

Die geschichtengeprägte Kirche (*The Story-Shaped Church*). Kritische Exegese und theologische Auslegung¹

Von George A. Lindbeck

Für viele Leser von Hans Frei besteht sein größter Beitrag darin, dass er die Wiederherstellung des traditionellen Primats des christologisch zentrierten Erzählsinns der Schrift ermöglicht hat. Seine *Eclipse of Biblical Narrative* hat ihrer Meinung nach gezeigt, wie die Verwirrung in den letzten zwei Jahrhunderten der Bibelwissenschaft zwischen dem narrativen und dem historischen (d.h. „faktischen“) Sinn zu groben Missverständnissen der vormodernen Auslegung geführt hat, wie sie bis zur Reformation allgemein praktiziert wurde. Der Gegensatz zwischen historisch-kritischer und prämoderner Exegese ist ihrer Ansicht nach ebenso falsch verstanden wie der zwischen Evolution und Genesis. Sie neigen zu der Ansicht, dass Freis Arbeit den Beginn einer Veränderung in der Bibelauslegung markiert, die ebenso entscheidend ist – wenn auch in eine andere Richtung – wie die, die durch Albert Schweitzers *Suche nach dem historischen Jesus* ausgelöst wurde.

Der vorliegende Aufsatz geht von dieser Einschätzung aus und wendet sich weiteren Fragen zu. Wenn man davon ausgeht, dass die vormoderne Erzählimterpretation und die moderne historisch-kritische Untersuchung miteinander vereinbar sind, was lässt sich dann noch über ihr Verhältnis sagen? Sind sie logisch unabhängig, oder macht die historische Kritik einen Unterschied in der Bedeutung der Erzählung?

Ich werde diese Frage in Bezug auf das Thema der Kirche diskutieren.² Die Schlussfolgerung wird sein, dass die klassische narrative Lektüre in Verbindung mit historisch-kritischem Bewusstsein die Kirche, wie sie das Neue Testament darstellt, mehr wie Israel, einschließlich Israel *post Christum*, aussehen lässt, als Christen gewöhnlich angenommen haben. Diese Veränderung tritt nur ein, wenn die beiden Ansätze miteinander verbunden werden; wenn sie unabhängig voneinander verfolgt werden, muss ein solches Ergebnis nicht eintreten. Die Bedeutung ihres Zusammenspiels in diesem Fall kann jedoch nicht verallgemeinert werden. Sowohl die historische Kritik als auch die klassische Erzählimterpretation sind stückweise Verfahren, und die revidierende Kraft ihrer Kombination variiert von Thema zu Thema. Daher ist alles, was dieser Aufsatz behauptet, dass in einigen Bereichen, von denen die Ekklesiologie einer ist, eine erneute Konzentration auf narrative Bedeutungen zusammen mit einem kritischen Bewusstsein ihrer Funktionsweise eine biblische Ermächtigung (aber keine Anweisung) für größere Veränderungen in theologischen Interpretationen bietet.

Die Aufgabe, diese Behauptung zu untermauern, ist sowohl die exegetisch-historische Aufgabe, zu bestimmen, was der Text bedeutet, als auch die theologische Aufgabe, zu interpretieren, was er bedeutet. (Dies ist eine unangemessene Art und Weise, den Gegensatz zwischen Exegese und Theologie für viele Zwecke zu formulieren, aber nicht, wie ich meine, für unsere Zwecke). In den ersten beiden Abschnitten werden wir die für unsere Zwecke entscheidenden Unterschiede zwischen historischer und theologischer Interpretation herausarbeiten, das Verhältnis zwischen der klassischen narrativen Hermeneutik und anderen Ansätzen kommentieren und im Hinblick auf diese beiden Punkte eine exegetische Darstellung der biblischen

¹ Ursprünglich auf Englisch unter dem Titel *The Story-Shaped Church. Critical Exegesis and Theological Interpretation* veröffentlicht in: *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, hrsg. von Garrett Green, Minneapolis: Augsburg Press, 1987, S. 161-178.

² Freis einzige ex-professo-Kommentare zur Lehre von der Kirche (in *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology* [Philadelphia: Fortress Press, 1975], 157-64) stehen nur am Rande mit dem vorliegenden Aufsatz in Verbindung, sind aber, wie ich glaube, mit ihm vereinbar.

narrativen Ekklesiologie skizzieren. Auf dieser Grundlage werden im dritten Abschnitt spätere Verzerrungen dieser Ekklesiologie und die Möglichkeiten ihrer Wiederaneignung in einer kritisch korrigierten Form diskutiert.

GESCHICHTE, THEOLOGIE UND ERZÄHLERISCHE BEDEUTUNG

Die Geschichte interpretiert, was der Text bedeutet, und die Theologie, was er bedeutet. Genauer gesagt beschreiben Historiker, soweit ihre Arbeit theologisch relevant ist, die religiös bedeutsame Funktion eines Textes in seiner ursprünglichen Umgebung, und Theologen machen Vorschläge dazu, wie der Text verstanden und verwendet werden sollte, damit seine gegenwärtige Bedeutung seiner ursprünglichen treu bleibt. Bei der Festlegung dieser Unterscheidung gehe ich einfach von dem aus, was ich für den heutigen Gemeinplatz halte, dass beispielsweise die Geschichten, die das gemeinschaftliche Selbstverständnis der frühen Christen zum Ausdruck brachten und prägten, neu erzählt und umgedeutet werden müssen, wenn sie in späteren Zeiten angemessen funktionieren sollen. Kurz gesagt, was die Bibel theologisch richtig bedeutet, ist die richtige Anwendung dessen, was sie historisch bedeutete.

Der Begriff der richtigen Anwendung schließt die Möglichkeit ein, dass es überhaupt keine Anwendung gibt. Die biblische Duldung der Sklaverei zum Beispiel wird heute von den Christen fast allgemein als völlig und dauerhaft unanwendbar angesehen. Dasselbe gilt wohl auch für das, was die Heilige Schrift mit Kirche meint. Vielleicht erfordert die Treue zur zentralen Bedeutung der Schrift, zu Christus, dass die Christen jetzt eine ganz andere Art des Denkens über die christliche Gemeinschaft ersetzen. Dazu werde ich später noch mehr sagen. Für den Moment möchte ich einfach behaupten, dass ein Teil der Praxis, einen Text als autoritativ zu lesen, selbst im minimalen Sinne von „klassisch“, darin besteht, dass das, was er bedeutete, gegenwärtige Relevanz hat, es sei denn, es gibt gute Gründe, das Gegenteil anzunehmen. Die Beweislast liegt bei denen, die die Anwendbarkeit bestreiten. Paulus selbst hat dies erkannt, denn sonst hätte er nicht die Last auf sich genommen, ausführlich zu argumentieren, dass die biblische Vorschrift der Beschneidung zumindest für Heiden nicht mehr gilt.

Exegetische und theologische Auslegung beeinflussen sich gegenseitig. Wenn eine bestimmte Art von Bedeutung für das Verständnis der Bedeutung eines heiligen Textes wichtig erscheint, neigt man dazu, sie auch für theologisch wichtig zu halten und umgekehrt. Eine starke nachreformatorische Tendenz besteht darin, Sachbedeutungen sowohl einen exegetischen als auch einen theologischen Vorrang einzuräumen. Die extrem konservative Version dieser Sichtweise geht davon aus, dass alles von der vollständigen berichterstattenden und wissenschaftlichen Genauigkeit der Heiligen Schrift abhängt; für die liberale Version ist die kritische Rekonstruktion vor allem des historischen Jesus entscheidend. Im Gegensatz dazu gibt es auch andere Auffassungen, die stets sowohl für liberale als auch für konservative Verwendungen anfällig sind und für die lehrhafte, moralische, existenzielle, symbolische oder erzählerische Bedeutungen religiös wichtiger waren oder sind. Aus diesen Perspektiven. Die durch die Aufklärung ausgelösten Debatten über die Faktizität sind auch historisch von zweitrangigem Interesse. Konzentriert man sich beispielsweise auf die symbolische Bedeutung, so erscheinen Fragen nach der Bedeutung patriarchalischer Gottesbilder sowohl historisch als auch theologisch bedeutsamer als die Frage, ob der Wal Jona verschluckt hat oder ob Behauptungen über die Auferstehung empirisch aussagekräftig im Sinne von z.B. falsifizierbar sind. Die Entscheidung zwischen diesen Orientierungen ist in der Regel keine historisch-kritische Angelegenheit. Sie hängt vielmehr, wie David Kelsey argumentiert hat, von einer unformalisierten globalen Einschätzung (discrimen) dessen ab, was einmal die

religiös verständlichste, wirksamste und treueste Lesart des Textes war oder jetzt ist.³

Vielleicht gibt es aber auch eine partielle Ausnahme davon. Der Anspruch auf den Vorrang der narrativen Bedeutung der Geschichten über Jesus für die Schrift als Ganzes ist in die Art und Weise eingebettet, wie diese Geschichten in den Evangelien erzählt werden, und ist manchmal explizit oder implizit in anderen Schriften des Neuen Testaments. Dies ist ein historisches Urteil, nicht einfach eine kritisch nicht bewertbare Unterscheidung. Die Geschichten in ihrer narrativen Funktion identifizieren und charakterisieren eine bestimmte Person als die Summe der Geschichte Israels und als den unübertrefflichen und unersetzblichen Hinweis darauf, wer und was der Gott Israels und des Universums ist. Sie interpretieren die hebräische Bibel im Sinne von christologischen Vorwegnahmen, Vorbereitungen und Verheißungstypen. Die Geschichte Jesu erfüllt und verwandelt die biblischen Gesamterzählungen von Schöpfung, Erwählung und Erlösung und präzisiert damit die Bedeutung von Begriffen und Bildern wie Messiasschaft, leidende Dienerschaft, Logos und göttliche Sohnschaft. Er ist das Subjekt, alles andere ist Prädikation. Einige neutestamentliche Schriften weisen dieses Muster vielleicht nicht eindeutig auf (Luther würde Jakobus anführen), aber insofern sie als Teile eines erzählerisch und christologisch einheitlichen Kanons behandelt werden, unterliegen sie derselben hermeneutischen Regel. Wenn man den wörtlichen Sinn als denjenigen bezeichnet, den eine Gemeinschaft von Lesern als die eindeutige, primäre und bestimmende Bedeutung eines Textes ansieht (was weniger problematisch ist als die Berufung auf die Absicht des Autors oder auf irgendeine Eigenschaft des Textes), dann war, wie Frei in einem kürzlich erschienenen Artikel dargelegt hat⁴, die erzählerische Bedeutung der Geschichten über Jesus für die Gruppen, von denen und für die diese Geschichten verfasst wurden, der einzige privilegierte *sensus literalis* der gesamten Schrift. Für die späteren Generationen, die den neutestamentlichen Kanon dem alten hinzufügten, war dies weiterhin der Fall, und es blieb die vorherrschende Ansicht, wenn Frei's *Eclipse* richtig ist, bis in die nachreformatorische Ära, als man begann, rationalistisch-doktrinären, pietistisch-erfahrungsmäßigen und empirisch-faktischen Bedeutungen den Vorrang einzuräumen. Es gibt also historisch-kritische Gründe dafür, die christliche Bibel vor allem (aber natürlich nicht ausschließlich) in narrativen Begriffen zu lesen, wenn man wissen will, was sie ursprünglich bedeutete.

Wie wir angedeutet haben, ist damit die Frage, was die Bibel bedeutet, noch nicht geklärt – wie das, was sie historisch bedeutete, nun theologisch angewendet werden sollte. Doch bevor wir uns im dritten Abschnitt dieser Frage zuwenden, müssen wir fragen, was sie bedeutet. Eine detaillierte Exegese kommt natürlich nicht in Frage. Ich werde mich darauf beschränken, die stillschweigenden Regeln oder Prinzipien (vielleicht könnten wir sogar „Grammatik“ oder „Lehren“ sagen)⁵ zu kommentieren, die das biblische Denkmuster über die Kirche strukturieren.

EXEGESE UND DIE BIBLISCHE GESCHICHTE DER KIRCHE

Die erste und bei einem narrativen Ansatz tautologische Regel für die Lektüre lautet, dass die Kirche grundsätzlich durch ihre Geschichte identifiziert und charakterisiert wird. Bilder wie „Leib Christi“ oder die traditionellen Kennzeichen „Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität“ können nicht zuerst definiert und dann verwendet werden, um zu bestimmen, was die Kirche ist und was nicht. Die Geschichte ist logischerweise vorrangig. Sie bestimmt

³ David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

⁴ „The ‘Literal Reading’ of Biblical Narrative in the Christian Tradition. Does It Stretch or Will It Break?“ in *The Bible and the Narrative Tradition*, hrsg. v. Frank McConnell, New York: Oxford Univ. Press, 1986, 36-77.

⁵ Siehe George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), insbesondere die Kapitel 1, 4 und 5, für Diskussionen über die Ähnlichkeiten von Lehren und grammatischen Regeln.

die Bedeutung von Bildern, Konzepten, Lehren und Theorien der Kirche, anstatt von ihnen bestimmt zu werden. So wie die Geschichte der Quäker grundlegender ist als Beschreibungen wie „Kirche der Armen“ oder „Kirche der Reichen“ (denn sie waren beides), und die Geschichte der Franzosen grundlegender ist als „Monarchie“ oder „Republik“ (denn Frankreich war beides), so ist es auch im Fall der Kirche.

Eine Folge dieser Priorität der Geschichte ist, dass sich „Kirche“ normalerweise auf konkrete Gruppen von Menschen bezieht, nicht auf etwas Transempirisches. Eine unsichtbare Kirche ist biblisch ebenso merkwürdig wie ein unsichtbares Israel. Geschichten des biblischen realistisch-narrativen Typs können nur von Akteuren und Akteursgemeinschaften erzählt werden, die in einer raum-zeitlichen Welt mit kontingenzen, unvorhersehbaren Ereignissen handeln und auf die eingewirkt wird. Das Pramat der Erzählung impliziert daher, dass sich hochtragende Begriffe und Bilder wie „heilig“ und „Braut Christi“ gewöhnlich auf empirische Kirchen in all ihrer tatsächlichen oder potenziellen Unordnung beziehen.

Zweitens war für die frühen Christen die Geschichte Israels ihre einzige Geschichte. Sie verfügten noch nicht über das Neue Testament oder die spätere Kirchengeschichte als Quellen. Daher waren die hebräischen Schriften (in der Regel in Form der Septuaginta) der einzige ekklesiologische Text, den sie verfassten. Dies ist die zweite Regel für das Lesen ihrer Aussagen über die Kirche.

Eine dritte Regel ist eine Erweiterung dieser zweiten Regel. Die Geschichte Israels war nicht nur ihre einzige Geschichte, sondern es war die ganze Geschichte, die sie sich aneigneten. Es waren nicht nur die positiven Teile, die alttestamentlichen Geschichten der treuen Überbleibsel, die sie auf sich selbst anwendeten. Die ganze Schlechtigkeit der Israeliten in der Wüste konnte ihnen zu eigen sein. Sie konnten rebellieren, wie Korach (Numeri 16), oder wegen Unzucht umkommen, wie es dreiundzwanzigtausend in der Wüste taten (Numeri 25). Diese Geschehnisse, sagt Paulus seinen Lesern, sind Beispiele (*tupoi*), die zu unserer Ermahnung geschrieben wurden (1. Korinther 10,5-11). Wie in alten Zeiten beginnt das Gericht im Haus des Herrn (1. Petrus 4,17), und die untreue Gemeinde kann nicht weniger als die ungläubige Synagoge von der Wurzel abgetrennt werden (Röm. 11,21). Die Logik dieser Hermeneutik spricht nicht dagegen, dass die Braut Christi wie *die* Verlobte Jahwes (Hesekiel 16 und 23) eine schlimmere Hure sein kann als die Heiden. Die typologische Übertragung wird nicht wirklich vorgenommen,⁶ aber der verantwortungsbewusste Exeget der Erzählung wird feststellen, dass so extreme Situationen wie die, mit der Hesekiel konfrontiert war, erst später in der Kirchengeschichte entstanden sind

Im Gegensatz zu den meisten späteren Exegesen ist die Beziehung zwischen der Geschichte Israels und der Geschichte der Kirche im Neuen Testament also keine Beziehung zwischen Schatten und Wirklichkeit, zwischen Verheißung und Erfüllung oder zwischen Typus und Antitypus.⁷ Vielmehr ist das in Christus bereits gegenwärtige Reich allein das Gegenbild, und sowohl Israel als auch die Kirche sind Typen. Das Volk Gottes, das sowohl in der alten als auch

⁶ In 2. Korinther 11,1-4 wird zwar ausdrücklich die Möglichkeit angedeutet, dass die mit Christus verlobte Kirche zu einer Hure wird; und grobe tatsächliche oder potenzielle Untreue wird auch im Galaterbrief, im Hebräerbrief und, wie wir später feststellen werden, in der Offenbarung (siehe insbesondere 2,4, 20-23; 3,15-19) in Betracht gezogen. (Ich bin Richard B. Hays für die Anregung zu dieser Anmerkung sowie für die Hilfe an anderen Stellen dieses Aufsatzes zu Dank verpflichtet).

⁷ Die Art von Arbeit, die James Samuel Preus in seinem Buch *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther* (Cambridge: Belknap Press of Harvard Univ Press, 1969) geleistet hat, muss auf spezifisch ekklesiologische Themen ausgedehnt werden. Es ist bemerkenswert, dass sogar noch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Beziehung zwischen Israel und der Kirche als die von Typus und Antitypus bezeichnet wurde.

in der neuen Zeit existiert, ist typologisch auf Jesus Christus bezogen, und durch Christus ist Israel prototypisch für die Kirche, so wie zum Beispiel die Exodusgeschichte von Propheten wie Hesekiel als prototypisch für die gesamte spätere israelitische Geschichte angesehen wird. Christus wird als die Verkörperung Israels dargestellt (z. B. „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“; Mt 2,15), und die Kirche ist der Leib Christi. Indem sie von der Geschichte Christi geprägt ist, hat die Kirche also Anteil an der Geschichte Israels (und erfüllt sie nicht). Die gemeinschaftliche Erfüllung wird im Reich Gottes stattfinden, das zwar bereits im gekreuzigten, auferstandenen und aufgestiegenen Herrn verwirklicht ist, aber nur in den Gemeinschaften vorweggenommen wird, die ihn vor und nach seinem ersten Kommen bezeugen. Nach einem ähnlichen Muster haben sich zumindest die neutestamentlichen Kirchen die für sie einzig überlieferten biblischen Geschichten über das Volk Gottes angeeignet.

Daraus folgt, viertens, dass Israel und die Kirche zumindest für viele frühe Christen ein Volk waren. Es gab keinen Bruch in der Kontinuität. Ein neues Zeitalter hatte begonnen, aber die Geschichte blieb dieselbe, und damit auch das Volk, das sie identifizierte. Die Franzosen bleiben auch nach der Revolution Franzosen, die Quäker bleiben Quäker, auch wenn sie wohlhabend geworden sind, und Israel bleibt Israel, auch wenn es durch die Ankunft des Eschaton in Christus verändert wird. Die Kirche ist einfach Israel in der Zeit zwischen den Zeiten. Die Kontinuität der Geschichte und die Identität des Volkes werden nicht unterbrochen.

Diskontinuität und Nicht-Identität sind im Neuen Testament ein Problem, nicht für die Kirche an sich, sondern für die ungläubigen Juden einerseits und die Heidenchristen andererseits. Von der ersten Gruppe sagt der Apostel Paulus in Römer 11, dass sie abgeschnitten sind, aber dass dies geschehen kann, unterscheidet sie nicht von den Christen. Auch Christen können, wie wir bereits festgestellt haben, von der Wurzel abgeschnitten werden. Sie können, in der noch schärferen Sprache der Offenbarung, ausgespuckt werden (3,16). Doch wenn dies geschieht, ändert das nichts an der Identität des Volkes der Verheißung. „Die Gaben und der Ruf Gottes sind unwiderruflich“ (Röm 11,29). Die Identität des auserwählten Volkes in der neuen wie in der alten Zeit hängt ganz und gar von der Erwählung durch Gott ab und keineswegs von seiner eigenen Treue oder Untreue. In der einzigen neutestamentlichen Schrift, in der das Problem direkt angesprochen wird, ist das Judentum nach Christus ebenso unveräußerlich wie die Kirche in die kontinuierliche, übergreifende Geschichte des einzigen Volkes aus treuen Überresten und untreuen Massen eingebunden, die sich von der Zeit des Patriarchats bis in die Endzeit erstreckt. Das ungläubige Judentum wird schließlich wiederhergestellt werden.

Dieses Gefühl der ununterbrochenen Zugehörigkeit zum Volk war so stark, dass die einzige Möglichkeit, Nichtjudenchristen als „Ehrenjuden“ zu betrachten, in Krister Stendahls Formulierung bestand.⁸ Die Unbeschnittenen, „entfremdet von der Gemeinschaft Israels“, sind „Mitbürger des Hauses Gottes“ geworden, „Miterben, Mitglieder des Leibes, Mitteilhaber der Verheißung“ (Eph 2,11.19; 3,16). Diese Einbeziehung der Heiden wird im Epheserbrief als der wundersamste Aspekt des Werkes Christi dargestellt. Wo es zwei gab, ist jetzt einer, der neue Mensch in Christus (2,11-3,11). Damit hat die Einbeziehung der gesamten Menschheit in das Volk Gottes begonnen, der verheiligte Aufstieg der Nationen zur Anbetung in Zion, das hereinströmen der Heiden in das himmlische Jerusalem. Aber Zion ändert seine Identität nicht: Die Tore des neuen Jerusalem sind mit den Namen der zwölf Stämme gekennzeichnet (Offb 21,12). Die Einbeziehung der Unbeschnittenen durch Christus in den einen ewigen Bund bedeutete für die ersten Christen nicht die Bildung eines neuen Volkes, sondern die Erweiterung des alten.

Von diesem vergrößerten Volk heißt es natürlich auch, dass es vom Geist erfüllt ist. Für viele

⁸ Krister Stendahl, *Paulus among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 37. Lindbeck - Die geschichtengeprägte Kirche (The Story-Shaped Church)

spätere Christen, von Papalisten bis hin zu anti-institutionellen Spiritualisten, war dies der Hauptgrund dafür, die Kirche als diskontinuierlich mit Israel zu betrachten.

Betrachtet man jedoch die Funktion der neutestamentlichen Hinweise auf den Heiligen Geist, so stellt man fest, dass sie oft dazu dienen, die gläubige Kirche von der ungläubigen Synagoge in der neuen Zeit zu unterscheiden.⁹ Dieses Zeitalter ist in der Tat die Epoche, in der sich die Worte Joels erfüllen, in der der Geist auf alles Fleisch ausgegossen wird und Söhne und Töchter weissagen (Apg 2,17ff.). Die Gläubigen sind vom Geist erfüllt, wie sie es früher nicht waren, und es ist daher diese Gabe, die sie jetzt am deutlichsten von den Ungläubigen unterscheidet. Aber auch vor Christus hat der Geist durch Propheten geredet, und er weicht in der Gegenwart wie in der Vergangenheit von den Ungläubigen ab. Das gläubige Israel *ante Christum* ist geisterfüllter als die ungläubige Kirche, und dasselbe kann für die Synagoge *post Christum* gelten. Es gibt im Neuen Testament einige Gedankengänge, die dies nahelegen, auch wenn es keine ausdrücklichen Behauptungen gibt. Erstens: Diejenigen, die die Botschaft nicht gehört haben, leben theologisch gesehen in der Zeit vor Christus, unfähig, sie anzunehmen oder zu verwerfen (Römer 10). Zweitens, wenn man hinzufügt, wie es die spätere Geschichte bezeugt, dass die Juden aufgrund der Christenverfolgung größtenteils nicht hören und nicht hören können, folgt daraus, dass das Judentum, das theologisch vor Christus lebt, gelegentlich geisterfüllter sein kann als das Christentum,¹⁰ es ist klar, dass die vom Geist gewirkte Heiligkeit der Kirche ein relationales Attribut ist, das sich auf das bezieht, was Gott aus ihr macht und machen wird, und nicht auf eine inhärente Eigenschaft Pfingsten markiert den Beginn des Zeitalters unerhörter Möglichkeiten, Gaben und Berufungen, nicht die Bildung eines neuen Volkes.

Die narrative Auslegung drängt den Exegeten dazu, in der gesamten neutestamentlichen Literatur das gleiche Grundverständnis von Kirche zu finden. Die Abweichungen von Buch zu Buch können als Folge von Veränderungen der Umstände und der Anwendung interpretiert werden. Als Paulus beispielsweise mit der Verfolgung der Gemeinde in Thessalonik beschäftigt war (1 Thess 2,14-16), schien er im Widerspruch zu dem zu stehen, was er später, wie wir festgestellt haben, im Römerbrief über das ungläubige Israel schrieb. Aber selbst wenn er tatsächlich seine Meinung änderte, ist es irreführend, dies als eine Änderung seiner Ekklesiologie (oder „Israelologie“, wie man es genauso gut nennen könnte) zu bezeichnen, wenn man die Geschichte betrachtet. Die normative Geschichte blieb genau dieselbe (denn die stand in Paulus’ Denken in der Schrift, nicht in seinem Kopf), ebenso wie die Verfahren, sie anzuwenden. Aber die Situationen ändern sich, und die getreue Verwendung der alten Erzählungen zur Gestaltung der sich entfaltenden Geschichte der entstehenden Kirche erforderte neue und überraschende Wendungen. Es liegt in der Natur von Erzählungen, dass sie Variationen aufnehmen, die außerhalb ihres erzählerischen Kontextes Widersprüche darstellen. Wüstenwanderer lassen sich im gelobten Land nieder, und die aus Ägypten Befreiten werden wiederholt versklavt. Diese Kompatibilität der gegensätzlichen Beschreibungen bedeutet keine Hannonisierung: Die Unterschiede sind real. Außerdem können einige Unterschiede, wie das „Sektertum“ der johanneischen Gemeinden und der „Platonismus“ des Hebräerbriefs, unter Umständen kirchentrennend wirken. Nur diejenigen Exegeten, die sich auf theologische Ideen konzentrieren, wie etwa Ernst Kasemann, werden jedoch das Urteil riskieren, dass sie immer

⁹ Jacob Jervell, „Das Volk des Geistes“, in *God’s Christ and His People: Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, ed. Jacob Jervell und Wayne A. Meeks (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 87-106. Jervells Argument stützt die Aussage im Text, dass die Verweise auf den Heiligen Geist „oft“ auf diese Weise funktionieren, aber vielleicht nicht seine viel stärkere Behauptung, dass sie es fast immer indirekt tun, wenn auch nicht direkt.

¹⁰ Angesichts der Abhängigkeit dieser Argumentation von einer Hypothese darüber, wie die neutestamentlichen Texte in einer Situation der christlichen Judenverfolgung gelten, die völlig außerhalb des Einflussbereichs der frühen Kirche lag, ist sie eher als theologische denn als exegetische Interpretation zu bezeichnen (wie Richard Hays mich darauf hingewiesen hat), aber in einem Sondierungsaufsatz wie dem vorliegenden ist die Unordentlichkeit, diesen theologischen Punkt in einer exegetischen Diskussion darzustellen, vielleicht entschuldbar.

so sein müssen.¹¹ Diejenigen, für die der narrative Sinn im Vordergrund steht und die versuchen, diesen im Kontext der Sozialgeschichte zu verstehen, werden vorsichtiger sein. Selbst wenn man die neutestamentlichen Schriften als einzelne literarische Einheiten und nicht in ihrer kanonischen Einheit liest, ist ihre ekklesiologische Übereinstimmung aus der von uns skizzierten Perspektive beträchtlich.

Es ist schwer zu erkennen, wie es anders hätte sein können. Die frühen Christen waren eine vielgestaltige jüdische Sekte, die nicht mehr (und vielleicht auch nicht weniger) von der Gedankenwelt des „normativen Judentums“ (falls es so etwas gab) entfernt war als die Essener, die Qumran-Gemeinschaft oder, im anderen Extrem, intellektuelle Hellenisten wie Philo. Sie glaubten an einen gekreuzigten und auferstandenen Messias, der sie, wie einige von ihnen glaubten, ermächtigte, die Unbeschnittenen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen, aber sie waren auch zutiefst bemüht, ihre Legitimität als Juden zu wahren. Alle Kategorien, die sie für ihr gemeinschaftliches Selbstverständnis besaßen, leiteten sie aus ihrer einzigen Schrift, der hebräischen Bibel, ab, und diese interpretierten sie als Juden. Es war nur natürlich, dass sie ihre Gemeinschaften als *ecclesia*, als *qahal*, als Versammlung Israels in der neuen Zeit, verstanden. (Ausnahmsweise stimmen Philologie und Etymologie mit umfassenderen historischen Überlegungen überein.)¹² Die Geschichte Israels war also ihre Geschichte, und sie hatten guten Grund, sie im Sinne der Prinzipien der Kontinuität der Erzählung, der Einheit des Volkes und der Möglichkeit kirchlicher Untreue zu verstehen, die wir beschrieben haben.

Der historisch-kritische Beitrag zu dieser Beschreibung besteht im Wesentlichen darin, interpretatorische Vorurteile auszuräumen und glaubhaft zu machen, dass diese Prinzipien tatsächlich die neutestamentliche Verwendung der Geschichte Israels geleitet haben. Die Einzelheiten der von mir angebotenen Auslegung sind nicht neu. Es handelt sich größtenteils um Gemeinplätze der neutestamentlichen Wissenschaft. Der Unterschied liegt in der Bedeutung, die die Details für das Verständnis der biblischen Ekklesiologie erlangen, wenn die narrative Bedeutung als primär betrachtet wird. Dann ist so etwas wie die in diesem Abschnitt vorgeschlagene Lesart sowohl die klare als auch die kritische Darstellung dessen, was die Kirche in den frühchristlichen Schriften meinte.

THEOLOGISCHE AUSLEGUNG

Die Frage, was die Kirche in denselben Schriften meint, ist eine ganz andere als die, was gemeint war, und steht meist nur indirekt damit in Zusammenhang (in manchen Fällen sogar mit dem, was der Ausleger glaubt, dass es gemeint war). Mit diesem Einfluss der kritischen exegetischen Erkenntnisse auf die theologische Auslegung werden wir uns in diesem letzten Abschnitt befassen, und zwar erstens in Bezug auf die Grundsätze, zweitens auf die vergangenen Ekklesiologien und schließlich auf die gegenwärtigen und zukünftigen Möglichkeiten.

Wie bereits betont wurde, entspricht das, was die Bibel meint, nicht notwendigerweise dem, was sie gemeint hat; oder, um es in kompromisslos theologischer Sprache zu sagen: Was Gott in der Schrift gesagt hat, ist nicht notwendigerweise das, was er jetzt sagt. Die richtige

¹¹ Ernst Käsemann, „The Canon of the New Testament and the Unity of the Church“ (Der Kanon des Neuen Testaments und die Einheit der Kirche), in *Essays on New Testament Themes* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1964), 95-107, wird in diesem Zusammenhang oft zitiert. Diejenigen, die Käsemanns Meinung über die Widersprüche der neutestamentlichen Ekklesiologien nicht teilen – wie etwa der römisch-katholische Gelehrte Raymond Brown –, können jedoch in Ermangelung eines narrativen Ansatzes keine große Einheit finden. Aus der Sicht dieses Aufsatzes verwechseln sie die Ungleichheit der Situationen und Anwendungen mit einer uneinigbaren Ungleichheit der Ansichten über die Kirche.

¹² Kristen Stendahls Zusammenfassung der philologischen und exegetischen Belege in RGG³, Bd. 3 (1959), Sp. 1297-1304, ist ein Juwel an prägnanter Darstellung.

theologische Auslegung ist eine, die verständlich, wirksam und schriftgetreu ist, aber die Bedingungen für Verständlichkeit und Wirksamkeit ändern sich, und Treue ist nicht gleichbedeutend mit Wiederholung. Abweichungen vom erzählerischen Verständnis der Kirche können daher zuweilen selbst für diejenigen wünschenswert sein, die am Primat der narrativen Bedeutungen festhalten.

Dies ist so, weil bei einer narrativen Auslegung, wie wir uns erinnern werden, der maßgebliche *sensus literalis* die narrative Bedeutung der Geschichten über Jesus ist. Bedeutungen, die diesem Sinn zuwiderlaufen, müssen ausgeschlossen werden. Wenn also das biblische Erzählverständnis der Kirche Bedeutungen hervorbringt, die mit der Jesusgeschichte unvereinbar sind, muss die Erzählung geändert oder aufgegeben werden. Eine nichtbiblische Art, die Kirche zu beschreiben, kann unter veränderten Umständen besser mit dem christologischen Zentrum übereinstimmen.

Zur Veranschaulichung dieser Grundsätze kann die Geschichte der ekklesiologischen Reflexion in ihrer Gesamtheit herangezogen werden. Die Veränderungen der biblischen Geschichte der Kirche begannen bereits in den ersten Generationen. Die Verhärtung des Gegensatzes zwischen Synagoge und Kirche führte dazu, dass selbst Judenchristen, wie Dokumente wie der *Barnabasbrief* bezeugen, die Vorstellung ablehnten, dass ungläubige Juden Teil des Volkes Gottes blieben. Die Treue wurde zum Kennzeichen der Erwählung, und umgekehrt wurde die Erwählung von der Treue abhängig gemacht. Die Lehren von der Prädestination und der Erlösung *sola gratia*, soweit sie noch existierten, wurden nur noch auf Einzelpersonen und nicht mehr auf Gemeinschaften angewandt. Ketzerische Gruppen wurden mehr und mehr als nicht wirklich kirchlich angesehen. Sie wurden nicht mehr wie die alten Propheten als der ehebrecherische Ehepartner betrachtet, den der Herr zwar eine Zeit lang verstoßen, aber niemals scheiden kann.

Eine zweite Entwicklung war, dass die Kirche schnell vollständig nichtjüdisch wurde und das neutestamentliche Bewusstsein, dass die Kirche soziologisch gesehen eine jüdische Sekte war, verschwand. Es wurde für nichtjüdische Christen intellektuell und praktisch schwierig, sich als eingebürgerte Bürger in der kontinuierlichen, ununterbrochenen Gemeinschaft Israels zu sehen. So wurde nicht nur die Synagoge ausgeschlossen, sondern das eine Volk Gottes wurde in zwei Völker, das alte und das neue, gespalten. Die Lösung bestand darin, die Heilige Schrift so zu lesen, als sei Israel nicht mehr nur der Typus des kommenden Reiches und seiner Verwirklichung in der Person Christi, sondern auch der der Kirche, die so zum Gegenbild, zur Erfüllung wurde. Die unangenehmeren Aspekte der Geschichte Israels waren nicht mehr wirklich Teil der Geschichte der Kirche, sondern wurden ausschließlich auf die Synagoge projiziert.

Bei diesen Änderungen handelt es sich ausdrücklich um Veränderungen des kanonisch vereinheitlichten und autorisierten Erzählmusters¹³ und nicht einfach um neue Anwendungen. Doch trotz der monströsen Nachkommenschaft, die sie letztlich hervorbrachten, können sie nicht pauschal als einfach ungläubig verurteilt werden. Sie waren die historisch (d. h. zufällig) notwendigen Bedingungen für die Aneignung der Geschichte Israels durch die Kirche. Ohne

¹³ Sicherlich kann man spätere christliche Auffassungen vom Verhältnis zwischen Israel und der Kirche mit Beweisstexten belegen, wie Richard Hays mich in einem schriftlichen Memorandum daran erinnert hat: „Siehe z. B. Matthäus‘ ausgeprägte ‚Moral der Geschichte‘ zum Gleichnis von den Weinbergmieter (21,43) und seine Version des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl (22,1-10).“ Die hermeneutische Priorisierung solcher Passagen macht jedoch eine kanonisch einheitliche Lesart unmöglich. Wenn z.B. Matthäus 21,43 das letzte Wort über Israel und die Kirche ist, dann macht Römer 9-11 keinen Sinn; wenn aber der Abschnitt aus dem Römerbrief als Auslegungsschlüssel genommen wird, dann behält der Vers aus Matthäus seine Kraft als Beschreibung einer vorübergehenden Situation.

diese Aneignung, so können wir plausibel spekulieren. Der Gnostizismus hätte sich vollständig durchgesetzt, die marcionitische Ablehnung der Schriften Israels und des Gottes Israels wäre unter den Christen allgemein geworden, und die nationalsozialistische Irrlehre, dass Jesus kein Jude war, wäre ab dem zweiten Jahrhundert zur Orthodoxie geworden. Da die Änderungen die einzige verfügbare Alternative zur völligen Untergrabung des christologischen Zentrums waren, können sie trotz ihres Ausmaßes und ihrer Folgen als buchstabengetreue Interpretationen der Geschichte der Kirche betrachtet werden.

Solche Ausreden werden jedoch zunehmend unanwendbar, nachdem das Reich bekehrt wurde und verfolgte Christen zu Verfolgern wurden. Der Antisemitismus war das paradigmatische Problem, aber er muss als akute Manifestation einer allgemeineren Krankheit gesehen werden. Die Dissonanz zwischen dem antitypischen Erfüllungsanspruch und der empirischen Realität war die zentrale Schwierigkeit. Die Kirche war nun ein *corpus mixtum*, das überwiegend aus sichtbaren Sündern und nicht aus sichtbaren Heiligen bestand. Der Druck war groß, ihre hohen Ansprüche nicht auf das Gesamtmuster des gemeinschaftlichen Lebens zu beziehen, sondern auf einzelne Aspekte: auf reine (letztlich unfehlbare) Lehren, auf einzigartig (und nach vulgärem Verständnis magisch) wirksame Sakamente und auf göttlich eingesetzte Institutionen. Man könnte sie vielleicht mit der israelitischen Monarchie vergleichen, der Gott *im Zentrum coeur* zustimmte (1 Sam. 8), die er aber auch mächtig einsetzte, um sein Volk zu bewahren und den Messias vorzubereiten (Jesus entstammte der davidischen Linie). In ähnlicher Weise, so könnte man argumentieren, bewahrte die kaiserliche Kirche den Glauben inmitten des barbarischen Chaos, bekehrte Europa und war die Wiege der ersten Zivilisation, die sich weltweit ausbreitete (ob die vom Westen hervorgebrachte Moderne etwas Messianisches hat, ist eine andere Frage). Die antitypischen Anmaßungen westlicher kirchlicher Einrichtungen (von denen die Kirchen der Reformation keineswegs gänzlich ausgenommen waren) konnten nicht umhin, sektiererische Reaktionen hervorzurufen (die übrigens im Osten nicht so stark waren, wo der Cäsaropapismus, ungeachtet seiner Fehler, die kirchliche Arroganz dämpfte).

Die sektiererischen Lösungen für das Dilemma der Kirche waren im Großen und Ganzen weniger biblisch, aber nicht einheitlich weniger bibeltreu als die früheren katholischen Lösungen. Sie waren weniger biblisch, weil sie das Volk Gottes größtenteils nicht mehr im Sinne der Geschichte Israels verstanden haben, sondern sich vielmehr an den neutestamentlichen Darstellungen eifriger Gemeinschaften der ersten Generation orientierten, insbesondere an denen der Apostelgeschichte. Doch so unbiblisch man die Ekklesiologie z. B. der Quäker auch finden mag, es ist schwer zu leugnen, dass solche Gruppen zuweilen treue Überbleibsel inmitten der ungläubigen Massen waren. Insofern es sich um Protestbewegungen gegen die konstantinischen Kirchen handelt, sind die Sekten im Allgemeinen biblisch begründet, aber sie sind auch zutiefst problematisch. Das intensive Bemühen, die empirische Realität der christlichen Gemeinschaften sichtbar mit den Bildern der antitypischen Erfüllung in Einklang zu bringen, kann in mancher Hinsicht schlimmere Folgen haben als institutioneller Triumphalismus. Die arrogante Selbstgerechtigkeit der Gesellschaft der sichtbar Heiligen kann gelegentlich schlecht mit der Sorge um Zöllner und Sünder verglichen werden, die manchmal in Kirchen anzutreffen ist, die sich selbst als Archen des Heils, als Krankenhäuser für kranke Seelen verstehen.

Die Schwierigkeiten in den traditionellen Ekklesiologien, ob katholisch, reformatorisch oder sektiererisch, haben in den letzten Jahrhunderten zu neuen Denkweisen über die Kirche geführt, die sich noch weiter von den biblischen Mustern entfernen, die aber wiederum biblische Authentizität haben können. Nicht nur die Geschichte Israels wird aufgegeben, sondern auch das referentielle Primat empirischer Gemeinschaften. Etwas anderes als diese Gemeinschaften ist wirklich die Kirche, ist wirklich das Subjekt des Anspruchs auf antitypische Erfüllung, mit

dem Ergebnis, dass kirchliche Arroganz, sei sie nun katholischer oder sektiererischer Art, theologisch nicht mehr legitim ist.

Zum Beispiel wird die Kirche denotativ (nicht einfach konnotativ oder prädikativ oder in irgendeiner verheißungsvollen oder anderen illusionären Weise) als Ereignis oder Mission oder befreiendes Handeln oder das neue Sein in Christus oder die Gemeinschaft des Geistes oder die Gemeinschaft der rechtfertigenden Gnade Christi charakterisiert, die sowohl auf anonyme als auch auf ausdrücklich christliche Weise wirkt. In den meisten Fällen wird jeder Hinweis darauf, dass die Kirche unsichtbar ist, entschieden zurückgewiesen. Vielmehr nimmt sie notwendigerweise sichtbare Formen an, und in einigen Interpretationen wird dem empirisch oder erfahrungsmäßig Erkennbaren (z. B. Ereignis, Mission oder befreiendes Handeln) der Vorrang eingeräumt. Doch wie beobachtbar oder erfahrbar der Hauptreferent auch sein mag, er ist nicht in erster Linie ein Volk. Es sind nicht die empirischen Kirchen in ihrer ganzen krassen Konkretheit. Letztere sind vielmehr unvollkommene Manifestationen, Realisierungen, Partizipationen oder Thematisierungen der wahren, eschatologischen Wirklichkeit der Kirche.

Was für die Bibel Prädikate sind, wird in diesen modernen Ansätzen zu Subjektbegriffen, wie wir es in unserer früheren Exegese gesehen haben. Die Referenz dieser Begriffe ist nicht ein Akteur oder eine Gemeinschaft von Akteuren, deren Identität durch realistische Erzählungen wiedergegeben wird, und sie muss daher auf eine andere Weise beschrieben werden als durch das Erzählen ihrer Geschichte. Das ist es, was in unserer Zeit in fast allen großen theologischen Richtungen, ob katholisch oder protestantisch, geschehen ist.¹⁴

Aber, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, diese unbiblischen Denkweisen über die Kirche sind nicht unbedingt untreu. Sie beseitigen Anlässe für Antisemitismus und kirchliche Arroganz, indem sie aus der antitypischen Kirche etwas anderes machen als aus den empirischen Kirchen. In dieser und in anderer Hinsicht sind sie vielleicht wahrhaft christlicher als ihre Vorgängerinnen. Es wäre zwar künstlich, aber nicht unmöglich, eine Geschichte der Ekklesiologie zu schreiben, in der zunehmende Abweichungen von der Bibel mit zunehmender Nähe zu Christus korreliert wären. In diesem Bereich meinen weder die Konservativen noch die Progressiven mit der Kirche das, was die Heilige Schrift gemeint hat, und die Wiedererkennung des ursprünglichen Erzählmusters (wenn man davon ausgeht, dass es das ist, was wir beschrieben haben) bedeutet nicht per se eine Rückkehr. Die Bibel mag für unsere Zeit in Bezug auf die Kirche ebenso wenig angemessen sein wie in Bezug auf die Sklaverei.

Dennoch machen die exegetischen Erkenntnisse einen Unterschied. Zum einen blockieren sie

¹⁴ Karl Barth ist, obwohl er das Wesen der Kirche als Ereignis popularisiert hat, in weiten Teilen eine Ausnahme von dieser Verallgemeinerung. Das geschichtsförmige Volk Gottes, das sowohl Christen als auch Juden umfasst, ist in den späteren Bänden der *Kirchlichen Dogmatik* in der Regel primär gemeint. In diesem Zusammenhang ist jedoch zu beachten, dass die Beliebtheit der Bezeichnung „Volk Gottes“ in der neueren Ekklesiologie (die sich nicht zuletzt im zweiten Kapitel der *Kirchenkonstitution* des Zweiten Vatikanischen Konzils manifestiert) nicht notwendigerweise auf eine Rückkehr zur Erzählung oder zur denotativen Konkretheit hinweist. Häufig wird „Volk Gottes“ eher als attributiver denn als denotativer Begriff behandelt. So erörtert es z. B. Paul Minear als ein „Bild“ der Kirche, das logischerweise mit anderen Begriffen wie „Leib“ oder „Braut“ Christi vergleichbar ist (*Images of the Church in the New Testament* [Philadelphia: Westminster Press 1960], 66-104). Bei einem solchen Ansatz wird „Volk Gottes“ zu einer Konkurrenz zu anderen Zuschreibungen, und Warnungen vor einer Überbetonung mögen angebracht erscheinen (wie es in der Tat in Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind* [New York: Paulist Press, 1984], 60, 83 geschieht). Nils A. Dahl (*Das Volk Gottes: Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962]) ist ein Autor, der in der Praxis anerkennt, dass „Volk Gottes“ in der Bibel, wie „Amerika“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch, gewöhnlich ein denotativer Begriff ist, und dass es, wenn der biblische Ausdruck auf diese Weise verwendet wird, nicht mehr Sinn macht, gegen eine Überbeanspruchung zu wettern als in dem Fall, in dem „Amerika“ oder „Kirche“ im Diskurs referentiell verwendet wird.

die Eisegese. Möglichkeiten, die einst aufgrund theologisch voreingenommener Lesarten der Bedeutung der Schrift ausgeschlossen wurden, werden wieder zu Optionen. Wie wir bereits gesagt haben, liegt die Beweislast bei denjenigen, die meinen, dass das, was die Heilige Schrift meinte, jetzt nicht mehr zutrifft. Vielleicht ist es so, aber das muss bewiesen werden, und wenn Theologen versuchen, das zu beweisen, werden sie sich mit einer Denkweise über die Kirche auseinandersetzen müssen, die seit fast zweitausend Jahren unbekannt und unvorstellbar ist.

Sie fragen sich vielleicht sogar, ob das, was „Kirche“ einmal bedeutete, heute wieder bedeuten kann. In mancher Hinsicht ähnelt die gegenwärtige Situation mehr dem ersten Jahrhundert als den dazwischen liegenden Perioden. Das Christentum geht zu Ende und die Christen werden zur Diaspora. Die Feindschaft der Kirche zur Synagoge ist (hoffentlich endgültig) als der Schrecken entlarvt worden, der sie immer war. Der christliche Anspruch auf Erfüllung ist für eine große Zahl von Katholiken und Protestanten gleichermaßen unangenehm geworden. Einige der Gründe für die Entstellung der Geschichte verschwinden, und vielleicht ist ihre ursprüngliche Fassung wieder anwendbar.

Sicherlich gibt es Gründe dafür, sie anwenden zu wollen. Die empirischen Kirchen verlieren die Loyalität und Hingabe ihrer Mitglieder. Interessensspezifische Enklaven treten an die Stelle umfassender Gemeinschaften als Ort der letzten Reste gemeinschaftlicher Identität, die sich die isolierten Individuen unserer Gesellschaft bewahrt haben. Die Überzeugung, dass die Kirchen selbst in ihrer groben Konkretheit einen Platz in Gottes Plänen haben, ist geschwächt. All diese Überlegungen erfordern eine Rückbesinnung auf die Geschichte Israels als Schablone, nach der die Kirche ihre eigene Geschichte gestaltet. Sie muss sich selbst als Zeugin verstehen, die Gott unwiderruflich dazu auserwählt hat, seine Herrlichkeit sowohl in ihrer Treue als auch in ihrer Untreue, sowohl in Gottes Erbarmen als auch in Gottes Gericht zu bezeugen. Es muss anerkannt werden, dass seine Erwählung trotz Untreue die Quelle seiner Identität ist. Solche Überzeugungen haben die Juden zur großen Ausnahme von den soziologischen und historischen Verallgemeinerungen gemacht, die für andere Nationen gelten, und haben es ihnen ermöglicht, trotz ihrer Zerstreuung und ihrer geringen Zahl eine wichtige Kraft in der Geschichte zu sein (nicht zuletzt, daran sei erinnert, als sie sich vollständig in der Diaspora befanden). Die Geschichte zeigt, dass Israels Geschichte die einzigartige Fähigkeit besitzt, allem, was geschieht, eine gemeinschaftsrelevante Bedeutung zu verleihen: Sie hat, so könnte man sagen, eine unübertroffene Kraft, die Wechselfälle und Widersprüche der Geschichte erfolgreich zu kodieren. Das Christentum, so kann man argumentieren, muss dringend mehr Gebrauch von derselben Geschichte machen, wenn es vergleichbar hartnäckig und flexibel seine Identität als ein Volk bewahren will, das unwiderstehlich dazu berufen ist (und unausweichlich scheitert), durch selbstlosen Dienst an der ganzen Menschheit Zeugnis für den universalen und doch durch und durch besonderen Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu abzulegen.

Es muss jedoch hinzugefügt werden, dass es bisher nur wenige Anzeichen dafür gibt, dass dies der Fall ist. Auf der Rechten ist der apokalyptische Konservatismus auf dem Vormarsch, der aber trotz seiner oft glühenden Unterstützung für den israelischen Staat das Christentum nicht nur als Ersatz für das Judentum betrachtet, sondern die Kirche auch auf die Gesellschaft der zeitlich Versammelten beschränkt. Auf der politischen Linken eignen sich die Befreiungstheoretiker selektiv Episoden aus der Geschichte Israels an, insbesondere den Exodus, aber sie benutzen diese als legitimierende Präzedenzfälle für ihre eigenen Kampagnen, nicht als Gestalter einer umfassenden Gemeinschaft von Sündern und Heiligen, Unterdrückern und Unterdrückten, Tyrannen und Befreieren. Ganz allgemein ist das Christentum, trotz solch zweifelhafter Phänomene wie „Juden für Jesus“, in seinem Selbstverständnis größtenteils so heidnisch wie eh und je, und nur wenige Christen sind im Geringsten geneigt, sich auch nur im Entferntesten mit einer jüdischen Sekte oder Ehrenjuden zu vergleichen. Solange dies der Fall

ist, wird ein biblisch israelähnliches Verständnis der Kirche nicht verständlich, wirksam oder biblisch angemessen sein.

Freis metahistorische Kritik der Bibelkritik hilft dem Exegeten, die biblische Bedeutung der Kirche in der Geschichte Israels zu finden, wie sie von den frühen Christen angeeignet wurde. Diese Rückgewinnung dessen, was gemeint war, schafft die dauerhafte Möglichkeit einer ekklesiologischen Revolution, aber ob diese Möglichkeit genutzt wird, ist eine Frage, die den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde. In der Zwischenzeit, ob Frei es weiß oder nicht, und ob wir ihm danken oder nicht, ist sein Werk eine Herausforderung für alle, die sich damit beschäftigen, was christliche Gemeinschaft ist und sein sollte.