

# Die Unhaltbarkeit des Dispensationalismus

Autor(en): **Parmentier, Martien**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **86 (1996)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404855>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

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

## Die Unhaltbarkeit des Dispensationalismus

«Es kann sein, dass einige sagen und dafür plädieren werden, dass alles, was vom Heiligen Geist, seinen Gnaden, Gaben und Wirkungen, ausgesagt wird, völlig zu den ersten Zeiten des Evangeliums, in welchen jene durch sichtbare und wunderbare Auswirkungen offenbar gemacht wurden, gehörte. Sie seien auf diese Zeiten beschränkt gewesen, und folglich interessierten und beträfen sie uns nur als ein aus alter Zeit bewahrtes Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums. Dies ist tatsächlich der Fall, insoweit es die aussergewöhnlichen und wunderbaren Wirkungen des Heiligen Geistes betrifft. Aber sein ganzes Werk hierauf zu beschränken, heisst deutlich die Wahrheit der Verheissungen Christi zu leugnen und seine Kirche umzustürzen. Denn wir werden es auf unwiderlegbare Weise klar machen, dass niemand an Jesus Christus glauben oder ihm Gehorsam leisten oder Gott in ihm verehren kann als nur durch den Heiligen Geist. Und deswegen, wenn sein ganzes Walten (Engl.: *dispensation*) und seine Mitteilung an die Seelen der Menschen aufhören würden, dann würde aller Glaube an Christus und das Christentum selbst auch aufhören<sup>1</sup>». Dies sind die Worte John Owens, eines englischen puritanischen Theologen aus dem siebzehnten Jahrhundert, der viel über den Heiligen Geist schrieb. Owen vertritt eine bestimmte Form des Dispensationalismus (abgeleitet vom lateinischen *dispensatio* = griechisch *oikonomia*), des Gedankens, dass Gott in verschiedenen historischen Heilsverwaltungen in verschiedener Weise wirkt<sup>2</sup>. In der Zeit des Alten Testaments wirkt Gott anders als in der Zeit des Lebens Jesu. Und dann, angewandt auf die Charismen: zu Pfingsten wirkt Gott wieder anders, jetzt vor allem durch seinen Geist und dessen Gaben. Es geht uns aber um die Frage, ob die Zeit der Apostel und der Verkündigung des Evangeliums eine eigene, charismatische Heilsverwaltung ist. Die besonderen Charismen sind dann nötig, um der Verkündigung der Botschaft des Evangeliums Kraft zu geben, wie Taten dem Wort Kraft

<sup>1</sup> *John Owen, PNEUMATOLOGIA: or a Discourse Concerning the Holy Spirit, Wherein An Account is given of his Name, Nature, Personality, Dispensation, Operations and Effects. His whole Work in the Old and New Creation is Explained; The Doctrine concerning it Vindicated from Oppositions and Reproaches. The Nature also and Necessity of Gospel-Holiness; the Difference between Grace and Morality, or a Spiritual Life unto God in Evangelical Obedience and a Course of Moral Virtues, are Stated and Declared, London 1674, 25–26.*

<sup>2</sup> Vgl. *G. C. Officer, «Het dispensationalisme», in: Bulletin voor Charismatische Theologie 17, 1986, 24–29.*

geben. Sobald die ganze Welt einmal bekehrt ist, können die besonderen Charismen verschwinden, und der Geist wirkt in weniger aufsehenerregender Weise in den Herzen der Menschen weiter. Diese Form des Dispensationalismus oder der Strichtheologie (des Gedankens, dass Gott einen Schlussstrich unter die besonderen Gaben zieht, wenn sie nicht mehr für die Verkündigung des Evangeliums gebraucht werden) ist bei den Kirchenvätern weit verbreitet und dient noch heute als Anti-Pfingstmittel.

Eigentlich ist es in unserer Zeit am einfachsten, die Strichtheologie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Wenn es tatsächlich so wäre, dass die besonderen Charismen jemals verschwunden sind, weil die ganze Welt bekehrt war, dann ist es evident, dass sie in unserer Zeit wohl zurückkehren müssen, weil es mit dem Christentum, zumindest in West-Europa und Nord-Amerika, nicht zum besten steht. Merkwürdigerweise ist die Offenheit für die *konkrete, sichtbare* Wirkung des Geistes, wie wir das Auftreten der Charismen jetzt mal bezeichnen möchten, in den Ländern, in denen sich das Christentum in einer lebenskräftigen und wachsenden Phase befindet, wie z. B. in Afrika, grösser. Und in unserem europäischen Bereich wachsen gerade jene Kirchen, die die Charismen wichtig finden, am stärksten. Die im positiven Sinn gemeinte Verbindung, die man zwischen den Charismen und der Verkündigung des Evangeliums herstellt, ist also gar nicht so verkehrt. Man sollte sie aber nicht ohne weiteres umkehren. Das charismatische Leben der Kirche fördert die Annahme der evangelischen Botschaft, aber es ist nicht richtig zu sagen, dass die Kirche in einer vollständig zum Christentum bekehrten Welt das charismatische Leben nicht mehr brauche. Der Gedanke, dass das charismatische Leben der Kirche eine völlige Nebensache sei, die eine erwachsene Christenheit entbehren kann, ist ein Rezept für Geistlosigkeit. Es ist eine Form der Pneumatomachie, für welche sich die Pneumatomachen aus dem vierten Jahrhundert geschämt haben würden.

Für diese Ansicht kann man verschiedene Argumente ins Feld führen. *Erstens* ist die Welt nie ganz zum Christentum bekehrt worden, weder quantitativ noch qualitativ. *Zweitens* macht die Bibel keinen Unterschied zwischen besonderen und gewöhnlichen Gaben des Geistes. *Drittens* ist die dispensationalistische Erklärung des scheinbaren Verschwindens der besonderen Charismen eine unbiblische, auf falsche Exegese gegründete Verlegenheitslösung der Kirchenväter und späterer Theologen, die einerseits erklären mussten, warum in ihrer Kirche und Kultur die Charismen auf dem Rückzug zu sein schienen, und andererseits sich

gegen spiritualistische Gruppierungen abgrenzen mussten. *Viertens* ist die dispensationalistische These Ausfluss eines Schubladendenkens, das letztlich auf das unverkraftete Erbe des Schismas zwischen Juden und Christen zurückgeht.

*Erstens*: Der Dispensationalismus geht von einer geradlinigen Entwicklung der Heilsgeschichte aus. An sich gibt es nichts gegen eine Periodisierung der Heils- und namentlich der Kirchengeschichte einzuwenden. Jedenfalls ist die Diskussion über die beste Form der letzteren noch immer im Gang. Aber es ist eine dumme Art von Fortschrittsglauben, der jede nächste Periode als besser und geistiger als die vorhergehende betrachtet. Das Umgekehrte, die Verfallstheorie, die vom Paradies oder dem goldenen Zeitalter, nach welchem alles nur schlechter werden kann, ausgeht, ist genauso dumm. «Die Geschichte ist nicht geradlinig, sondern ein grosses und beständiges Auf und Ab<sup>3</sup>». Und wohin es führt, weiss Gott allein. Allerdings ist die Kirche bis zur heutigen Zeit der Kirchenaustritte *nicht nur gewachsen*. Die Zeit der alten Kirche war auch eine Zeit der Schismata und Häresien. Häretiker verschwanden meist im Nebel der Geschichte; die Resultate der Schismata sind jedoch schon seit dem fünften Jahrhundert in den Kirchen des christlichen Ostens durchgehend sichtbar. Kirchen sind aber auch teilweise oder vollständig verschwunden, vor allem als Folge des Aufkommens des Islam. Studierende der Kirchengeschichte des Mittleren und Fernen Ostens werden von der Geschichte von Hunderttausenden, die dem christlichen Glauben sicher nicht nur unter äusserem Zwang den Rücken zuehrten, zu grosser Bescheidenheit ermahnt. Namentlich Nordafrika war einmal ein geschlossenes christliches Gebiet, wo die ältesten lateinischen christlichen Schriftsteller arbeiteten. Doch es ist nichts mehr davon übriggeblieben. Ausserdem wusste natürlich jedermann ganz genau, dass nicht die ganze Welt bekehrt war. Darum begannen ja die Missionsreisen zu jenen, die man als barbarische, noch unzivilisierte Völker betrachtete. Die grossen Fragen der christlichen Mission und des Dialogs mit anderen Religionen können hier nicht besprochen werden; es soll nur deutlich gemacht werden, dass der Dispensationalismus, der meint, stipulieren zu können, Gott habe die Welt jemals für bekehrt gehalten und deswegen habe Er die Charismen zurückgenommen, in unserer Zeit und mit unserer Kenntnis der Dinge für naiv und hochmütig gehalten wer-

<sup>3</sup> H. R. Seeliger, Kirchengeschichte – Geschichtestheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981, 52.

den muss: naiv, weil er die Wirkungen des Heiligen Geistes in der Geschichte nicht untersucht hat, und hochmütig, weil er meint ohne sie auskommen zu können<sup>4</sup>.

*Zweitens:* Der Unterschied zwischen wunderbaren, besonderen Charismen (die angeblich nur für die missionarische Periode der Kirchengeschichte bestimmt waren) und gewöhnlichen Gaben oder Wirkungen des Geistes (die man für alle Zeiten bestimmt dachte) ist nicht biblisch, sondern datiert aus dem dritten/vierten Jahrhundert, als eine Anzahl von Kirchenvätern den Eindruck hatte, dass Zeichen und Wunder nicht mehr geschähen. Der Unterschied zwischen besonderen und gewöhnlichen Gaben des Geistes findet seinen Widerhall im mittelalterlichen Unterschied zwischen *übernatürlich* und *natürlich* und dem modernen Unterschied zwischen *paranormal* und *normal*. Obwohl solche Unterscheidungen als Gedankenhilfe nützlich sein können, darf man nie aus den Augen verlieren, dass es hier doch immer um *eine* geschaffene Wirklichkeit geht.

*Drittens:* Der Dispensationalismus beruht auf einer falschen Exegese, welcher man einerseits angeblich biblische Gründe für diese Auffassung entlehnte, und durch welche man andererseits die eigenen Augen für die Charismen, die es immer noch gab, zumachte. Die Bibelstellen, die am häufigsten zur Untermauerung des Dispensationalismus herangezogen werden, sind 1 Kor. 13:8–13 und 1 Kor. 14:22.

Die Verse 13:8–13 sollen nach den dispensationalistischen Interpreten aussagen, dass die Liebe als das Vollendete bestehen bleibt, wenn Prophezeiungen, Zungenreden und Erkenntnis vergangen sind. Der Dispensationalist kann gemäss dem Schema denken: zuerst muss die Welt, die sich in einer unvollkommenen Situation, in welcher die besonderen Charismen nützlich sind, befindet, bekehrt werden. Aber nach der Bekehrung der ganzen Welt ist die vollkommene Liebe des Geistes allgemein bekannt und akzeptiert, also sind die unvollkommenen Charismen überflüssig geworden. Dies ist eine gewaltsame Historisierung und Dispensationalisierung eines Gedankens, den Paulus ohne Zweifel eschatologisch gemeint hat. Zwischen den Kapiteln 12 und 14 des ersten Korintherbriefes, die mässigend, aber nicht chronologisch limitierend, über die Charismen sprechen, steht als Achse das Kapitel über die Lie-

<sup>4</sup> Der Dispensationalismus wird aufgrund patristischer Studien auch verworfen von *A. M. Ritter*, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesio-logie in der Frühzeit der Reichskirche*, Göttingen 1972.

be, in welcher alles, sicher auch die Gaben des Geistes, funktionieren muss.

In 1 Kor. 14:22 steht dann: «So ist Zungenreden ein Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, prophetisches Reden aber ein Zeichen nicht für die Ungläubigen, sondern für die Glaubenden.» Wieso ist das Zungenreden ein Zeichen für die Ungläubigen und nicht für die Glaubenden? Das Umgekehrte wird von der Prophetie ausgesagt, aber dieses Charisma ist natürlich leicht als «begeisterte Predigt» zu interpretieren, und diese hat in der Kirche hoffentlich nie ganz aufgehört.

Aus diesem einen Vers hat man eine ganze Argumentation aufzubauen versucht, die darauf hinausläuft, dass die Charismen in der Apostelgeschichte und im ersten Korintherbrief einen diachron beschränkten «Zeichencharakter» haben, um die Juden (vgl. 1 Kor. 1:22, «Die Juden fordern Zeichen») zu überzeugen. Wenn es keine Ungläubigen mehr gibt, können also auch die Zungen verschwinden. Exegeten haben Mühe mit diesem Vers. Angesichts des Vorgehenden ist dieses Zeichen für die Ungläubigen ein Urteilszeichen; man könnte vielleicht denken, hier gehe es darum, dass die Ungläubigen die Zungenredner nicht verstehen, weil sie die Gabe, die Zungenrede zu deuten, nicht haben und ihnen also auch der Heilige Geist fehlt. Andererseits aber sind nicht alle Charismen für alle Christen bestimmt, und auch heutzutage kann man erleben, dass das Zungenreden von den wenigsten verstanden wird! Wie dem auch sei, der Dispensationalist wird schwer durchhalten können, dass die Charismen weggenommen worden sind, als jedermann vom Geist erfüllt war: Diese Situation hat es a. nie gegeben, und b. wäre das an sich noch kein Grund dafür, dass die Charismen überflüssig sein sollten.

Eine weitere falsche exegetische Linie, die von den Kirchenvätern bis in die moderne Zeit reicht, ist die Interpretation der Glossolie (Zungenrede) in 1 Kor. 12–14 als scheinbare Xenoglossie (Reden in fremden Sprachen) aus Apostelgeschichte 2. Diese Linie dominiert bei den Kirchenvätern und lässt diese beschliessen, die Gabe des Zungenredens existiere nicht mehr, weil niemand mehr spontan in fremden Sprachen rede, was Apostelgeschichte 2 für den ersten Pfingsttag zu bezeugen scheint<sup>5</sup>. Für wortloses oder in unbegreiflichen Lauten Beten gibt es

<sup>5</sup> Vgl. z.B. *Augustinus*, *De Baptismo* II.XVI,21, CSEL 51, 212, 26 ff. Vgl. mein «Die Gaben des Geistes in der frühen Kirche», IKZ 68, 1978 (unten abgekürzt als GdG), 219.



aber Zeugnisse genug; auch die Weise, in welcher Augustin und spätere Schriftsteller den Begriff *jubilatio* gebrauchen, lässt uns vermuten, dass die Gabe der Zungen, wie moderne Pfingstler und Charismatiker sie kennen, in der alten Kirche sehr gut bekannt war.

Warum waren so viele Kirchenväter dann Dispensationalisten? Aus Verlegenheit und dem Bedürfnis nach «law and order». Aus Verlegenheit, weil viele den Eindruck hatten, die Charismen seien tatsächlich im Verschwinden begriffen<sup>6</sup>. Es würde zu weit führen, hier die vielen Abschnitte zu zitieren, die das Zurückziehen der urchristlichen Charismen zu illustrieren scheinen, von Origenes, der noch «Spuren» der Charismen sieht<sup>7</sup>, über Gregor von Nyssa, der den Konzilsvätern zu Konstantinopel im Jahre 381 vorwirft, dass sie zuviel reden und zuwenig Geist haben, ungleich einigen ungebildeten Mönchen im Konzil, die sehr charismatisch begabt waren<sup>8</sup>, bis zu Theologen wie Gregor dem Grossen, die dem Dispensationalismus die Bahn frei machen<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Irenäus* bezeugt im zweiten Jahrhundert noch ein lebendiges charismatisches Leben in seinen Gemeinden. Vgl. GdG 220–221. *Eusebius von Cäsarea* zitiert diese Stellen in seiner Kirchengeschichte mit einer gewissen Nostalgie (vgl. GdG 226).

<sup>7</sup> GdG 222.

<sup>8</sup> GdG 223. Diese Passage aus *Gregor von Nyssas* Konzilsrede ist, primär wegen der Auffassung, dass die Charismen und die Glaubensverkündigung Hand in Hand gehen, voller wichtiger Gedanken. Doch finden wir keine Spur der triumphalistischen Überzeugung, die Welt sei bekehrt und die Charismen seien deshalb überflüssig geworden. Im Gegenteil: Gregor weiss nicht, was er mit der Tatsache anfangen soll, dass die grossen Reden der Konzilsväter äusserst wenig erreichen. Natürlich sind seine Ausführungen ausserordentlich rhetorisch und polemisch – es geht bei diesem Konzil ja um die genaue Formulierung der Lehre des Heiligen Geistes, aber das schafft das Faktum nicht aus der Welt, dass es einen Gegensatz gibt zwischen disputierenden Theologen (von welchen Gregor übrigens einer ist) und ungelehrten Konzilsteilnehmern aus dem Ausland, aus Mesopotamien, die die Tricks der Rhetorik nicht kennen, sich jedoch durch zwei wichtige charismatische Äusserungen auszeichnen: durch die Gabe der Heilung und den Exorzismus. Diese Leute sind der lebendige Beweis dafür, dass der Heilige Geist, über den gerade bei diesem Konzil soviel geredet wird, noch immer erfahrbar wirkt. Gnade gibt es genug, es sind viele Gnadengaben da, aber man ist blind dafür.

Die Frage, warum die Gnadengaben fast oder völlig verschwunden waren, wurde in der alten Kirche offenbar häufig gestellt. Es gibt zum mindesten verschiedene Kirchenväter, die versuchen, sie zu beantworten – auf verschiedene Weisen. Vgl. z. B. *Ambrosiaster*, Kommentar zu 1 Kor. 12:31, CSEL 81,2, 144, 15 ff.; *Johannes Chrysostomus*, Matthäushomilie 32, PG 57, 386–387; *Philoxenus von Mabbug*, Brief an Patricius 119, PO 30,860 (GdG 223).

<sup>9</sup> Hom. in Ev. 29,4; *Moralia* in Job II, 91–92; XXVII, 36; doch vgl. XXVIII, 21.

An dieser Stelle will ich die These detaillierter vorstellen, der anticharismatische Dispensationalismus finde *unter anderem* seinen Ursprung in einer Verlegenheit der ersten Kirchenväter und nachher mittelalterlicher und späterer Theologen, die sich, die Wichtigkeit der Charismen im Leben der ältesten Christenheit realisierend und auf zeitgenössische Spiritualisten reagierend, die Lösung ausdachten, die Charismen seien in ihrer eigenen Zeit nicht mehr nötig. Der anticharismatische Dispensationalismus ist also ein Zeichen der Schwäche, ein *testimonium paupertatis*. Es hat mit der Identität einer Gemeinschaft oder vielleicht noch mehr mit derjenigen von sich bedroht fühlenden Kirchenführern zu tun. Charismen wurden nämlich, zu Recht oder zu Unrecht, oft als eine Art praktischen Beweis dafür gesehen, dass der Heilige Geist tatsächlich mit jemandem und dessen Gemeinschaft war. Dieser Gedanke, der im Zusammenhang mit der missionarischen Funktion der besonderen Charismen steht, hat natürlich dieselben äusserst bedenklichen Seiten wie in unserer Zeit die Phrasen, man solle in Zungen reden, um als Geistträger erkannt werden zu können, oder, wenn man nicht geheilt werde, sei der Glaube offenbar zu klein gewesen. Aber Menschen wie Justin, Tertullian und Irenäus konnten die Anwesenheit der Charismen in ihren Gemeinden noch als Beweis für die Rechtgläubigkeit ihrer eigenen kirchlichen Gemeinschaft anführen<sup>10</sup>. Und noch im Jahre 1602 zog der holländische Apostolische Vikar Sasbout Vosmeer die Exorzismen seiner Priester als Beweis für die Wahrheit des katholischen Glaubens, der von der protestantischen Obrigkeit damals kaum toleriert wurde, heran<sup>11</sup>. Papst Benedictus XIV. weiss im 18. Jahrhundert zu berichten, dass Luther und Calvin nicht im Stande waren, Dämonen auszutreiben, und dass Mohammed keine Wunder wirken konnte<sup>12</sup>. Das charismatische Element war damals aber schon etwa fünfzehnhundert Jahre lang vom kirchlichen Amt annektiert worden; Charismen wurden in der Regel nicht mehr bei gewöhnlichen, sündigen Menschen angetroffen. Es liegt also auf der Hand, dass Kirchenväter nach dem 2./3. Jahrhundert, welche keinen Überfluss an Charismen bei den Durchschnittsgliedern ihrer kirchlichen Gemeinschaft sehen zu können meinten (oder aus Angst vor zu viel Demokratie bzw. Chaos in der Kirche nicht sehen wollten), die Kon-

<sup>10</sup> Justin, Zweite Apologie 6,6; Tertullian, Adv. Marc. V,8,12 (GdG 220), Irenäus, AH II,31,2 (GdG 220–221).

<sup>11</sup> Vgl. meine Geschiedenis van (Oud-) Katholiek Hilversum 1589–1989, Hilversum 1989, 39–49.

<sup>12</sup> Benedictus XIV (Prospero Lambertini), De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione IV, Pars I, Caput III,18, Venedig 1764, 21<sup>2</sup>.



struktion des Dispensationalismus gerade dazu verwendeten, um zu vermeiden, dass ihre Kirche der Geistlosigkeit oder der Heterodoxie beschuldigt wurde. Diese Beschuldigungen, die die Kirchenväter selbst gegen die Montanisten und allerlei spätere mehr oder weniger spiritualistische Erweckungsbewegungen vorbrachten, würden sich sonst gegen sie selbst gekehrt haben.

Eine interessante Illustration dieser Tatsache ist in einem vor kurzem entdeckten anonymen lateinischen Kommentar zu den Paulusbriefen zu finden, der von ungefähr 400 stammen muss und von Pelagius in seinem eigenen Pauluskommentar verwendet wurde. In jenem Kommentar steht eine Erläuterung zu 1 Kor. 13:8ff., die zu denken gibt. Der Kommentar ist selber insoweit dispensationalistisch, als er, mit einer seltenen Lesart von 1 Kor. 13:10, schreibt, die Gaben der Prophetie, der Zungen und der Heilung sowie andere Zeichen, die am Anfang zur Erzwingung des Glaubens notwendig waren, seien *zum Teil vernichtet worden*. Der Text von V. 8b–10 in der *Vulgata*:

(8b) sive prophetiae *evacuabuntur*, sive linguae cessabunt, sive scientia *destruetur*. (9) *Ex parte* enim cognoscimus, et *ex parte* prophetamus.

*Der Bibeltext des Kommentars:*

(8b) sive prophetiae *abolebuntur*, sive linguae cessabunt, sive scientia *destruetur*. (9) *ex parte* enim scimus, et *ex parte* prophetamus.

*Der Kommentar:*

«Prophetia» et «linguae» et ceterae «virtutes curationum» atque «signorum» in principio propter cogendam incredulorum fidem necessariae «*ex parte destructae sunt*» gentibus sermone credentibus et plenius.

«Prophezeiungen und Zungen und die übrigen Heilungskräfte (Heilungswunder) und Zeichenkräfte (Zeichenwunder), die am Anfang notwendig waren, um den Glauben der Ungläubigen zu erzwingen, *sind zum Teil vernichtet worden*, weil die Völker durch das Wort und voller glauben.»

Hat der Kommentar irgendwie 8b *destruetur* und 9 *ex parte* zusammengelesen oder sogar einen Kommentar zu einer anderen Version des Bibeltextes übernommen, etwa: scientia *destruetur ex parte*, scimus enim et *ex parte* prophetamus? Oder greift er voraus nach Vers 10: *destruentur quae ex parte sunt*?

Vers 10.

*Vulgata*: Cum autem venerit quod perfectum est, *evacuabitur quod ex parte est*.

*Kommentartext*: Cum autem venerit quod perfectum est, *destruentur quae ex parte sunt*.

*Kommentar:* Hoc capitulo Catafrigae adversum nos utuntur volentes in Montano esse plenitudinem quam Paulus repromisit in finem.

«Dieses Kapitel gebrauchen die Kataphrygier gegen uns, weil sie meinen, in Montanus sei die Fülle, welche Paulus für das Ende versprach<sup>13</sup>.»

Impliziert dieser Text möglicherweise, dass der Kommentarschreiber glaubt, die Charismen seien nach der Anfangsperiode des Christentums weniger nötig – also nicht unnötig, da es sich ja nur um eine teilweise Vernichtung der Charismen handelt, wie er aus dem Bibeltext schliesst? Wird schon der Unterschied zwischen verschwundenen übernatürlichen, besonderen, und gebliebenen natürlichen, gewöhnlichen Charismen gemacht oder nicht? Und sagt er, der Heilige Geist werde am Ende (wieder) voll-charismatisch anwesend sein?

Auf Schwärmerei kann auf zwei Weisen reagiert werden. 1. Man kann einfach behaupten, die Charismen seien genauso wie die Wunder nicht mehr von dieser Welt, weil die ganze Welt gläubig geworden und der Heilige Geist in Fülle anwesend sei. Diese Auffassung bekämpft die montanistische Auffassung durch die Behauptung, selber die Fülle des Heiligen Geistes zu haben, allerdings ohne besondere Charismen. Doch müssen dann alle charismatischen Äusserungen, die es unverkennbar doch noch gibt, für falsch oder sogar teuflisch gehalten werden. 2. Man kann auch, mit Paulus, darauf hinweisen, dass alle charismatischen Erscheinungen vorläufiger Natur sind und zur Vorbereitung des Endes, der Fülle und des Königreiches Gottes dienen. Der Geist und seine Gnadengaben sind untrennbar verbunden; zusammen bilden sie in ihrer geschichtlichen Offenbarung ein Angeld, ein noch unvollständiges Unterpfand, das nach der Vollkommenheit strebt.

Schliesslich wollen wir noch einen *vierten* Grund für die Pneumatomachie des Dispensationalismus antippen. Die dispensationalistische These ist auch Ausfluss eines Schubladendenkens, das letzten Endes auf das unverkraftete Erbe des Schismas zwischen Juden und Christen zurückgeht. Dieses Trauma hat dazu geführt, dass die christliche Theologie verhaltensauffällig geworden ist, z. B. im Bereich des kirchenväterlichen Denkens über Rechtgläubigkeit und Ketzerei, wo sich die Rechtgläubigkeit, abgesehen von allem Erfolg in der Häresiebekämpfung, immer noch gegenüber dem jüdischen Glauben legitimieren muss. Echte Ökumene war und ist nicht möglich ohne eine gemeinsame Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums. Die Matrix für den Dispensa-

<sup>13</sup> H. J. Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar, Bd. II, Freiburg 1974, 154, 62D u. 62E.

tionalismus liegt in der Substitutionstheorie, die lehrt, die Heilsverwaltung der Juden habe ausgedient, weil diese sich nicht bereit und instand gezeigt haben, an Jesus Christus als den Sohn Gottes zu glauben. Es sei nun die Zeit der Heidenchristen, die keine Zeichen brauchen wie die Juden (vgl. 1 Kor. 1:22), sondern die, wie unser Kommentarschreiber auch sagt, durch das blosse Wort glauben. Die Heidenchristen haben den Glauben, der den Juden fehlt. Durch diesen sind sie das auserwählte Volk Gottes. Es hängt also sehr viel vom rechten Glauben ab. Wenn es dem Christen an diesem Glauben mangelt, gibt es natürlich keinen zwingenden Grund, warum der Gott, der seine ersten Auserwählten ihres Unglaubens wegen verworfen haben soll, dies nicht noch einmal tun würde. So kann man auch das endlose Moralisieren der christlichen Theologen erklären: als Christ, der den Juden ersetzt, geht man Gott gegenüber immer wie auf Eiern. Das hat man davon, wenn man Gottes Treue zu seinem Volk beschränkt, um eine neue, nichtjüdische, christliche Identität aufzubauen<sup>14</sup>. Da dem Substitutionsdenken von beiden Seiten angehangen wurde, machte das augenscheinliche Verschwinden der Charismen die kirchenväterliche Theologie nun aber verletzbar gegenüber charismatischen Gruppierungen, die damit beweisen wollten, dass sie im Recht seien. Wenn die Christen die Juden ersetzen konnten, konnten also auch bessere, geistlichere Christen die schlechteren, weniger geistlichen Christen ersetzen. Natürlich hat der Dispensationalismus auch vorchristliche jüdische und heidnische Grundlagen, wie das bei den meisten christlichen Lehrsätzen der Fall ist, aber die Substitutionstheorie hat ihn auf das Äusserste zugespitzt. Der Dispensationalismus gründet natürlich, ungleich der Substitutionstheorie, nicht auf dem Gedanken, das Verschwinden der Charismen sei eine Strafe Gottes für den Unglauben seines Volkes. Die Dispensationalisten waren eher Triumphalisten: sie glaubten, sie bräuchten die Charismen nicht mehr. Dass man es auch anders sehen kann, beweist die Verfallstheorie, die bei einigen Kirchenvätern schon implizit und bei allerlei spiritualistischen Gruppierungen bis Gottfried Arnold und nachher explizit vorkommt. Die Verfallstheorie verbindet das Verschwinden der urchristlichen Charismen nämlich mit dem Erkalten des ursprünglichen Glaubens<sup>15</sup>. Sie ist

<sup>14</sup> Vgl. mein «Greek Church Fathers on Romans 9», in: *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 50, 1989, 139–154 en 51, 1990, 2–20.

<sup>15</sup> «Und weil bey zunehmender heucheley und gottlosigkeit der glaube bey den meisten verloschen, so ward der Herr nothwendig bewogen und gedrungen, seine gaben zurück zu ziehen, weil so zu sagen, keine oder doch sehr unreine gefässe da waren, darein er sie hätte legen können» (*Gottfried Arnold, Die Erste Liebe der*

also die Rückseite des Dispensationalismus. Und das letztlich alles, weil man meinte, Gott hätte die Juden als auserwähltes Volk durch die Christen ersetzt, aufgrund des Unglaubens der ersteren und des Glaubens der letzteren. Selbstverständlich mussten dann laue Christen und ihre Kirchen, weil ihr Glaube erkaltete, denselben Weg des Verfalls gehen, auf welchem die Juden ihnen, nach allgemeiner christlicher Überzeugung, vorangegangen waren.

Der Dispensationalismus ist ein Bruder des Triumphalismus. Es ist die Grösse Augustins, dass er am Ende seines Lebens, aus seinen konkreten Erfahrungen im Heilungsdienst der Kirche heraus, seine anfängliche dispensationalistische Überzeugung korrigiert hat. Er schreibt darüber am Ende seines grossen Werkes *De Civitate Dei*. Als er gefragt wird, warum die Wunder des apostolischen Zeitalters in der eigenen Zeit nicht mehr geschähen, sagt er, dass er darauf die Antwort des Dispensationalismus geben könnte, und dass viele meinten, jedermann, der an Wunder glaube, sei selber ein wunderlicher Fall, aber ... die Wunder seien durchaus noch von dieser Welt. Und dann erzählt er, wie er bei verschiedenen Heilungen, die er aufschreiben und in der Kirche vorlesen lässt, anwesend und – wenn wir gut zwischen den Zeilen lesen – wahrscheinlich auch selber daran beteiligt gewesen ist – und er findet es nur schade, dass diese Zeugnisse zur Ehre Gottes bloss von denjenigen gehört werden, die zufällig in der Kirche sind. Und was bezeugen alle diese charismatischen Wunder nach Augustin? Die Wahrheit des Glaubens an die Auferstehung. Die Heilungen finden nämlich teilweise bei den Gräbern von Märtyrern statt. Diese sind für den Glauben an den auferstandenen Herrn gestorben. Wenn daher Menschen bei diesen Gräbern geheilt werden, sagt Augustin, dann muss das in der Kraft des Glaubens der Blutzegen geschehen<sup>16</sup>. Augustin sieht also einen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi, die diejenige aller Gläubigen antizipiert und möglich macht, und der Heilung, sogar der leiblichen Heilung. Vielleicht hat Augustin in seinen letzten Jahren die Spur eines kosmischen Zusammenhanges zwischen der in Jesus Christus wirkenden Auferstehungskraft und der Heilung, oder besser: der Integrität der Schöpfung, gefunden. Vielleicht ist diese die in der Schöpfung anwesende heilende Kraft, von welcher die Schöpfungstheologin und Pionierin des neuzeitlichen Heilungsdienstes, Agnes Sanford, erwartet, dass sie die

Gemeinen Jesu Christi, das ist wahre Abbildung der ersten Christen nach ihren lebendigen Glauben und heiligen Leben, Frankfurt a. M. 1696, 808)

<sup>16</sup> Augustin, *De Civitate Dei* XXII, 8, 9 (GdG 225–227).

nächste grosse Entdeckung der Naturwissenschaft sein würde<sup>17</sup>. Es ist nur schade, dass der grosse Kirchenvater Augustin nicht mehr die Gelegenheit gehabt hat, diesen Zusammenhang näher zu überdenken und in seine Theologie zu integrieren. In unsere Zeit passt jedenfalls eine Bescheidenheit, die Gottes Geist und seinen Gnadengaben mehr Raum lässt als der Triumphalismus, der alle Gnade, die er für nötig hält, schon zu haben meint, oder als der Skeptizismus, der keine einzige Gnade mehr für möglich hält.

Aber sind die Charismen nun vor allem als Unterstützung der Verkündigung des Evangeliums gemeint, oder sind sie auch für seine Festigung und Instandhaltung bestimmt? Nun, zur Beantwortung dieser Frage müssen wir uns wieder den Märtyrern zuwenden, aber jetzt während ihres Lebens. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass der Märtyrer in der alten Kirche als die exemplarische charismatische Person gesehen wurde. Zahlreiche Märtyrerakten machen deutlich, dass denjenigen, die bereit waren, ihr Zeugnis für den auferstandenen Herrn mit dem Tode zu besiegeln, Charismen und eine Kraft aus der Höhe, die an sich schon bekehrend wirkte, verliehen wurde. So bemerkte Pudens, der Gefängnisdirektor, der die zukünftigen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas bewachen musste, eine *magnam virtutem*, eine «grosse Kraft» in ihnen<sup>18</sup>, durch welche er zum Glauben kam<sup>19</sup>. Perpetua und Felicitas selber und die anderen Märtyrer wissen sich fortwährend geführt vom Heiligen Geist. Sie haben Visionen, sprechen mit Christus und sind sogar unempfindlich für Schmerz. Ähnliche Zeugnisse finden wir in vielen Märtyrerakten. Kein Wunder, dass doch eine Art Erschütterung eintrat, als die Martyrien mit dem Auftreten Kaiser Konstantins plötzlich vorbei waren. Vergeblich versucht der Wüstenvater Antonius durch lautstarken Ansporn, in der letzten Runde der Märtyrer mitgenommen zu werden, aber er wird nicht mehr angenommen<sup>20</sup>. Sulpicius Severus, der Biograph des hl. Martinus von Tours, erklärt umständlich, Martinus wäre sicher ein grosser Märtyrer geworden, wenn es noch möglich gewesen wäre, und man solle nicht denken, Gottes Kraft wirke in ihm weniger<sup>21</sup>. Glücklicherweise bewirkt Martinus viele Heilungswunder.

Das Verschwinden der Martyrien hatte also eine Änderung des Bildes des Charismatikers zur Folge. Am Anfang gab es in der Alten Kir-

<sup>17</sup> Agnes Sanford, *The Healing Light*, Evesham 1949, 30–31.

<sup>18</sup> *Passio Perpetuae et Felicitatis* 9, 1.

<sup>19</sup> *Idem*, 16, 4.

<sup>20</sup> *Athanasius, Vita Antonii* 46, PG 26, 909B ff.

<sup>21</sup> Zweiter Brief 9, SC 133, 328.



che zwei Varianten des Charismatikertums. Es gab charismatische Gemeinden, wie sie Irenäus noch bezeugt, und es gab halbamtliche Charismatiker. Es gab also Gemeindeprophetie, was wir noch im Hirten des Hermas<sup>22</sup> sehen können, und es gab Propheten, wie die Didache uns bezeugt<sup>23</sup>: Noch im dritten Jahrhundert kannte Origenes den Unterschied zwischen diesen beiden Formen der Prophetie<sup>24</sup>. Allem Anschein nach nahm mit der Zeit die allgemeine charismatische Begabung der geist erfüllten Gemeinde ab, weil die Charismen mehr und mehr den Amtsträgern des Establishments, z. B. Bischöfen, vorbehalten wurden, oder Mönchen und Heiligen, die nicht per definitionem zum Establishment gehörten. Vor allem bei den Mönchen, aber auch bei den Bischöfen nimmt die Aszese den Platz des Martyriums ein; so konnten sie «unblutige» Märtyrer, lebenslang gequälte Zeugen des Glaubens, werden<sup>25</sup>. Auffällig ist übrigens, dass der etwas wildere Lebensstil der syrischen Mönche, wie er z. B. von Theodoret von Cyrus in seiner *Mönchsgeschichte* beschrieben wird, allerlei charismatischen Äusserungen mehr Raum lässt als die berechnete Wüstenaszese der Ägypter, wie sie z. B. in den *Apoptygmen* zu uns kommt. Wir wissen inzwischen, dass das Klima die Ursache dafür war. Wenn der Ägypter von der Hand in den Mund lebte, ging er in der rauhen ägyptischen Wüste dem sicheren Tod entgegen. Der fruchtbarere Steppencharakter der syrischen Wüste ermöglichte mehr aszetische Improvisation<sup>26</sup>.

Die Heiligen, deren Biographien sich nach dem Beispiel der Antoniusvita von Athanasius vervielfältigten, sind wieder Charismatiker ersten Ranges. Sicher, da sie einen missionarischen Auftrag haben, treten die Charismen, in diesem Fall vor allem Heilung und Exorzismus, wieder häufiger auf; letzterer besonders deswegen, weil das Christentum selbstverständlich alle heidnischen Götter als Dämonen disqualifiziert hatte. Doch die Charismen der Heiligen können auch in der gewöhnlichen Pfarrarbeit oder anderswo wirken. In der Hagiographie wird deutlich, was eigentlich für alle Christen gelten sollte, und was in der frühen Kirche auch allgemein verbreitet war: dass die Charismen nicht aus-

<sup>22</sup> Vgl. J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy*, Leiden 1973.

<sup>23</sup> Kap. 11 und 13.

<sup>24</sup> Vgl. seinen vergleichenden Kommentar zu 1 Kor. 12:8–10 und 1 Kor. 12:27–28, C. Jenkins, «Origen on 1 Corinthians», in: *Journal of Theological Studies* 10, 1909, 31–32.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. E. E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950.

<sup>26</sup> Vgl. P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», in: *Society and the Holy*, London 1982, 103–152.



schliesslich für das Wirken des Leibes Christi nach aussen bestimmt sind, sondern auch für sein Wirken nach innen. Die Charismen sind die «Leibesfunktionen» der Kirche. Doch bilden sie manchmal eine Versuchung für die Hand oder den Fuss. Also muss geordnet werden. Dafür braucht man die kirchlichen Ämter.

*Martien Parmentier*