνεργημάτων), aber derselbe Gott, der wirkt alles in allen (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).“

Mit Peter Zimmerling ist eine trinitätstheologische Begründung der Charismenlehre anzustreben. Die Charismen können nicht „unabhängig von Schöpfung und Erlösung“ gedacht werden.⁶⁵ Einerseits sind sie die Gaben des erhöhten Christus, stehen in Beziehung seiner Erlösung, verwirklichen seine Herrschaft über das ganze All (vgl. Eph 4,7–16)⁶⁶ und rufen zum Dienst in seiner Nachfolge (1Kor 12,5). In ihnen verwirklicht sich das, was Anderson „Christopraxis“ nann-

63 Vgl. dazu bereits Gisbert Voetius: *Selectarum disputationum theologicarum partes prima-quinta*, 5 Bände, Utrecht, 1648, 1, 1088: „Causae charismatum explicandae. Efficiens Prima & suprema est Deus unus & trinus ... Spiritui S. proprietate tribuitur I. Corinth. 12.v.4.8.9.11.“

64 διαίρεσις kann „Zuteilung“ aber auch „Unterschied“ bedeuten. In 1Kor 12,4–6 liegen beide Bedeutungen ineinander (vgl. auch V.7.11), sodass die Doppelübersetzung „unterschiedliche Zuteilung“ möglich wird. Vgl. dazu Christian Wolff: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Berlin, 1975, 288.

65 Peter Zimmerling: *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, Göttingen, 2001, 188. Aufgenommen von Obenauer, *Vielfältig begabt*, 138–142; Kellner, *Charisma*, 324–327; Baumert, Norbert: *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Graz, 1986, 138–140.

66 Vgl. Käsemann, *Exegetische Versuche* 1, 118.

te: Das fortwährende Wirken des auferstandenen Christus durch den Heiligen Geist.⁶⁷ Andererseits stehen sie in Beziehung zu den schöpfungsmäßigen Voraussetzungen, die ein Mensch vom stets schöpferischen Gott empfangen hat (1Kor 12,6). Ein Charisma kann daher nicht unabhängig von den kreatürlichen Lebensumständen, Charaktereigenschaften und natürlichen Gaben gedacht werden, die einem Menschen durch Veranlagung, Erfahrung und Bildungsprozesse zukommen. Dadurch bekommt jedes Charisma eine „persönliche Note“⁶⁸.

Die trinitätstheologische Konzeption kann schematisch dargestellt werden:⁶⁹



Das Charisma zielt auf eine wechselseitige Integration: die Integration des geschöpflichen Menschen ins charismatische Wirken des Geistes und die Integration des charismatischen Wirkens des Geistes in das geschöpfliche Leben des Menschen.

67 Vgl. oben Anm. 41.

68 Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 189.

69 Abbildung aus Kellner, *Charisma*, 326.

1. Der Heilige Geist will den ganzen Menschen in sein Wirken integrieren und in Dienst nehmen. Daher fordert Paulus die Christinnen und Christen dazu auf, ihr ganzes kreatürliches Leben Gott zur Verfügung zu stellen (Röm 6,23; 12,2f). Schenkt der Heilige Geist ein Charisma, so kann er an die schöpfungsmäßigen Voraussetzungen anknüpfen, sie in Dienst nehmen und in sein Wirken integrieren. Die Schwachheit und Gebrochenheit der menschlichen Existenz ist davon nicht ausgenommen (1Kor 12,22). Paulus bezeugt die Erfahrung, dass sich Gottes Kraft gerade durch sie als wirksam erweist (2Kor 12,9f).

Der Heilige Geist bleibt aber in seiner Souveränität auch frei, Charismen zu verleihen „wie er will“, also auch ohne an natürliche Gaben anzuknüpfen. Paulus bezeichnet sich in 2Kor 11,6 als „Laie in der Rede“ (ἰδιώτης τῷ λόγῳ) und dennoch weiß er sich mit dem Charisma der prophetischen Rede begabt (1Kor 14,19) und zur vollmächtigen Verkündigung befähigt (1Kor 2,4f).

2. Das Charisma will in die geschöpfliche Persönlichkeit des Menschen integriert werden.⁷⁰ Dazu gehört eine besonnene Wahrnehmung der empfangenen Charismen (Röm 12,3), Kritikfähigkeit (1Kor 14,29; 1Thess 5,21), aber auch das Wissen, dass jedes Charisma auf die Ergänzung durch andere angelegt ist (1Kor 12,21–25). Schließlich gehört zur Integration der Charismen in die eigene Persönlichkeit auch die intensive Bemühung, die anvertraute Gabe nicht für eigene Zwecke zu missbrauchen, sondern sie möglichst unverfälscht zur Erbauung der Gemeinde zur Auswirkung kommen zu lassen (1Kor 14,12). Dies kann zum Beispiel durch Schulung und praktische Einübung, durch Selbstreflexion, kollegiale Beratung und Feedback, aber auch durch praktisch-theologische Aus- und Fortbildung geschehen.⁷¹

Durch die Integration des Charismas in die Persönlichkeit wird das Wirken des Geistes nicht immer auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins erfahrbar sein. Wo vielmehr Christus zum Lebenszentrum des Menschen geworden (Gal 2,20) und alles „Wollen und Vollbringen“ vom göttlichen Wirken umschlossen ist (Phil 2,13), gelingt keine strikte phänomenologische Unterscheidung von eigenen Handlungsimpulsen und Geistwirken. Die Gabe, im seelsorglichen Gespräch Einblick in die Lebenssituation eines Mitmenschen zu bekommen und ein tröstendes Wort zu finden, ist Charisma, Wirkung des Geistes – gleichbedeutend, ob es sich um ein bewusstes Reden aus göttlicher Eingebung oder scheinbar „nur“ um die Mitteilung eigener Erfahrungen handelt, ob dem Men-

70 Vgl. Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen*, 187; Obenauer, *Vielfältig begabt*, 143.

71 Vgl. hierzu etwa Nitzsch, *Praktische Theologie* III/1, 111: „Die charismatische Befähigung ... denken wir uns als eine bildungsfähige und der Bildung bedürftige.“ Aus der Notwendigkeit der theologischen Bildung des Charismas begründet Nitzsch die Praktische Theologie als Wissenschaft. Sie vermittelt die Kunstlehren, durch die die charismatische Begabung erst sachgemäß zur Anwendung kommen kann, Carl Immanuel Nitzsch: *Praktische Theologie*, 3 Bände, Bonn, 2. Aufl. 1847, I, 29.

schen das Wirken des Geistes und die charismatische Qualität seines Handelns bewusst wird oder nicht.⁷²

Damit kann ein dritter Leitsatz formuliert werden

Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – ist menschlich. Das bedeutet: Sie beteiligt Menschen mit ihren kreatürlichen Gegebenheiten. Dabei kann Gott an natürliche Gaben, lebensgeschichtliche Erfahrungen und erworbene Kompetenzen anknüpfen, sie in Dienst nehmen und in seine Praxis integrieren. Gottes Praxis bleibt aber voraussetzungslos und ist nicht auf geschöpfliche Bedingungen angewiesen. Sie kann sich gerade auch in und durch das Unvermögen, durch die Schwachheit und Gebrochenheit menschlichen Lebens und menschlicher Praxis ereignen.

Nehmen wir wieder an, Hannes Honigmund wurde in einem Elternhaus groß, in dem man besonderen Wert auf niveauvolle Konversation legt – rhetorische Bildung von klein auf, sozusagen mit der Muttermilch aufgesogen. Schon als junger Erwachsener beeindruckt Hannes Honigmund durch seine Eloquenz. Er kann gut reden. Er bringt die Dinge sachlich auf den Punkt und begeistert Zuhörerinnen und Zuhörer. Dennoch machen ihn seine rhetorischen Begabungen noch nicht zum guten Prediger. Dies wird er erst unter der Regie des Heiligen Geistes, der ihn mit den notwendigen Charismen begabt. Der Heilige Geist kann aber – und wird wahrscheinlich auch – an seine kreatürlichen Voraussetzungen und erworbenen Kompetenzen anknüpfen, sie in Dienst nehmen und in das Wirken der Charismen integrieren.

3.5 Charisma – Grundlage und Grenze des Amtes

Seit dem Anfang der Kirchen- und Theologiegeschichte wird in einem kontroversen und komplexen Diskussionsprozess um ein angemessenes Verhältnis von Charisma und Amt gerungen. In den letzten Jahrzehnten zeichnet sich in der evangelischen Theologie ein Konsens zwischen den Extrempositionen ab. Er liegt – so hat es Eduard Schweizer formuliert – „zwischen Rom und Sohm“⁷³. Charisma und Amt bilden keinen apriorischen Gegensatz, wie Rudolf Sohm behauptete. Sie bilden aber auch keine sakramental vermittelbare Einheit im Sinne

72 Vgl. Arnold Bittlinger: *Im Kraftfeld des Heiligen Geistes. Gnadengaben und Dienstordnungen im Neuen Testament*, Marburg, 1968, 43: „Es wird aber auch das andere gelten, daß jede Tätigkeit, die diese Wirkung [die Heilung der kranken Welt] hat, Charisma ist, selbst, wenn der Ausübende davon nichts weiß.“

73 Schweizer, *Gemeinde*, 209.

eines Amtskarismas, das dem Amtsträger in der Weihe übertragen wird und ihm eine exklusive Würde verleiht.⁷⁴

Charisma und Amt sind in ein dialektisches Verhältnis zu setzen: Das Charisma ist der tragende Grund und gleichzeitig die relativierende Grenze des Amtes.

1. Nach paulinischem Zeugnis ist das Charisma die Grundlage jedes Dienstes in der Gemeinde. Die Leib-Christi-Metapher ist in Röm 12 und 1Kor 12 eng mit der Charismenlehre verbunden. Die Praxis eines Gliedes am Leib Christi wird ermöglicht und getragen vom Charisma, das Gott schenkt. Die Pastoralbriefe bringen das Charisma mit einem auf Dauer angelegten Gemeindeamt in Verbindung. Timotheus soll das Charisma, das ihm bei der Einsetzung in sein Amt unter Handauflegung zuteilwurde, „nicht vernachlässigen“ (1Tim 4,14), sondern wieder „neu entfachen“ (2Tim 1,6). Auf diesem Hintergrund wurde in der evangelischen Theologie immer wieder der Grundsatz formuliert: kein Amt ohne Charisma.⁷⁵ Das Charisma ist dabei aber weder mit dem Amt an sich verliehen, noch wird es zum statischen Besitz des Amtsträgers. Das Charisma bleibt „das Charisma Gottes“ und der Amtsträger bleibt abhängig vom Wirken des Geistes (2Tim 1,6.14). Mit der Berufung zum Amt verbindet sich daher nach Eduard Schweizer keine „Garantie des Heiligen Geistes“⁷⁶, wohl aber die Verheißung der Treue Gottes.

„Die Gemeinde wird keine Angst haben davor, durch Anerkennung und Wahl solcher Diener zu bezeugen, daß sie darauf vertraut, der Herr werde auch morgen schenken, was er heute geschenkt hat.“⁷⁷

2. Paulus betont mehrfach in 1Kor 12, dass es vielfältige Charismen gibt und der Geist sie einem jedem so zuteilt „wie er will“. Damit widerspricht er der Überheblichkeit der korinthischen Glossolalen, die sich selbst im Besitz des höchsten Charismas wähnten und im Gottesdienst eine Sonderstellung beanspruchten. Das Charisma wird nicht exklusiv oder privileghaft verliehen. Jede Monopolstellung eines Amtsträgers – auch das Kanzelmonopol – ist daher mit Rudolf Bohren als „fatal unbiblich“ zu bezeichnen.⁷⁸ Sie überlastet nicht nur den Amtsträger, son-

74 Vgl. dazu etwa Thaddaeus Soiron: *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt*, Düsseldorf, 1951, 78.

75 Vgl. Moritz Lauterburg: *Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie*, Gütersloh, 1898, 63; Hermann Cremer: Art. Geistesgaben, Charismata, in: RE 3. Aufl., 6, 1899, 460–463, 463; Ferdinand Hahn: *Dienst und Amt. Überlebensfrage der Kirchen*, Regensburg, 1973, 25; Otto Michel: Gnadengabe und Amt, in: DTh 9, 1942, 133–139, 134f.

76 Eduard Schweizer: *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten. Eine Untersuchung der neutestamentlichen Gemeindeordnung*, Zürich, 1946, 132.

77 Ebd., 136.

78 Rudolf Bohren: *Predigt und Gemeinde. Beiträge zur praktischen Theologie*, Zürich, 1963, 195.

dem hindert die Mündigkeit der Gemeinde und dämpft das Wirken des Geistes und seiner Gaben.⁷⁹ Die Charismenlehre bildet die pneumatologische Grenze jedes pastoralen Autarkie- und Monopolstrebens.

Somit ist ein vierter Leitsatz gewonnen

Gottes Praxis – verstanden als Gottes Wirken durch die Charismen – vollzieht sich in, mit und durch die menschliche Praxis aller Glaubenden. Der Inhaber eines geistlichen Amtes hat eine besondere Verantwortung und bringt in der Regel durch seine Ausbildung bestimmte Kompetenzen mit, die Gott in Dienst nehmen kann. Er hat aber weder ein Monopol, noch die Garantie, dass Gott durch sein Reden spricht und durch sein Tun handelt. Wie alle Glieder des Leibes Christi ist er abhängig davon, dass Gott ihn durch seinen Heiligen Geist immer wieder zu seinem Dienst befähigt.

So bleibt zu hoffen, dass Hannes Honigmund auch nach seinem erfolgreich bestandenen Studium der Theologie und nach seiner Ordination bzw. Installation immer wieder Röm 12 und 1Kor 12 liest und sich daran erinnert: „Ich bin nicht der Einzige und sicherlich auch nicht immer der Erste, durch den Gott wirken will. Ich bin nicht nur Prediger, sondern auch Hörer des Wortes, das Gott durch andere Glaubende spricht. Auch als Inhaber eines geistlichen Amtes – je gerade als ein solcher – bleibe ich darauf angewiesen, dass der Heilige Geist mich im rechten Kairos mit den notwendigen Charismen ausrüstet.“

4. Folgerungen

Praktische Theologie kann nicht vom menschlichen Handeln reden und dabei vom Wirken Gottes absehen. Sonst wird sie deistisch und reduziert „Gott“ auf ein Interpretament menschlichen Selbstverständnisses. Umgekehrt gilt: Praktische Theologie kann nicht vom Wirken Gottes reden und dabei vom menschlichen Handeln absehen. Sonst wird sie doketisch und verleugnet Gottes Sich-Einlassen auf diese Welt ebenso wie die Berufung des Menschen zu seinem Bundesgenossen. Die Charismenlehre lässt sich als eine Reflexionsperspektive erweisen, in der beide Aspekte in Geltung gesetzt und zusammengedacht werden: Durch die Charismen des Heiligen Geistes vollzieht sich Gottes Praxis in, mit und durch die menschliche Praxis aller Glaubenden.

79 Arnold Bittlinger bemerkt zu Recht: „Es erhebt sich in der Tat die Frage, ob unsere heutigen Kirchenordnungen das Wirken des Geistes nicht weitgehend verhindern oder doch zumindest stark zurückdrängen. Der Entfaltung der Charismen sind innerhalb unserer Kirchenordnungen besonders dadurch Grenzen gesetzt, daß die Ausübung der meisten Charismen vom Pfarrer erwartet wird“, Arnold Bittlinger: *Charisma und Amt*, Stuttgart, 1967, 26.

Die Charismenlehre ermöglicht eine pneumatologische Präzisierung des Gegenstandes Praktischer Theologie. Sie ist als Theorie der vom Heiligen Geist initiierten und getragenen Praxis der vielfältig begabten Gemeinde Jesu Christi zu entwerfen.⁸⁰ Die außertheologischen Perspektiven verlieren nicht ihre Gültigkeit, werden aber in ihrer Bedeutung relativiert. Sie helfen, die menschliche Dimension dieser Praxis und ihren lebensweltlichen Kontext mit Hilfe psychologischer, soziologischer, kulturanthropologischer, kommunikationswissenschaftlicher und anderer Erkenntnisse zu reflektieren. Die göttliche Dimension der Praxis entzieht sich aber ihrem methodischen Zugriff und muss daher für die theologische Perspektive offen gehalten werden. Ausgehend von der Charismenlehre nimmt sie die menschliche Praxis im Licht der Verheißung wahr, dass sich in ihr, mit ihr und durch sie Gottes Praxis zum Heil und Segen der Menschen verwirklicht.

Der Gegenstand der Praktischen Theologie ist die Praxis, die vom Geschenk der Charismen herkommt und zugleich auf die Verheißung der Charismen ausgerichtet bleibt. Der Dank für Gottes Gaben und die Bitte um Gottes Heiligen Geist sind daher die beiden Herzenshaltungen, die alles praktisch-theologische Denken und Handeln begleiten sollten.

Deshalb möchte ich auch enden mit einem Gebet von Papst Johannes Paul II⁸¹:

Komm, Heiliger Geist!
 Komm und erneuere das Angesicht der Erde!
 Komm mit den sieben Gaben!
 Komm, Geist des Lebens, Geist
 der Wahrheit, Geist der Gemeinschaft
 und der Liebe! Die Kirche
 und die Welt brauchen dich.
 Komm, Heiliger Geist, und lass
 die von dir gespendeten Charismen
 immer reichere Frucht bringen.
 Schenke uns neue Kraft und
 missionarischen Elan.
 Weite unser Herz und belebe unser
 christliches Engagement in der Welt.

80 Vgl. dazu die beiden bisherigen Ansätze, die PT grundsätzlich als „Lehre von der geordneten Betätigung der christlichen Geistesgaben“, Eduard von der Goltz: *Grundfragen der Praktischen Theologie. Das kirchliche Leben in seinen elementaren Funktionen und Gemeinschaftsformen*, SPTH 8/1, Gießen, 1917, 149 bzw. als „Lehre von den durch die Charismen vermittelten Tätigkeiten“, Lauterburg, *Charisma*, 141; zustimmend Bohren, *Dass Gott schön werde*, 144–148, zu entwerfen.

81 Vgl. <http://www.orare.de/?p=853> (zuletzt aufgerufen am 18.05.2013) und andere, in Anlehnung an die frühmittelalterliche Sequenz der römischen Liturgie „Veni, Creator Spiritus“, dazu Stefan K. Langenbahn, Art. Veni, Creator Spiritus, in: LThK, 3. Aufl., 10, 2006, 591–592.

Mach uns zu mutigen Boten des
Evangeliums und Zeugen des
auferstandenen Christus, des Erlösers
und Heilands der Menschen.
Stärke unsere Liebe und
Treue zur Kirche. Amen.

Dirk Kellner

Charisma – the human practice of God. In search for the subject of Practical Theology

Practical Theology cannot center on human activities and so lose sight of God's presence and action. Otherwise it deistically reduces „God” to a part of human self-construction. On the other side Practical Theology cannot center on God's action and neglect the role of human action. Otherwise it becomes a docetic denying of God's incarnation and the human vocation to take part in God's work. The New Testament teaching on charismata brings out both aspects and combines them: Through the spiritual gifts God's „praxis” realizes itself in the human „praxis” of all believers. Kellner unfolds this principle in four aspects. He pleads to develop Practical Theology as theory based on the „praxis” of the Christian community, which is initiated and supported by the gifts of the Holy Spirit.