

Paulus lebendig – und Paulus literarisch

Der Epheserbrief in der Lektüre Luthers und Calvins aus der Perspektive historisch-kritischer Exegese*

Christine Gerber

Wenn die vor nicht langer Zeit in der Exegese lebhaft geführte Diskussion über alte und neue, angemessenere „Paulusperspektiven“¹ ein Ergebnis gezeitigt hat, auf das sich wohl die meisten Beteiligten einigen können, dann, dass es *den* Paulus nicht gibt. Die jeweilige Perspektive bestimmt die Wahrnehmung des Gegenstands so, dass dieser nie „objektiv“ gegeben ist. So veranschaulicht dieser Band, dass es *die* eine reformatorische Paulusauslegung nie gab. Und auch der „historisch-kritisch“ rekonstruierte „Paulus“ der Exegetinnen und Exegeten heute hat sehr unterschiedliche Gesichter. Dies gilt umso mehr, wenn man die unter dem Namen des Paulus überkommenen Briefe in ihrem je eigenen Duktus liest.

Sehr eigentümlich ist beispielsweise der Epheserbrief (Eph), der nach verbreteter Ansicht ein deuteropaulinischer Brief ist, der etwa drei Jahrzehnte nach dem Tod des Apostels entstand. In meiner Lektüre zeigt er sich als ein fiktiver Brief, der einen hermeneutischen Schlüssel liefert, um die authentischen Briefe des Paulus für eine veränderte Zeit zu erschließen. Er hebt die paulinische Theologie aus ihrer Situationsbezogenheit, dem Streit über die Bedeutung der Tora für die nichtjüdischen Völker, und ebnet so den Weg zur anthropologischen Rezeption der paulinischen Soteriologie und zur ekklesiologischen Vision einer orts- und traditionsübergreifenden Kirche. So gelesen tut bereits der Eph das, was in der Frühzeit der Debatten um die richtige Paulus-Perspektive der reformatorischen Paulusdeutung als „old perspective“ vorgeworfen wurde: Er abstrahiert von den Problemen, die sich für Paulus stellten, und rekonstruiert „Paulus“ für eine Zeit, in der die Zugehörigkeit der nichtjüdischen Völker

* Ich danke für die Anregungen der Tagung über Paulusauslegungen und Friederike Haller, May-Britt Melzer, Lea Zora Schmitt und Benedikt Skorzenski (Berlin) für Mithilfe in der Erstellung des Aufsatzes.

¹ Die „New Perspective on Paul“ ist inzwischen selbst so alt, dass es diverse Überblicke, Websites und Lexikonartikel gibt; hier möge ein Hinweis auf den forschungsgeschichtlich orientierten Überblick von Michael WOLTER, *Alte und neue Perspektiven auf Paulus*, in: Peter Müller (Hg.), *Paulus in der Schule. Grundlagen – Didaktik – Bausteine für den Unterricht*, Stuttgart 2012, 15–30 (29), reichen.

zum Leib Christi selbstverständlich ist und die Gesetzesthematik nicht mehr im Brennpunkt steht.

Zu dieser Deutung führte mich jahrelange Arbeit an einem Kommentar zum Eph als deuteropaulinischer Schrift.² Daher war meine Fragestellung für das in diesem Band dokumentierte Gespräch zwischen zeitgenössischer Paulus-Exegese und reformatorischer Paulusauslegung schnell gefunden: Wie verstehen Martin Luther und Johannes Calvin den Epheserbrief als eigene Schrift, also dort, wo sie nicht nur einzelne Verse als Stichwortgeber heranzogen? Wie deuten sie die Eigenheiten des Epheserbriefs im Vergleich mit den als authentisch geltenden Briefen?

Diese einfach klingende Frage hat allerdings eine hermeneutische Fußangel, denn sie setzt in doppeltem Sinne Vergleichbarkeit voraus: Sie unterstellt erstens, dass man den Eph und die authentischen Paulusbriefe vergleichen kann, und zweitens, dass die Auslegungen von Luther, Calvin und mir vergleichbar sind. Die Fragestellung suggeriert also die distinkte Gegebenheit, eine „Objektivität“ der Konzepte. Doch die „Epistelauslegung“ von Luther ist gar kein Kommentar, sondern eine Sammlung von Predigten für die eigene Gegenwart. Und beide, Luther wie Calvin, lesen den Eph als echten Brief des Paulus und damit als integren Teil seiner Theologie. Wie soll das mit meiner Interpretation vergleichbar sein?

Vergleiche werden nie allen gerecht, denn es gibt keinen neutralen Standpunkt, von dem aus man vergleichen könnte. „Vergleiche sind vom Teufel“, pflegte meine Großmutter zu sagen, die das als Mutter von zehn Kindern nur zu gut wusste. Doch Vergleiche sind nicht nur eine stete „Versuchung“, sondern auch hilfreich, da sie den Blick für das jeweils Besondere schärfen. So sollte, wo verglichen wird, sowohl der eigene Blickwinkel wie auch der Kontext der anderen immer mitreflektiert werden.

Dies eingedenk lege ich die folgende Studie wie eine „kollegiale Intervision“ an. Es geht nicht darum, eine „objektive“, richtige Paulusauslegung auszuhandeln. Ich möchte vielmehr meine Auslegung des Eph mit der von Luther und Calvin als „Kollegen“ in ein Gespräch bringen, so gut das 500 Jahre später geht: Ich schaue ihnen gewissermaßen bei ihrer Arbeit über die Schulter. Eine Intervision zielt auf das wechselseitige „Feedback“. Zwar kann ich meine Rückmeldung nicht mehr den längst verblichenen Kollegen, sondern nur den Lesern und Leserinnen dieses Aufsatzes mitteilen. Aber ich kann die gegenwärtige Auslegungsarbeit im Spiegel dessen, was ich beobachte, reflektieren.

² Der Kommentar in der Reihe Ökumenischer Taschenbuchkommentar (Gütersloher Verlag) wird hoffentlich 2024 abgeschlossen; für den Ansatz vgl. im Detail Christine GERBER, Paulus als Ökumeniker. Die Interpretation der paulinischen Theologie durch den Epheserbrief, in: Jens Schröter/Simon Buttica/Andreas Dettwiler (Hg.), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters* (BZNW 234), Berlin 2018, 317–354.

Ich beginne also mit einer Erläuterung meiner Perspektive des Eph und der Beobachtungen, die mich bei meiner „Intervision“ der Auslegung der „älteren Kollegen“ leiten: Es sind die m. E. augenfälligen Differenzen zwischen dem Eph und den Homologumena unter den Paulusbriefen (1). Die anschließende Charakterisierung der Epheserbriefinterpretation durch Calvin in seinem Kommentar (2) und durch Luther, vor allem in seinen Epistelpredigten (3), geht „synchron“ vor: Ich stelle die Frage, welche älteren Auslegungen und welche kirchlich aktuellen Kontroversen ihre Epheserbrieflektüre beeinflusst haben mögen, zurück.³ Für meine „kollegiale Intervision“ steht im Vordergrund, wie sich der Eph in ihrer Perspektive zeigt. Im Ergebnis (4) zeigt sich einerseits, bedingt durch Textgattung der Auslegung und historische Verortung des Briefes, die Vielfalt der Rezeptionsmöglichkeiten und andererseits, wie lohnend die Lektüre der reformatorischen Auslegungen für die modern-historisch-kritische Exegese des Epheserbriefs ist.

1. Der Ausgangspunkt: Der Eph als fiktiver Brief, der die Paulustheologie aus der situativen Veranlassung löst

Die These, dass der Eph ein Pseudepigraph ist, wird seit über 200 Jahren diskutiert, und sie wird hierzulande mittlerweile breit akzeptiert.⁴ Es gibt stilistische und sprachliche Divergenzen, die die Annahme der Unechtheit begründen.⁵

³ Eine Geschichte der Kommentierung des Eph, die natürlich mit Kommentaren bzw. Homilien aus der Väterzeit, namentlich von Origenes, Hieronymus und Johannes Chrysostomos (vgl. zu Origenes und Hieronymus: Ronald E. HEINE, *The commentaries of Origen and Jerome on St Paul's epistle to the Ephesians* [Oxford early Christian studies], Oxford 2002; sowie zu Hieronymus: PL 26, 467–590; und zu Chrysostomos: PG 62, 10–176) beginnen müsste, würde gewiss viele Traditionslinien einerseits, Gegenlektüren andererseits aufzeigen. Zu Kommentierungen des Eph aus der Reformationszeit (Bugenhagen, Bucer, Brenz, Bullinger) vgl. Gerald BRAY, *Reformation Commentary on Scripture*, Downers Grove 2011, liii–liv; seiner Darstellung nach ist der Kommentar von Calvin der erste mit Einfluss; er sei von den Folgenden oft nur noch nachgeschrieben worden (vgl. zu Calvins Quellen auch unter 2.).

⁴ Zur Einschätzung der Echtheit seit der Reformationszeit vgl. die Übersicht bei Harold W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002, 6–20; demzufolge wurde die Echtheit erstmals Ende des 18. Jh. (1792) von dem englischen kritischen Theologen Edward Evanson (1731–1805) grundsätzlich in Frage gestellt, dann von Ferdinand C. BAUR, *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristentums*, Stuttgart 1843, 417f., und Friedrich D.E. SCHLEIERMACHER, *Einleitung in das Neue Testament* (Schleiermachers sämtliche Werke 8,3), Berlin 1845, 165f. Erst seit 1870 wird die Echtheit vermehrt angezweifelt. Im 20. Jahrhundert wechselten einzelne Exegeten wie Heinrich Schlier und Andrew Lincoln über der Arbeit ihre Meinung. In den letzten Jahrzehnten wird die Echtheit vor allem in der englischsprachigen Auslegung verteidigt; vgl. exemplarisch HOEHNER, *Ephesians*, 6–61.

⁵ Stilistische Unterschiede hatte bereits Erasmus in seinen *Annotationes* von 1519 notiert, aber die Möglichkeit eines anderen Verfassers nur im Irrealis kolportiert: *Certe stilus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae*

Insbesondere die literarkritische Einschätzung, dass der Kolosserbrief (Kol) im Eph verarbeitet wurde, spricht für die Unechtheit zumindest des späteren Briefes.⁶ Es gibt aber auch inhaltliche Spannungen zu den sieben Homologumena.⁷ Ich nenne in gebotener Kürze fünf diesbezügliche Beobachtungen, die meine Intervention der älteren Kollegen als Leitfragen bestimmen.

(1) Die Rechtfertigung des Menschen *sola fide* scheint im Eph keine Rolle zu spielen: Das für die sog. Rechtfertigungslehre zentrale Wortfeld der „Gerechtigkeit Gottes“ fehlt im Eph; δικαιοσύνη wird nur ethisch verwendet.⁸ Nur einmal scheint in 2,8–10 die Rechtfertigungslehre aufzublitzen, wenn es heißt: „Durch Gnade seid ihr gerettet durch Glauben, und dies nicht aus euch: Gottes Geschenk ist es, nicht aufgrund von Werken, damit sich niemand rühme“ (2,8f.: Τῆ γὰρ χάριτι ἔστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθῃται). Auch hier wird der Satz aber im Kontext ethisch eingebettet, geht es doch um den Lebenswandel (2,1–3.10), und die Passage schließt: „Denn wir sind Gottes Geschöpf, erschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorher bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“ (2,10: αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν).

Überdies wirkt der Glaube in V.8 mit διὰ πίστεως nur formelhaft addiert. Daher warf etwa Ulrich Luz dem Eph vor, die Rechtfertigungsbotschaft des Paulus um ihre eigentliche, „kritische“ Pointe zu bringen.⁹ Denn auch die für

mentis hanc prorsus illi vindicarent (Erasmus von Rotterdam, *Annotationes in Epistulam Pauli ad Ephesios* [Erasmus Opera Omnia 6,9], Leiden 2009, 162). Der Eph weicht etwa mit seinen mäandernd langen „Satzungetümen“ (Michael THEOBALD, *Der Epheserbrief*, in: Martin Ebner/Stefan Schreiber [Hg.], *Einleitung in das Neue Testament* [KThSt 6], Stuttgart 32019, 411–429 [413]) und pleonastischen Genitivketten von den Homologumena ab und verwendet Begriffe anders. Untypisch ist auch die Adressierung: Der Eph richtet sich nicht an eine von Paulus gegründete bzw. von ihm zu besuchende Gemeinde – wie die allgemein als authentisch anerkannten Briefe –, sondern an nichtjüdische Menschen, von deren Glauben „Paulus“ nur gehört hat (1,15f.). – Vgl. zu den Argumenten im Detail Michael GESE, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (WUNT II 99), Tübingen 1997, 28–97; THEOBALD, *Epheserbrief*, 412–416.

⁶ Zur Diskussion und zu den Argumenten, die für die literarische Verarbeitung des Kol im Eph sprechen (statt etwa für eine Selbstzitation des Paulus) vgl. THEOBALD, *Epheserbrief* (s. Anm. 5), 414–417.

⁷ Weniger spannungsreich ist die Darstellung allerdings, wenn man den Kol für authentisch paulinisch hält, da dieser bereits mit der Haustafel und der Christus-Haupt-Metapher arbeitet.

⁸ So in Eph 4,24; 5,9; 6,14. Die sog. Rechtfertigungslehre, die aus heutiger Sicht zentral für die paulinische Theologie ist, spielt zumindest terminologisch in der Paulustradition kaum eine Rolle: Sie klingt auch in den anderen Antilegomena und der Apostelgeschichte begrifflich kaum an; vgl. den Durchgang durch mögliche Zeugnisse des Rechtfertigungskonzepts von Michael THEOBALD, *Der Kanon der Rechtfertigung* (Gal 2,16; Röm 3,28): *Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?*, in: Thomas Söding/Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der Gemeinsamen Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg u. a. 1999, 131–192.

⁹ Ulrich Luz, *Rechtfertigung bei den Paulusschülern*, in: Johannes Friedrich/Wolfgang

die Soteriologie des Paulus so prägende eschatologische Grundspannung des „schon und noch nicht“ scheint aufgehoben. Von der Rettung wird im Perfekt gesprochen (ἔστε σεσωσμένοι 2,5.8), und die Auferweckung scheint bereits Realität. Dies suggeriert Eph 2,5f.: „Uns, die wir tot waren in Übertretungen, hat Gott mit Christus lebendig gemacht ... und mit auferweckt und mit eingesetzt in den Überhimmeln“ (2,5f.: καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ ... καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Formulierungen wie diese brachten Andreas Lindemann zu seiner prägnanten These von der „Aufhebung der Zeit“: Der Eph habe die futurisch-eschatologische Erwartung zugunsten der Vorstellung der Heilsgegenwart in der Kirche suspendiert.¹⁰

(2) Die Ekklesiologie des Eph verschiebt den Fokus von der Ortsgemeinde auf die Universalkirche.¹¹ Das Bild von der Gemeinde als „Leib Christi“, das Paulus in 1 Kor 12,12–27 und Röm 12,4–8 verwendet, um die Zusammengehörigkeit der vielen verschiedenen Glieder zu einem Leib herauszustellen, wird in Eph 1,22f.; 5,23 durch Zuordnung zum „Haupt Christus“ verändert. Denn das Bild impliziert: Wie ein Haupt nicht mehrere Leiber hat, ist die ἐκκλησία als Leib Christi eine Einheit jenseits aller Ortsgemeinden.

Prägnant und wirkmächtig ist vor allem das Bild von der Kirche als Braut Christi, mit dem in der Eheparänese die Zugehörigkeit von Ehemann und Ehefrau verdeutlicht wird (5,22–33): „Ihr Männer, liebt eure Frauen, so wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und sich selbst hingegeben hat für sie, damit er sie heilige und reinige durch das Wasserbad im Wort, damit er selbst für sich die Gemeinde bereite als herrliche, die weder Flecken noch Runzeln oder dergleichen hat, sondern heilig und fehlerlos sei“ (5,25–27: Οἱ ἄνδρες, ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι, ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξὸν τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾗ ἁγία καὶ ἄμωμος). Hier findet sich eine weitere Besonderheit des Eph: Die soteriologische Deutung der Lebenshingabe Jesu wird auf die ἐκκλησία und nicht, wie sonst bei Paulus, auf die Einzelnen bezogen.¹²

Pöhlmann/Peter Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen 1976, 365–383 (374f.).

¹⁰ Vgl. Andreas LINDEMANN, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief (StNT 12), Gütersloh 1975; für eine Analyse der Aussagen als metaphorischer Zeitbeschreibung vgl. aber Sophie RANTZOW, Christus victor temporis. Zeitkonzeptionen im Epheserbrief (WMANT 123), Neukirchen-Vluyn 2008; zu 2,1–10 auch Christine GERBER, Leben allein aus Gnade. Eph 2.1–10 und die paulinische Rechtfertigungsbotschaft, NTS 57 (2011), 366–391.

¹¹ Vgl. zur Entwicklung der Ekklesiologie vom 1 Kor zum Eph Christine GERBER, Von der gottesdienstlichen Versammlung zur Vision einer allgemeinen Kirche. Ekklesiologische Diskurse in den paulinischen Schriften, in: Christof Landmesser/Enno E. Popkes (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation, Leipzig 2016, 59–88.

¹² Vgl. so noch Eph 5,2, wie in den Homologumena (Gal 2,20; 1 Kor 15,3 u. ö.).

Dies wurde als Weiterentwicklung gegenüber den Homologumena gedeutet – ob in katholischer Zustimmung oder evangelischer Kritik.¹³ Wie in einer „kopernikanischen Wende“ nehme der Eph „die Kirche zum Ausgangspunkt, um das Christusergebnis von ihr her zu interpretieren“. Nur als „Mitglieder“ der Kirche hätten die Glaubenden Anteil am Heil.¹⁴

(3) Die am patriarchalen Haushalt orientierte Ethik der Haustafel des Eph überschreibt in Aufnahme von Kol 3,18–4,1 die egalisierenden Tendenzen in den Homologumena, insbesondere im Widerspruch zu Gal 3,28. Ins Auge sticht vor allem, dass der Eph dem nach 1 Kor 7,7 f. 32–35 selbst erklärten Eheskeptiker Paulus in die Feder diktiert, dass die Ehe Abbild des Verhältnisses von Christus und Kirche sei.¹⁵

(4) Der Eph unterscheidet sich von den als echt anerkannten Paulusbriefen auch darin, dass er fast ohne jede Polemik, aber auch ohne Bezug zu einer konkreten Situation schreibt. Dazu passt, dass Paulus nach Insinuation von Eph 1,15 die Gemeinde in Ephesus gar nicht selbst gegründet hat, sondern nur vom Hörensagen kennt.¹⁶ Die als authentisch geltenden Briefe hingegen sind, abgesehen vom Römerbrief, mit dem sich Paulus in Rom vorstellen möchte, an Gemeinden gerichtet, die Paulus gegründet hat und die er deshalb weiterhin brieflich begleiten und bestimmen möchte.¹⁷

So liegt mitnichten auf der Hand, warum der Eph geschrieben wurde, weder für die fiktive Situation der Briefabfassung – Paulus schreibt aus dem Gefängnis – noch für die vermutete Entstehung etwa drei Jahrzehnte nach dem Tod des Paulus. Die Thesen über die Intention des Eph gehen daher auseinander.¹⁸ Umstritten ist etwa, ob der Schwerpunkt in der theologischen Entfaltung der ersten drei Kapitel (1,3–3,21) oder in der ausführlichen, differenzierten Paränese (4,1–6,9 mit 6,10–17 als peroratio) liegt.¹⁹

¹³ Vgl. Rudolf HOPPE, *Theo-logie und Ekklesio-logie im Epheserbrief*, MThZ 46,2 (1995), 231–245, zur Debatte über die Ekklesiologie des Eph, die insbesondere durch die ontologische Sicht Heinrich Schliers, dass die Kirche Christus präsent macht, ausgelöst wurde.

¹⁴ Vgl. Jürgen ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 231 f.

¹⁵ Das ist der deutlichste Widerspruch zu den Homologumena (vgl. THEOBALD, *Epheserbrief* [s. Anm. 5], 414).

¹⁶ Der Widerspruch zur Paulusvita nach 1 Kor 16,8–9 und Apg 19,1–20 kann erklären, warum die Ortsangabe ἐν Ἐφέσῳ in den ältesten Handschriften fehlt (vgl. so Andreas LINDEMANN, *Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes*, in: ders. [Hg.], *Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis*, Tübingen 1999, 211–227 [211–215]); vgl. aber unten Fußnote 23 zu harmonisierenden Erklärungen dieses Widerspruchs.

¹⁷ Vgl. genauer Christine GERBER, *Paulus und seine ‚Kinder‘. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe* (BZNW 136), Berlin 2005, 47–77 zur Pragmatik der authentischen Paulusbriefe.

¹⁸ Vgl. Gerhard SELLIN, *Adresse und Intention des Epheserbriefes*, in: Dieter Säger (Hg.), *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief* (FRLANT 229), Göttingen 2009, 164–179 (171–179).

¹⁹ Vgl. Rudolf HOPPE, *Ekklesiologie und Paränese im Epheserbrief* (Eph 4,17–5,20), in:

Aus meiner Sicht ergeben die Eigenheiten ein kohärentes Bild, wenn man den Eph nicht als echten Brief, sondern als fiktiven Paulusbrief liest, d. h. als ein für die intendierten Leserinnen und Leser durchschaubares Pseudograph: Er ergänzt die ehemals auf konkrete Situationen reagierenden Briefe um einen weiteren, um zu zeigen, dass und wie der jüdische Völkerapostel und seine Gemeindebriefe auch unter veränderten Gegebenheiten von Bedeutung bleiben. Die Theologie und Paränese des „Paulus“ gelten auch in Zeiten, in denen der Streit um die Beschneidungsfragen entschieden ist, in denen die Erwartung der Parusie Christi nicht drängend ist, es aber desto wichtiger ist, den christlichen Glauben im Alltag, auch im Umgang mit dem nichtchristlichen Umfeld, zu bewähren. Indem Eph 3,3 f. die Briefe als Texte der Lektüre empfiehlt, bahnt er auch den Weg zur Literarisierung des Paulus als Briefautors von allgemein-christlichem Interesse: „Paulus“ bleibt so tragendes Fundament der Kirche (2,20). Er tritt aber nicht in Konkurrenz zu anderen Aposteln und Propheten, wie es die korinthische Korrespondenz insinuiert (1 Kor 3,9–15; 2 Kor 10–13), sondern er ist in ökumenischer Verbundenheit derjenige, dem die Missionierung der nichtjüdischen Völker aufgetragen wurde (3,1–13; vgl. Gal 2,8; Röm 11,15).

(5) Der Profilierung des Paulus als Völkerapostel entspricht auch die Adressatenfiktion: Angeschrieben werden mit dem „Brief“ dezidiert ἔθνη, also nicht-jüdische Völker (2,11; 3,1). In der Paränese wird unterstellt, dass sie sich als frisch Bekehrte immer noch bewusst von ihrem einst gottlosen Leben abwenden müssen (4,17–24; vgl. 2,1–3; 2,11–13). Die moderne Formgeschichte erkennt hier die Gattung der „postkonversionalen Mahnrede“: Nach der Bekehrung wird eingeschärft, dass es der bewussten Distanzierung vom alten Lebenswandel bedarf, um so der neuen, christusgläubigen Identität Ausdruck zu verleihen.²⁰

Hingegen weckt die Haustafel 5,21–6,9 den Eindruck, dass sich der Brief an bereits christlich sozialisierte Häuser wendet. Und diese christliche Sozialisierung charakterisiert wohl, die Unechtheit des Briefes vorausgesetzt, die intendierten Leserinnen und Leser des fiktiven Briefes mindestens ebenso wie der vorgebliche Neophytenstatus. Der Auslegung stellt sich daher die Frage, warum die Schrift so dezidiert mit der Fiktion von frisch bekehrten Nichtjuden arbeitet: Wie oder inwiefern sollen sich Leserinnen und Leser, die bereits christlich sozialisiert sind, von den Aufforderungen, sich bewusst von ihrem früheren, vorchristlichen Leben abzuwenden, ermahnt und erbaut fühlen, zumal, da der Text hier mit Stereotypen arbeitet?²¹ Welche Bedeutung soll die fiktive Adressierung

Michael Wolter (Hg.), *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Der Brief an die Epheser (SMBen. BE 17)*, Rom 2005, 139–162 zur Diskussion.

²⁰ Vgl. zu dieser Gattungsdefinition Klaus BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 130–135.

²¹ Zur stereotypen Abwertung der „Heiden“ als „Anderen“ in der Tradition jüdischer antipaganer Polemik vgl. Christine GERBER, „Not like the Gentiles who do not know God“: The Function of Othering and Anti-Gentile Stereotypes of Sexual Wrongdoing in Early Jewish and Christian Texts, in: John M. G. Barclay/Kylie Crabbe (Hg.), *The Reception of Jewish*

an ein „Bekehrungschristentum“ in der Lektüre eines „Traditionschristentums“ entfalten?²² Auch diese Frage nehme ich mit in die „kollegiale Intervision“.

Nun lasen allerdings Luther und Calvin den Eph als echten Brief des Paulus, geschrieben am Ende seines Lebens als Gefangener in Rom, gerichtet an die Völkerchristen in Ephesus, eine Gemeinde, die er ehemals gegründet hatte.²³ Für beide bilden die dreizehn Briefe des Paulus eine kohärente Theologie. Es gibt für sie offenbar keinen Grund, eine Verschiebung von Themen zu vermuten – und deshalb lesen sie den Eph in einer ganz anderen Perspektive als ich.

Meine „Intervision“ führt also zu einer ersten an sich naheliegenden, aber in der Diskussion über „alte“ und „neue“ Paulus-Perspektiven zu wenig bedachten Erkenntnis: Entscheidend für die jeweilige Sicht von Paulus und seiner Theologie ist, was unter „Paulus“ verstanden wird. Die gegenwärtige, historisch-*kritische* Forschung fächert den „Paulus“ des NT dreifach auf: Da ist erstens der „historische Paulus“, also der Jude mit der wechselvollen Biographie. Zweitens steht „Paulus“ personifiziert für die authentischen Briefe, die differenziert und kontextuell auf die Prägung und Situation der jeweils angeschriebenen Gemeinden reagieren. Und drittens gibt es die späteren Briefe unter seinem Namen, die eine je unterschiedliche Agenda verfolgen, so dass sich die Frage stellt, wie sie jeweils „Paulus“ interpretieren. Da die reformatorische Sicht auf Paulus diese Differenzen gar nicht einzieht, stellt sich ihr „Paulus“ anders dar.²⁴ So ist ein Vergleich dieser beiden Perspektiven zwar interessant, aber, wenn nicht „vom Teufel“, so doch zumindest so schief wie der sprichwörtliche von Äpfeln und Birnen.

Wenn also die Differenzen, die die zeitgenössische Exegese zwischen dem Eph und dem „echten“ Paulus ausmacht, für die reformatorische Interpretation des Eph nicht bestehen, ist dennoch von Interesse, wie sie die angesprochenen Aspekte interpretiert: Soteriologie, Ekklesiologie, Ständeethik, Intention des Briefes. Ich beginne – gegen die Chronologie – mit dem in der Reformationszeit

Tradition in the Social Imagination of the Early Christians (The reception of Jesus in the first three centuries 8), London/New York 2021, 63–86. Den gewissermaßen authentischen „Sitz im Leben“ dieser Mahnrede kann man in 1 Thess 4,1–8 noch erkennen.

²² Das wird in der Auslegung oft nicht bedacht; vgl. Michael WOLTER, Die Entwicklung des paulinischen Christentums von einer Bekehrungsreligion zu einer Traditionsreligion, *Early Christianity* 1 (2010), 15–40 (31–37): Der Eph schreibe die paulinische Theologie einer Bekehrungsreligion, namentlich die Rechtfertigungslehre, für ein Traditionschristentum fort.

²³ Dass 1,15; 3,2 insinuiert, dass Paulus die Adressierten nur vom Hörensagen kennt, wird von Luther und Calvin nicht in Betracht gezogen; Calvin vermutet vielmehr zu 3,2, dass Paulus beim ersten Aufenthalt von seiner Biographie noch geschwiegen hatte (COR II.16, 201 [COR bezieht sich hier und auch im Folgenden auf die Calvin-Gesamtausgabe]).

²⁴ Vgl. etwa James D. G. DUNN, *The New Perspective. Whence, What and Whither?*, in: ders., *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 1–88 (51–54), der rückblickend schreibt, dass die spätere Paulustradition zu wenig berücksichtigt sei, und Eph 2,8–10.11–13 als Zeichen für eine Rezeption des Paulus interpretiert: Der Ausschluss menschlicher Leistung für die Rechtfertigung einerseits, die Rolle des Glaubens statt der Beschneidung für die Hinzukommenden andererseits würden als distinkte Themen erkennbar (DUNN, *New Perspective Whence*, 53).

sehr einflussreichen Epheserbrief-Kommentar Johannes Calvins, weil er die historischen Zusammenhänge des Briefes thematisiert.

2. Calvins Kommentar zum Eph

Johannes Calvin hat bekanntlich seine Kommentierungsarbeit mit dem Röm begonnen und dann, in der Reihenfolge des Kanon, die weiteren Paulusbriefe ausgelegt.²⁵ Den Kommentar zum Eph hat er erstmals 1548 in einem Band mit der Auslegung von Gal, Phil und Kol publiziert, und die vier Briefe hat Calvin wohl auch in einem Durchgang kommentiert.²⁶

Der studierte Jurist interpretiert den Brief am Wortlaut orientiert,²⁷ seinem Ideal entsprechend am Text entlang und möglichst knapp;²⁸ ältere Übersetzungen

²⁵ Zur exegetischen Arbeit Calvins vgl. insg. Raymond A. BLACKETER, *Kommentare und Vorreden*, in: Herman J. Selderhuis (Hg.), *Calvin Handbuch*, Tübingen 2008, 179–190; R. Ward HOLDER, *John Calvin and the Grounding of Interpretation. Calvin's First Commentaries (SHCT 127)*, Leiden 2006; detailliert zu den biographischen Umständen der Entstehung der Kommentare, allen voran des Römerbriefkommentars, der 1539 fertig war, und zu den weiteren Epistelkommentaren, ihrer Drucklegung und Rezeption Thomas H. L. PARKER, *Calvin's New Testament Commentaries*, Louisville ²1993, 6–35; zu Grundlinien der Pauluskomentierung und ihrer Relevanz für die Theologie Calvins vgl. R. Ward HOLDER, *Calvin as Commentator on the Pauline Epistles*, in: Donald K. McKim (Hg.), *Calvin and the Bible*, Cambridge 2006, 224–256; Barbara PITKIN, *Calvin's Reception of Paul*, in: R. Ward Holder (Hg.), *A Companion to Paul in the Reformation (Brill's Companions to the Christian Tradition 15)*, Leiden 2009, 267–296.

²⁶ PARKER, *Commentaries* (s. Anm. 25), 7–31; Helmut FELD, *Einleitung*, in: COR II.16, IX f.; HOLDER, *Commentator* (s. Anm. 25), 227–232. Die in mehreren Bänden sukzessive publizierten Paulusbriefkommentare (einschließlich Hebr) wurden 1551 gesammelt und revidiert mit einem Vorwort von Th. von Beza nochmals bei Gerard in Genf ediert (vgl. PARKER, *Commentaries* [s. Anm. 25], 25 f.; zum Umfang der Revision vgl. ders., *Commentaries* [s. Anm. 25], 36–58 am Beispiel der Revisionen der Kommentare zum Römer- und Hebräerbrief). Die hier herangezogene Ausgabe des Epheserkommentars von Helmut Feld, COR II.16, fußt auf der letzten noch von Calvin bearbeiteten Edition von 1556. Die Veränderungen gegenüber den früheren Auflagen sind ausweislich des Apparats gering, in der Regel handelt es sich um erläuternde Ergänzungen.

²⁷ Das zeigt sich etwa an seiner Übersetzungspraxis für die Kommentare. Er prüft die Übersetzungen von Vulgata und Erasmus am griechischen Original; auch die philologischen Adnotationen von Erasmus und Budaeus sind offenbar berücksichtigt; vgl. dazu PARKER, *Commentaries* (s. Anm. 25), 158–191. – Zum möglichen Einfluss der humanistischen Jurisprudenz Frankreichs auf Calvins Reformation und Bibelauslegung vgl. Christoph STROHM, *Juristische Schulung und Bibelauslegung bei reformierten Theologen des 16. Jahrhunderts*, in: Christine Christ-von Wedel/Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit (Historia Hermeneutica. Series Studia 14)*, Berlin/Boston 2017, 333–356.

²⁸ Vgl. zu Calvins Methodik der Kommentierung, PARKER, *Commentaries* (s. Anm. 25), 85–93.191–205; HOLDER, *Calvin* (s. Anm. 25), 87–138; FELD, *Einleitung* (s. Anm. 26), XXXI–XXXII; vgl. BLACKETER, *Kommentare* (s. Anm. 25), 182–184. Die kursorische Auslegung und das Ideal der *perspicua brevitatis*, Kürze und damit Zugänglichkeit, sowie die Orientierung an der *mens scriptoris* – heute würde man wohl sagen: der Autorenintention – hat Calvin in der Kommentierung des Römerbriefs, in Auseinandersetzung mit den reformatorischen Vorgän-

gen, philologische Erläuterungen und Kommentare hat er offensichtlich konsultiert, aber dies selten namentlich sichtbar gemacht.²⁹ In Diskussion mit anderen Übersetzungen und Deutungen führt er, gewissermaßen moderner Semantik vorgreifend, den Aussagekontext als ausschlaggebend an.³⁰ Auch zeigt er viel Sinn für die bildliche Sprache als solche. Das scheint mir im Vergleich zu Kommentaren unserer Tage vorbildlich, kreisen diese doch oft um Probleme, die sich die Exegese erst, auf Begriffe fixiert, selbst gestellt hat.³¹ Wie eine heilsame Maxime der Hermeneutik klingt dagegen Calvins Auslegung von Eph 3,18.³² Dort hält „Paulus“ Fürbitte, damit „ihr imstande seid, mit allen Heiligen völlig zu erfassen, was die Breite und Länge und Höhe und Tiefe ist“ (ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τὶ τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος). Während die Auslegung bis in die Gegenwart über die Bedeutung der sogar vier Dimensionen und kosmischen Ausmaße aufgeregt diskutiert und spekuliert,³³ kommentiert Calvin nüchtern:

gern und in Absetzung von der Orientierung an theologischen Loci und entsprechenden thematischen Exkursen, entwickelt. Auch seine frühe Kommentierung von Senecas *De clementia* hat auf Stil und Praxis eingewirkt (so PARKER, Commentaries [s. Anm. 25], 85 f.). Vgl. weiter HOLDER, Calvin (s. Anm. 25), 29–86 differenziert zu den hermeneutischen Prinzipien, etwa der Akkommodation Gottes, der Einheit der Testamente, der Orientierung an der *mens scriptoris* und der Kritik an allegorischen oder spekulativen Auslegungen; zusammenfassend Christoph STROHM, *Johannes Calvin*. Institutio Christianae Religionis, Buch I, Kap. 6–9, in: Oda Wischmeyer u. a. (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*, Berlin/Boston 2016, 363–370.

²⁹ Vgl. differenziert FELD, Einleitung (s. Anm. 26), XXI–XXVI zu den bei der Kommentierung der vier Paulusbriefe wohl verwendeten Primärquellen (die NT-Ausgaben von Erasmus und Stephanus), den herangezogenen Hilfsmitteln sowie „Sekundärliteratur“. Das sind für Eph vor allem Johannes Chrysostomos, Ambrosiaster, Erasmus' *Annotationes* und unter den Zeitgenossen der Kommentar Bullingers (Belege dafür in den Anmerkungen innerhalb der Edition). Nach PARKER, Commentaries (s. Anm. 25), 199–205 hat Calvin sich aber in seiner Deutung nicht von ihm vorliegenden Interpretationen einschränken lassen. Dass er andere Auslegungen oft nur anonym anführt, statt offen zu sagen, welchen Autoritäten er folgt bzw. widerspricht, habe auch taktische Gründe. Dies gilt nach FELD, Einleitung (s. Anm. 26), XXIV besonders für Bullinger: „Calvin wollte wohl Bullinger, dessen Interpretation er in den meisten Fällen ablehnt, persönlich nicht verletzen“.

³⁰ Vgl. PARKER, Commentaries (s. Anm. 25), 194: „For help in philology Calvin will go to Budé chiefly, to Erasmus and Bucer certainly, perhaps also to Melancthon. In the end, however, the context is the final court to appeal“; vgl. HOLDER, Calvin (s. Anm. 25), 98–108 zu den verschiedenen Ebenen, in denen Calvin den Kontext für die Auslegung priorisiert (etwa Argumentation, Autor und seine Situation).

³¹ Das zeigt sich etwa im Vergleich mit Auslegungen aus dem 20. Jh., die mit der Annahme einer gnostischen Beeinflussung des Eph arbeiten und z. B. unter αἰών 2,2,7 eine Gottheit verstehen (vgl. RANTZOW, Christus [s. Anm. 10], 106–141 für diese Diskussion und die Widerlegung dieser These), während Calvin das Wort in seiner Kommentierung der Sätze einfach als Zeit-Begriff versteht.

³² Vgl. HOLDER, Calvin (s. Anm. 25), 247–251 für die hier implizierte Kritik Calvins an älteren Auslegungen, namentlich Augustin, und die Präferenz des *sensus germanus*, der „natürlichen“ Bedeutung.

³³ Vgl. Gerhard SELLIN, *Der Brief an die Epheser* (KEK 8), Göttingen 2008, 284–289 zur jüngeren Forschungsdiskussion.

[Paulus] entlehnt seine gleichnisartige Redeweise von den Mathematikern, um mit den Teilen das Ganze zu bezeichnen. Da bekanntlich das die gemeinsame Krankheit fast aller Menschen ist, sich von einer brennenden Wissbegierde für unnütze Dinge leiten zu lassen, ist die Erinnerung sehr nützlich, was uns zu wissen frommt (*quoniam hic omnium fere communis est morbus, rerum inutilium studio ardere. Utilis valde est ista admonitio*) und von welchem Gegenstand der Herr will, dass wir ihn von oben und von unten, zur Rechten und zur Linken, von vorn und von hinten betrachten.³⁴

Der Eph ist in Calvins Theologie – wenig überraschend – insbesondere ein Zeugnis der Lehre, dass Gott die Menschen zum Glauben und damit zum Heil vorherbestimmt hat; die Entfaltung seiner Prädestinationslehre in Inst. III führt als Schriftbeleg vor allen anderen Eph 1,3 f. an.³⁵ Umso interessanter ist für meine kollegiale Intervision, wie er in seinem Kommentar den Kontext des Briefes rekonstruiert. Denn auch wenn Calvin die Bedeutung der Aussagen für die eigene Gegenwart herausstellt, nicht zuletzt durch ein „nostrifizierendes“ Wir, wird er seinem Anspruch, den Literalsinn auszulegen, in einzelnen syntaktischen³⁶ und historischen Erklärungen gerecht:³⁷ Er erklärt gerade durch eine historische Situierung des Eph (2.1) gleichermaßen die Pragmatik der Erwählungs- und Rechtfertigungsaussagen wie auch der Paränese (2.2).

Dass Calvin und die anderen Reformatoren aus dem Eph auch Argumente für die zeitgenössische Diskussion über die Verfasstheit der Kirche ziehen, sei nur an wenigen Beispielen vorab verdeutlicht: Die Metapher von Christus als „Haupt“ der Kirche ist zunächst ein willkommener Beleg, um dem Anspruch des Papstes, „Haupt“ der Kirche zu sein, zu widersprechen.³⁸ Die Kirche ist durch die Pre-

³⁴ Vgl. COR II.16, 216 ad 3,18. Die deutschen Übersetzungen folgen (mit orthographischen Angleichungen), wenn nicht anders angegeben, der Übersetzung von Otto WEBER, Johannes Calvin. Auslegung der Heiligen Schrift: Die kleinen paulinischen Briefe (Neue Reihe 17), Neukirchen-Vluyn 1963, 163.

³⁵ Inst. III,22,1–3, vor allem 22,3. Für die Lehre von der doppelten Prädestination wird dann allerdings Röm 9–11 signifikant; vgl. Inst. III,22,4–6; 23,4–6.11.

³⁶ Vgl. exemplarisch COR II.16, 159 z. B. zur Frage, ob ἐν ἀγάπῃ resp. *per charitatem* in 1,4 zur Erwählungsaussage 1,5 oder zum Vorausgehenden zu ziehen sei; COR II.16, 182 zu 2,5 als möglicher Interpolation.

³⁷ So nimmt Calvin in seiner Erläuterung des Zitats von Ps 67 LXX in Eph 4,8 Stellung zum Streit um den richtigen Bezug des Zitats auch gegenüber jüdischen Auslegungen: Tatsächlich spreche die „Auffahrt“ im Psalmvers von Gott, aber die christologische Interpretation durch Paulus sei sachgerecht, denn David habe die Herrlichkeit Gottes *in perpetuo Ecclesiae statu* erkannt (COR II.16, 223 f., Zitat 224). Zu 6,5 bemerkt er, gewissermaßen „sozialgeschichtlich“, dass Paulus von gekauften Sklaven (*servi*) rede, nicht von Lohndienern (*famuli*), wie man sie zu seiner Zeit kenne. Die innere Haltung des Gehorsams unterscheide nach Paulus die christlichen Sklaven von den nichtchristlichen. Die Mahnung ließe sich aber auch *ad famulos ad ancillas nostri temporis* beziehen: *Deo enim semper curae est oeconomia, cuius est author* (COR II.16, 278).

³⁸ So Calvin, COR II.16, 175 zu Eph 1,22; vgl. Luther, Vom Papsttum in Rom, WA 6, 298 f., mit Bezug auf Eph 4,15 f.; auch AS IV zitiert Eph 1,22 f.; 4,15 f.; 5,24 gegen den Papst als Haupt der Kirche (BSLK 427).

digst des Wortes regiert.³⁹ Und schließlich spielt die Aufzählung der sieben „Eiser“ in Eph 4,4–6, einer singulären Aussage ohne Parallele im NT, eine zentrale Rolle in der Ausformulierung der Ekklesiologie durch Melanchthon für die Confessio Augustana (vgl. CA 7).⁴⁰

2.1 Der Eph in historischer Lektüre: Gegen Beschneidungsforderungen

Schon in der instruktiven Vorrede, dem „argumentum“, unseren „Einleitungsfragen“ entsprechend, macht Calvin klar, dass er den Eph in derselben Konfliktlage interpretiert, die aus dem Galaterbrief ersichtlich ist:⁴¹ Paulus mahne die „Heiden“ in Ephesus, dass sie sich ihrer Erwählung gewiss sein können. Denn das können sie den Anwandlungen von „Lügenaposteln“, die ihnen weismachen wollen, dass ihnen ohne die Beschneidung etwas abgeht, entgegensetzen.

Es ist nämlich wahrscheinlich, dass Paulus gefürchtet hat, falsche Apostel (*pseudoapostoli*) könnten ihren Glauben stören unter dem Vorwand, sie seien nur halb unterrichtet worden. Die Epheser waren nämlich Heiden gewesen und hatten den unvermischten christlichen Glauben angenommen; nichts hatten sie von äußeren Religionsgebräuchen, nicht von der Beschneidung gehört. (*Fuerant enim Gentiles et purum Christianismum amplexi nihil de caeremoniis, nihil de circumcisione audierant*). Allein diejenigen, die den Christen das Gesetz aufdrängen wollten, vollführten alle ein Geschrei, unheilig seien die, welche Gott nicht durch das Mittel der Beschneidung geweiht worden seien.⁴²

Im Eph selbst ist allerdings keine Rede von *pseudoapostoli* resp. *ψευδαπόστολοι*⁴³ oder von Beschneidungsforderungen anderer Missionare.⁴⁴ Die Schrift selbst

³⁹ Vgl. COR II.16, 228–231 ad 4,11: Aus der Liste von Ämtern (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer) wird erschlossen, dass die Kirche durch die *praedicatio verbi* regiert wird (vgl. a. a. O., 228) und gerade nicht durch eine Oberherrschaft wie die des Papstes (vgl. ΠΙΤΚΙΝ, Reception [s. Anm. 25], 282–290 zu möglichen Einflüssen der Paulusauslegung auf die institutionelle Kirchenreform in Genf).

⁴⁰ Vgl. BSLK 61; vgl. Volker STOLLE, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABIG 10), Leipzig 2002, 392–394. Dass damit Riten und Institutionen für zweitrangig gegenüber der Kirche als in Gottes Einheit gegründetem Leib Christi erklärt werden, ist m. E. auf der Linie der Pragmatik des Eph (vgl. GERBER, Ökumeniker [s. Anm. 2]), auch wenn, wie Stolle ebd. zurecht bemerkt, die Rezeption im Blick auf Israel und etwa den Sakramentsbegriff anachronistisch ist.

⁴¹ Zum Bild des Paulus, das Calvin aus Gal 2 gewinnt – einerseits historisch orientiert, andererseits durchlässig für die theologischen Streitfragen seiner Gegenwart –, vgl. ΠΙΤΚΙΝ, Reception (s. Anm. 25), 274–282.

⁴² Argumentum, COR II.16, 152; dt. 102.

⁴³ Von „Pseudo-Aposteln“ (*ψευδαπόστολοι*) spricht nur 2 Kor 11,13. Calvin denkt es vermutlich mit den „Pseudo-Geschwistern“ (*ψευδάδελφοί*) aus Gal 2,4 (und 2 Kor 11,26) zusammen. Von Pseudoaposteln spricht Calvin auch in COR II.16, 156 ad Eph 1,3; 162 ad 1,8 (Paulus beanspruche Weisheit und Klugheit gegen die Attraktivität der Falschapel); vgl. COR II.16, 201 ad 3,3 (Paulus verteidige sich mit dem Anspruch der Offenbarung gegen Pseudopropheten).

⁴⁴ Nur in 2,11 wird die körperliche Beschneidung erwähnt. Calvin entwickelt dazu eine differenzierte Auslegung: Die Beschneidung sei ehemals ein positives äußeres Zeichen gewesen, das den Heiden gefehlt habe. Dass die Beschneidung als „mit der Hand gemacht“ be-

lässt über einen akuten Anlass zur Abfassung oder innerchristliche Konflikte gar nichts erkennen,⁴⁵ weshalb ihre Intention, wie erwähnt, notorisch umstritten ist.⁴⁶

Calvins Interpretation verdankt sich offenbar dem Galaterbrief, den er direkt vorher kommentiert hatte. Er versteht den Eph als Reaktion auf Kritik am Evangelium des Paulus, dass Heiden und Juden gleichgestellt seien. Die Selbstpräsentation in 3,1–13, in der „Paulus“ erklärt, dass ihm dieser vorzeiten festgelegte Ratschluss offenbart worden sei, zeige, dass der Konflikt erst nach dem Aufenthalt in Ephesus eingetreten sei.⁴⁷ Obwohl diese These Calvins am Text nicht zu belegen ist, ist sie doch angesichts der Kritik der New Perspective gegenüber alten Auslegungen bemerkenswert. Denn Calvin konstruiert „seinen Paulus“ hier nicht als Antipoden zu einem werkgerechten Judentum.⁴⁸ Ich belege diesen Eindruck an drei Aspekten: Im Blick auf das Gesetz, das Paulusbild und das Bild des Judentums.

(1) Calvin rekonstruiert den Konflikt nicht als Streit um das ganze Gesetz und als Kritik an „Werkgerechtigkeit“. Das wird deutlich an seiner Auslegung von 2,15f., der einzigen Aussage des Eph, in der das Stichwort νόμος fällt. Dort heißt es von Christus: „Er hat das Gesetz der Gebote in Satzungen beseitigt (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας), um die zwei durch Stiftung des Friedens in sich selbst zu einem neuen Menschen zu schaffen und die beiden in einem Leib mit Gott zu versöhnen durch das Kreuz, durch das er die Feindschaft getötet hat“ (2,15f.).

Calvin versteht die Aussage nicht als grundlegende Ablehnung des Gesetzes, sondern als Aufhebung der Ritualgesetze; das ähnelt (wohl nicht zufällig) der Erklärung von J. Dunn, dem „Archegeten“ der „New Perspective“, dass der Ausdruck ἔργα νόμου in Gal 2,16 spezifisch die Gesetze bezeichne, die die jüdische Identität markieren, also „boundary marker“⁴⁹. Calvin schreibt:

geschrieben werde, sei zwar abwertend. Dies sei aber aus dem Rückblick formuliert, um deutlich zu machen, dass es jetzt nur noch um die Beschneidung Christi gehe (so mit Kol 2,11; vgl. Calvin, COR II.16, 188f. ad 2,11).

⁴⁵ Nur in 4,14 findet sich ein Hinweis auf verwirrende Lehren, anders als der „Paulus“ des Kolosserbriefes, der in 2,8–23 ausführlich gegen eine „Philosophie“ polemisiert.

⁴⁶ Bezeichnend ist, dass Eberhard FAUST, *Pax Christi et pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Freiburg/Göttingen 1993, gerade die zu Calvins konträre These entwickelt, dass der Eph die nichtjüdischen Adressaten vor Hochmut gegenüber den Juden warne: Der Eph wolle einer in Kleinasien greifbaren antijüdischen Stimmung nach dem Sieg Roms über Judäa und Jerusalem (70 n.Chr.) entgegenwirken.

⁴⁷ Vgl. die Kommentierung von Eph 3,1–3 in COR II.16, 201f.: Calvin erwägt, dass ein früherer Brief verloren gegangen ist. Das sei aber nicht so schlimm, denn Gottes Vorsehung habe auch dafür gesorgt, dass die wichtigsten Schriften erhalten geblieben seien.

⁴⁸ Das gilt, obwohl Calvin in seinem ersten Kommentar, der Auslegung des Römerbriefs, die Rechtfertigung aus Glauben als Zentrum der paulinischen Theologie identifiziert (s. Einleitung der Auslegung in den Römerbrief OE 13.4 = COR II.13, 8).

⁴⁹ Vgl. den initialen Aufsatz James D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul*, BJRL 65

Was [Paulus] nach der Art eines Gleichnisses (*metaphorice*) mit dem Worte „Zaun“ hatte zu merken geben wollen, das drückt er jetzt deutlicher aus, indem er sagt, aufgehoben seien durch Christus die heiligen Handlungen, in denen ein Bekenntnis des Unterschieds lag (*abolitas per Christum caeremonias fuisse dicens, in quibus erat discriminis professio*). Denn was waren die Beschneidung, die Opfer, die Waschungen, die Enthaltungen von bestimmten Speisen anderes als Zeichen der Heiligung, welche die Juden daran erinnern sollten, dass ihre Stellung von derjenigen der übrigen Völker verschieden sei (*sanctificationis symbola, quae Iudaeos admonerent, sortem suam a reliquis esse diversam*), wie jetzt das weiße und das rote Kreuz die Franzosen von den Burgundern trennt. ...

Denn der Apostel pflegt in der Art, wie er sich hier äußert, über das Zeremonialgesetz (*de lege caeremoniali*) zu reden, in welchem der Herr nicht nur eine einfache Lebensregel vorschrieb, sondern auch die Juden an mannigfaltige Satzungen fesselte (*in qua Dominus non modo simplicem vivendi regulam praescribebat, sed alligabat etiam Iudaeos variis decretis*).

Daraus darf man schließen, dass Paulus hier nur vom Zeremonialgesetz spricht (*non nisi de lege caeremoniali hic tractare*); denn das Sittengesetz (*lex moralis*) ist keine Zwischenwand, die uns von den Juden trennen würde, da es eine Lehre umfasst, die uns sowohl als den Juden gemeinsam ist (*quum doctrinam comprehendat non minus nobis quam Iudaeis communem*).⁵⁰

Calvin betont also, dass „wir“ mit jüdischen Menschen das Moralgesetz teilen, und bezieht das offenbar auch auf die Juden seiner Gegenwart. Diese Relativierung der Reichweite der Aussage 2,15, Christus habe das Gesetz der Gebote in Satzungen beseitigt, ist m. E. plausibel, denn der Eph zitiert später den Dekalog (6,1 f.) und kritisiert im Kontext nur die trennende Funktion des Gesetzes.

(2) Calvin hat die jüdische Herkunft des Paulus durchaus vor Augen. Auch wenn er (wie der Eph⁵¹) den christlichen Paulus nicht als „Juden“ bezeichnet,⁵² unterscheidet er deutlich zwischen Paulus einerseits, den „Ephesern“ als ehema-

(1983), 95–122, wiederabgedruckt in: ders., *The New Perspective on Paul. Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005, 89–110. Die Nähe mag „genetische“ Ursachen haben, wie Dunn selbst mit Blick auf seine reformierte Prägung und namentlich den Einfluss Calvins nahelegt; vgl. ders., *New Perspective Whence* (s. Anm. 24), 17–22. Vgl. auch Friedrich W. Horn, *Die Darstellung und Begründung der Ethik des Apostels Paulus in der new perspective*, in: Friedrich W. Horn/Ruben Zimmermann (Hg.), *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik/Contexts and Norms of New Testament Ethics*. Band I (WUNT 238), Tübingen 2009, 213–231 (215–218), zu den konfessionellen Prägungen der Initiatoren der Debatte, Krister Stendahl, Ed Parish Sanders, James D. G. Dunn und Tom Wright. – Allerdings bezieht Calvin den Ausdruck „Werke des Gesetzes“ in Röm 3,20 aufgrund des Kontextes auf das Gesetz als ganzes (vgl. COR II.13, 66 ad Röm 3,20; s. Anthony LANE, Calvin, in: Stephen Westerholm [Hg.], *The Blackwell companion to Paul* [Blackwell Companions to Religion], Malden/Oxford/Chichester 2014, 391–405 [401]).

⁵⁰ COR II.16, 192 f.; dt. 134.

⁵¹ Dies fällt insbesondere in 2,11–18 auf, wo der fiktive Verfasser „Paulus“ zwischen „euch als Fernen“ und den Gott „Nahen“ unterscheidet, ohne sich durch ein „wir“ mit diesen Nahen zu identifizieren. Vgl. anders Gal 1,14; 2,15 und 2 Kor 11,22; Phil 3,3–5.

⁵² Paulus’ „bleibende“ jüdische Identität wird heute zu Recht betont, vgl. exemplarisch Jörg FREY, *Das Judentum des Paulus*, in: Oda Wischmeyer (Hg.), *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, Tübingen 2012, 25–65: „Paulus war Jude, zeit seines Lebens, auch als Apostel Jesu Christi. Nichts erlaubt die Annahme, dass er irgendwann seine durch Geburt begründe-

ligen Heiden andererseits und konzediert, dass die jüdischen Menschen einen anderen Zugang zum Evangelium haben. Calvin berücksichtigt dabei die gelegentlich auftretende Unterscheidung von Aussagen in der 1. Pers. Pl. und der 2. Pers. Pl. im Eph. In der gegenwärtigen Auslegung ist umstritten, ob der Eph mit den Wechseln der Personen einen Unterschied zwischen „ihr Heidenchristen“ und „wir Judenchristen“ markiert oder nur rhetorisch variiert.⁵³ Für Calvin hat der Wechsel Relevanz, da er der jüdischen Herkunft des Paulus eingedenk ist. So schreibt er etwa zum Wechsel zwischen „wir“ und „ihr“ in 1,11–14 in Bezug auf V.11 (ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν):

Jetzt beginnt Paulus mit einer Aufteilung. Bis dahin hat er von allen Erwählten im Allgemeinen gesprochen; jetzt spricht er von sich und den Juden oder, wenn man lieber will, von allen denen, die gleichsam die Erstlinge des Christusglaubens sind, nachher wendet er sich den Ephesern zu (*nunc de se et Iudaeis loquitur, vel si mavis, de omnibus qui erant veluti Christianismi primitiae: deinde ad Ephesios descendit*).⁵⁴

In 1,13f. wechselt Paulus wiederum in die 1. Pers. Pl., um die Gemeinsamkeit des Glaubens zu unterstreichen:

Hier gesellt Paulus sich und den übrigen, die gleichsam Erstlinge waren, die Epheser als Mitgenossen zu. Denn er sagt von ihnen, sie hätten in ähnlicher Weise auf Christus gehofft. Danach trachtet er: zu zeigen, dass beide Gruppe den gleichen Glauben haben. (*Huc autem spectat, ut ostendat eandem esse utrisque fidem*).⁵⁵

Was Paulus mit dieser Differenzierung beabsichtigt, erläutert Calvin in Bezug auf 2,1–3. Auch dort wechselt der Text die Personen, von der 2. Pers. Pl. („Auch euch, die ihr tot wart in Sünden und Übertretungen“ 2,1⁵⁶) zur 1. Pers. Pl. („auch wir alle“ 2,3). Calvin erläutert:

Um nicht den Eindruck zu erwecken, er halte den Ephesern in kränkender Weise vor, wie geartet sie gewesen sein, oder er verwerfe die Heiden mit dem Hochmut eines Juden (*aut Iudaico supercilio gentes deicere*), gesellt Paulus auch sich und seinesgleichen jenen bei (*se quoque et sui similes illis aggregat*). Und das sagt er nicht in Heuchelei, sondern in einem aufrichtigen Bekenntnis gibt er Gott die Ehre.⁵⁷

te Zugehörigkeit zum erwählten Gottesvolk „Israel“ ... infrage gestellt hätte“ (25, im Original mit Hervorhebung).

⁵³ Vgl. zur Diskussion über einen Referenzwechsel zwischen „wir“ und „ihr“ in 1,11–13 und „ihr“ in 2,1f. und „wir alle“ in 2,3 GERBER, Gnade (s. Anm. 10), 375–377.

⁵⁴ COR II.16, 164; dt. 110f.

⁵⁵ Vgl. COR II.16, 165 ad 1,13f.; dt. 111.

⁵⁶ Beispielhaft sei darauf verwiesen, dass Calvin zu 2,1 einen Angriff gegen die „Papisten“ anfügt, die glaubten, dass die Menschen nur *semimortuus* seien (vgl. COR II.16, 177 mit Fußnote zu dem ggf. angespielten Dekret *de iustificatione* des Tridentinums [Heinrich DENZINGER/Peter HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg/Basel/Wien ⁴⁵2017, 1521]).

⁵⁷ Vgl. COR II.16, 179 zu Eph 2,3. Im Anschluss nimmt er Stellung zu der möglichen Spannung gegenüber der Selbstaussage des Paulus, er sei untadelig gewesen (Phil 3,6): Niemand sei ohne den Geist Christi sündlos, das schein nur so (a. a. O., 179f.).

Diese Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen in der brieflichen Kommunikation ist für Calvin zentral, denn sie entspricht seiner These von der Pragmatik des Briefes: Es gehe darum, die nichtjüdischen Adressaten zu vergewissern, dass sie von Gott erwählt sind, wie sie sind. Paulus gehe auf die heilsgeschichtliche Vorzugstellung der Juden gerade deshalb ein, um deutlich zu machen, dass sie im Blick auf die Erwählung den nichtjüdischen Menschen nichts voraus hätten.

Die Annahme, dass der „Paulus“ des Eph hier zwischen sich und den Ephesern in Bezug auf die Vergangenheit unterscheidet, ist m. E. nicht nur plausibel, sondern auch sinnstiftend.⁵⁸ Sie wird aber in vielen Kommentaren der Gegenwart bestritten. Der Wechsel zwischen Anrede und „Wir“-Aussagen sei nur rhetorisch abgezweckt.⁵⁹ Damit wird jedoch die heilsgeschichtliche Differenz zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen nivelliert; alle Aussagen werden als allgemein anthropologisch interpretierbar, die Lesenden eingeladen, sich mit allen „Wir“-Aussagen zu identifizieren. Anders Calvin, denn der sieht sich und seine Leser und Leserinnen als Nachfahren der nichtjüdischen Adressaten.⁶⁰ Besonders deutlich wird das in der Auslegung der Aussage in Eph 2,7, dass Gott in seinem Heilshandeln den Reichtum seiner Gnade „an uns“ in den kommenden Äonen zeige:

Übrigens werden wir durch diese Stelle ermahnt, durch ein dauerndes Andenken sei die Barmherzigkeit Gottes zu verherrlichen, in der er sich herabgelassen hat, unsere Vorfahren in sein Volk aufzunehmen (*misericordia Dei, qua Patres nostros dignatus est in populum suum cooptare*). Denn die Berufung der Heiden (*gentium vocatio*) ist ein bewunderungswürdiges Werk der göttlichen Güte, das den Kindern die Eltern und die Großvätern den Enkeln von Hand zu Hand weitergeben sollen, damit es niemals durch Stillschweigen aus den Seelen der Menschen ausgetilgt werde.⁶¹

(3) Anders als viele Arbeiten der „New Perspective“ hat Calvin allerdings kein Interesse daran, ein verzeichnetes Bild vom Judentum zu korrigieren. Und „philo-jüdisch“ ist die Position von Calvin keineswegs, vielmehr zeichnet er ein ambivalentes Bild vom Judentum. Das klang bereits im obigen Zitat zu 2,1–3 an, das den Apostel Paulus von Hochmut und Heuchelei freispricht, die Calvin offenbar mit Juden assoziiert. Und auch in der Auslegung von 2,11 f. konstatiert Calvin zwar, dass die jüdischen Menschen Gott nahe waren,⁶² gleichzeitig aber deutet er Christus als Überbietung oder gar Ablösung der bisherigen Heilsga-

⁵⁸ Vgl. GERBER, Gnade (s. Anm. 10), 375–377.

⁵⁹ Vgl. etwa SELLIN, Epheser (s. Anm. 33), 114 f. zu 1,13–15; 160 zu 2,1–3; das gilt selbst für Ausleger, die den Eph als echten Paulusbrief lesen, vgl. so HOEHNER, Ephesians (s. Anm. 4), 231–234 zu 1,12 f.; 317 zu 2,3.

⁶⁰ So schreibt er zu Eph 1,4: *Quia scilicet antequam mundus esset, nos elegit. ... Nam ex quo dicit nos in Christo electos, sequitur indignos fuisse in nobis* (COR II.16, 157 f.).

⁶¹ COR II.16, 183 ad Eph 2,7; dt. 126.

⁶² COR II.16, 195 ad 2,17 ff.: *Iudaeos Deo propinquos facit (sc. Paulus) ratione foederis*.

ben. Entsprechend erklärt Calvin bereits in Bezug auf 1,3 die Überlegenheit des geistlichen Segens gegenüber dem Segen des Gesetzes: Ziel (*scopus*) des Paulus ist jedoch das geistliche Glück, so wie Christi Reich ein geistliches ist. Christus stellt der Apostel allen jüdischen Sinnbildern, in denen der Segen unter der Herrschaft des Gesetzes eingeschlossen gewesen ist, gegenüber; denn wo Christus ist, da sind alle diese Dinge überflüssig. (*Christum opponit iudaicis omnibus symbolis, quibus inclusa fuit benedictio sub lege. Nam ubi Christus, illio supervacua sunt ea omnia.*)⁶³

Calvin stellt – m. E. zu Recht – fest, dass Eph 2,15 f. voraussetze, dass auch die Juden mit Gott versöhnt werden müssen.⁶⁴ Er kommentiert 2,16:

Jetzt dehnt Paulus die Wohltat der Versöhnung (*beneficium reconciliationis*) auch auf die Juden aus und lehrt, alle würden durch den einen Christus mit Gott verbunden. Dabei widerlegt er die falsche Zuversicht der Juden, die unter Verschmähung von Christi Gnade sich rühmten, das gottgeweihte Volk und auserlesene Erbe zu sein. (*In quo falsam Iudaeorum confidentiam refutat, qui sprete Christi gratia sacrum Deo populum se esse iactabant et haereditatem selectam.*)⁶⁵

Dass nach dem Eph auch die jüdischen Menschen der Errettung durch Christus bedürfen, ist m. E. zwar eindeutig aus Eph 2,3–10.15 f. abzuleiten. Dass Juden sich auf ein hybrides Gottvertrauen verließen, wird dagegen im Eph nirgends auch nur angedeutet. Calvin kolportiert aber mehrfach das Bild eines ruhm-süchtigen Judentums, ein antijüdisches Stereotyp, das sich bis in Paulusinterpretationen des 20. Jahrhunderts verfolgen lässt.⁶⁶ So interpretiert er den Ausdruck „die sogenannte Beschneidung, die mit der Hand im Fleisch gemacht wird“ (ἡ λεγομένη περιτομή ἐν σαρκὶ χειροποίητος) in 2,11:

Allerdings räume ich zugleich ein, der Zusatz ‚welche am Fleisch mit der Hand gemacht‘ sei beigefügt worden, damit Paulus zu verstehen gebe, es sei eine doppelte Beschneidung vorhanden, und so den Ruhm der Juden dämpfe, die umsonst stolz sind auf die Beschneidung im buchstäblichen Sinne (*atque ita retunderet Iudaeorum gloriam, qui literali circumcisione frustra superbiunt...*).⁶⁷

Bemerkenswert ist, dass Calvin die Spannung zwischen der Darstellung des heilsgeschichtlichen Vorzugs der jüdischen Menschen in 2,11 f. einerseits, ihrer Subsumption unter die erlösungsbedürftige, „in Sünden tote Menschheit“ in 2,3 andererseits, sehr wohl wahrnimmt.⁶⁸

⁶³ COR II.16, 157; dt. 104f., ad Eph 1,3.

⁶⁴ Vgl. so COR II.16, 191 f. ad Eph 2,14; vgl. zu Eph 2,16: *Idque, ut Iudaeos significet non minus opus habere Mediatore quam Gentes* (COR II.16, 193).

⁶⁵ COR II.16, 191; dt. 133.

⁶⁶ Vgl. Florian WILK, Ruhm coram Deo bei Paulus?, ZNW 101,1 (2010), 55–77 zur Diskussion und Differenzierung zwischen hybridem Selbstruhm und angemessenem Ruhm vor Gott bei Paulus.

⁶⁷ COR II.16, 188; dt. 130f. ad Eph 2,11.

⁶⁸ Vgl. auch FELD, Einleitung (Anm. 27) XL f. zur Anerkennung des Bundes Gottes mit Israel. Die Kontinuität zeige sich etwa darin, dass Paulus in Eph 2,20 die alttestamentlichen

Eine Frage jedoch tritt uns hier entgegen, nämlich die, warum Paulus die Juden wie die übrigen Menschen dem Zorn und dem Fluche unterstelle, während sie doch eine gesegnete Nachkommenschaft waren (*quum tamen essent semen benedictum*). Ich entgegne, dass die natürliche Beschaffenheit gemeinsam ist, dass sich die Juden nur insofern von den Heiden unterscheiden, als Gott sie, der Verheißung zuliebe, vom Verderben befreit. Aber das ist ein nachträgliches Heilmittel. (*Iudaeos tantum in hoc differre a gentibus, quod Deus eos, promissionis gratia, ab exitio liberat. Sed illud est superveniens remedium*)⁶⁹.

2.2 Die Erwählungslehre widerlegt jeden Anspruch, etwas selbst zu vermögen

Aus dieser historischen Situierung erklärt Calvin die Pragmatik der Aussagen über Gottes Prädestination. Er findet sie in der Eulogie, insbesondere in der Aussage 1,3f., dass Gott gelobt sei für seine Segnung „mit allem geistlichen Segen in den Überhimmeln in Christus, wie und weil er uns erwählt hat in Christus vor der Grundlegung der Welt, dass wir heilig und fehlerlos seien vor ihm“ (1,3b.4: ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ). Dies sei deutlicher Ausdruck, dass die Erwählung allen eigenen Verdiensten vorausgehe.⁷⁰

Sodann muss schon aus dem Zeitpunkt der Erwählung geschlossen werden, dass sie „unentgeltlich“ sei (*gratuitam esse electionem*). Denn was kann unsere Würde (*nostra dignitas*) sein, was denn kann als unser Verdienst (*nostrum meritum*) hervortreten, bevor die Welt gegründet worden war?⁷¹

Albern (*puerile*) sei daher auch die These, dass Gottes Vorherwissen der Auswahl vorausgegangen sei (ebd.). Vielmehr bezeugen die Aussagen über Gottes Erwählung eben, dass die Menschen Gott kein verdienstliches Werk entgegenzubringen haben.

Die Eulogie zeige des Weiteren, dass die Erwählung ein doppeltes Ziel habe, nämlich das Lob Gottes, das drei Mal als Ziel der Erwählung genannt wird (1,6.12.14), und dieser untergeordnet die Heiligung, weshalb der rechte Lebenswandel eine Frucht der Erwählung ist. So folgert Calvin aus 1,4:

Propheten (angefangen mit Mose) neben den Aposteln zum Fundament, und das heißt für Calvin: zur *doctrina* der Kirche, zähle (COR II.16, 197).

⁶⁹ COR II.16, 181; dt. 124 ad Eph 2,3.

⁷⁰ Bemerkenswert ist, dass Calvin den Kirchenbegriff nicht in diese Prädestinationsaussagen einträgt. Das tun Auslegungen des 20. Jh., die die Interpretation von 1,3f. als Aussage über die „Präexistenz der Kirche“ und Gottes prädestinarianische Erwählung deuten: Der eine Gott habe, wie er damals Israel erwählt habe, „jetzt in Christus Jesus die Kirche erwählt“ (Hans HÜBNER, Prädestination III. Neues Testament, TRE 26 [1996], 105–110 [108f.] zum Epheserbrief, im Anschluss an Heinrich Schlier). Calvin deutet die Prädestinationsaussagen individuell. Die Kirche folgt der Wirkung Christi: So entnimmt Calvin Eph 2,20, dass die Kirche auf dem Fundament der wahren Lehre und letztlich Christi gründet (COR II.16, 197 mit Bezug auch auf 1 Kor 3,11).

⁷¹ COR II.16, 157f. ad Eph 1,4; deutsche Übersetzung hier von Christine Gerber.

dass Heiligkeit (*sanctitas*), Unschuld (*innocentia*) und alles, was an Tugend in den Menschen vorhanden ist, eine Frucht der Erwählung (*fructum electionis*) sei.⁷²

Die Erwählung erlaube also den Menschen nicht, sich gehen zu lassen, sondern fordere sie, nach Vollkommenheit zu streben, auch wenn solche in diesem Leben noch nicht zu erreichen sei.⁷³ Damit ist für Calvin auch klar, warum der zweite Teil des Epheserbriefs in Mahnungen zum rechten Verhalten mündet, während die jüngere Exegese die Paränese oft als Anhängsel betrachtete.

Calvin ist aber wichtiger, dass die Prädestinationslehre Gottes Barmherzigkeit zeigt und damit den Menschen jeden Anspruch beschneidet, etwas zu können oder zu vermögen. So schreibt er im Kontext von 1,4 zur *doctrina praedestinationis*:

Es ist ja doch kein Abschnitt der (christlichen) Lehre nützlicher, wenn er nur in gebührender und nüchterner Weise erörtert wird, das heißt, wie ihn hier Paulus behandelt, indem er uns in ihm die unermessliche *Güte Gottes (immensa Dei bonitas)* zur Betrachtung vorlegt und uns zur Danksagung anspornt. Das nämlich ist die wahre Quelle, aus der die Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit geschöpft werden muss, weil den Menschen, auch wenn sie in allen anderen Punkten Ausflüchte suchen, die Erwählung den Mund verstopft, damit sie nichts in Anspruch zu nehmen wagen oder vermögen (*quia ut in aliis omnibus tergiversentur homines, electio illis os obstruit, ne quid sibi arrogare ausint vel queant*).⁷⁴

Zu dieser Pointe führen auch die Sätze, die für viele nur noch als abgeblasster Rest der Rechtfertigungslehre des Paulus gelten: „Durch Gnade seid ihr gerettet durch Glauben, und dies nicht aus euch: Gottes Geschenk ist es, nicht aufgrund von Werken, damit sich niemand rühme“ (2,8f.). Für Calvin sind sie ganz im Gegenteil eine prägnante Zusammenfassung dieser Lehre:

Denn hier umfasst Paulus mit drei Worten, was er in so langen Disputationen im Römer- und im Galaterbrief behandelt: Aus Gottes Barmherzigkeit allein entstehe uns Gerechtigkeit; sie werde angeboten in Christus, und zwar durch das Evangelium; durch den Glauben allein ohne Verdienst der Werke werde sie empfangen. (*Ex sola Dei misericordia provenire nobis iustitiam, offerri in Christo, idque per Euangelium; sola fide, citra operum meritum percipi*).⁷⁵

Gegen die „Papisten“ betont er, dass die Werke, von denen hier die Rede sei, nicht nur die „Zeremonialgesetze“ einbezögen, sondern jegliches Tun des Menschen, so dass die ganze Rechtfertigung des Menschen aus Werken hier zurückgewiesen werde. Ausgeschlossen sei auch der Gedanke, dass Gott den Menschen mit einer ersten Gnade ausstatte zu guten Werken.⁷⁶

⁷² COR II.16, 158f. ad 1,4; dt. Übers. etwas abweichend von WEBER, Calvin, Paulinische Briefe (s. Anm. 34), 105f.

⁷³ COR II.16, 159 ad 1,4; dt. 106.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ COR II.16, 184 ad Eph 2,8f.; dt. Übers. Christine Gerber.

⁷⁶ Vgl. COR II.16, 184f., wohl mit Bezug auf das Dekret *de iustificatione* des Tridentinums (D–S/D–H 1523–1539; vgl. die Anmerkungen von FELD ad loc., 185 FN 22; 186 FN 24).

Wichtig ist Calvin der im NT einzigartige Satz in 2,10, der davon spricht, dass Gott die Glaubenden „erschaffen hat in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“ (κτισθέντες [sc. wir] ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν). Er unterstreiche, dass auch die Werke, die die Glaubenden tun, nicht ihr eigenes Verdienst sind. Calvin argumentiert in seiner Auslegung gezielt mit dem Aussagekontext, um synergistische Deutungen aus dem Feld zu schlagen.⁷⁷ So schreibt er zur Aussage „Wir sind geschaffen zu guten Werken“:

Man muss die Absicht des Paulus (*Pauli intentio*) im Auge behalten: indem er zeigen will, dass wir Gott nichts gebracht haben, wodurch er uns verpflichtet wäre, lehrt er, dass die guten Werke selber, die wir tun, von ihm herkommen (*ipsa etiam quae facimus bona opera ab ipso provenire*). Daraus folgt, dass wir nichts sind außer durch seine reine Freigebigkeit (*nihil nos esse nisi mera eius liberalitate*). Wenn nun diese gegen uns anführen, folglich würden wir zur Hälfte durch die Werke gerechtfertigt, was hat das mit dem Gedanken des Paulus zu tun? Und was mit der Sache, die er behandelt?⁷⁸

Man müsse die Kontexte unterscheiden:

Denn wenn Paulus die Ursache der Gerechtigkeit bestimmt (*in quo iustitia consistat*), geht es ihm darum, dass unser Gewissen niemals ruhig sein wird, wenn sie nicht in der Vergebung der Sünden ihren Halt fände. An der vorliegenden Stelle berührt Paulus nichts Derartiges, weil er nichts anderes ausführt als, wir seien alles das, was wir sind, durch Gottes Gnade (*nisi totum quod sumus, id nos esse Dei gratia*).⁷⁹

Wenn die guten Werke vor unserer Geburt schon bereitliegen – Calvin spricht anschaulich von einer „Schatzkammer Gottes“ (*eius thesaurus*) –, dann doch, weil die Menschen offenbar nicht von sich aus dazu in der Lage seien. Damit habe Gott jeden Anlass des Stolzes genommen. So schreibt er in Anlehnung an Röm 8,30:

Denn welche er berufen hat, die rechtfertigt er und lässt sie wiedergeboren werden. (*Nam quos vocavit, eos iustificat et regenerat.*)⁸⁰

Calvin zufolge argumentiert Paulus in eine bestimmte Situation hinein: Er verwissert die nichtjüdischen Glaubenden ihrer Erwählung *solo Christo*, für die es keiner weiteren „Hilfsmittel“ wie etwa der Beschneidung bedarf.⁸¹ Daraufhin entwickelt Calvin aus dieser historisierenden Auslegung eine Botschaft für seine eigene Gegenwart, die ins Herz der reformierten Theologie und Ethik

⁷⁷ Hier kritisiert Calvin dezidiert synergistische Konzepte anderer Auslegungen: Nicht der Glaube sei die Gabe Gottes, sondern überhaupt die Rettung (COR II.16, 185 ad 2,9 sachlich zu V.9, formal zu V.8; vgl. Feld, 185 FN23 zu den Kommentaren von Chrysostomos und Ambrosiaster, die hier wohl gemeint sind).

⁷⁸ Calvin, COR II.16, 186 ad Eph 2,10; dt. 129.

⁷⁹ Calvin, COR II.16, 186 f.

⁸⁰ Calvin, COR II.16, 187 ad Eph 2,10; dt. 129.

⁸¹ Calvin, COR II.16, 188 ad Eph 2,11.

führt: Es ist wichtig zu begreifen, dass Menschen nur aufgrund der souveränen Erwählung Gottes zum Glauben gekommen sind und nun Werke tun können.⁸²

3. Der Eph in Luthers Epistelpredigten⁸³

Martin Luther hat zum Eph weder eine Vorlesung gehalten noch einen Kommentar verfasst; vielleicht hätte er sonst, wie Bray erwägt, Zwist über die Prädestinationslehre in der zweiten Generation verhindert.⁸⁴ Er hat den Eph nicht erkennbar als eigenständige Schrift herangezogen, sondern Sätze bzw. Passagen als Niederschlag des paulinischen Evangeliums ausgelegt. Zwar hält Luther den Brief an die Epheser nach denen an die Römer und Galater für besonders wichtig.⁸⁵ Bezeichnend jedoch für seine nur ausschnittshafte Wahrnehmung ist die Vorrede auf den Eph von 1522. Für eine Bibelkundeprüfung hätte diese kaum ausgereicht:

In dieser Epistel lehret S. Paulus aufs erste, was das Evangelium sei, wie es allein von Gott in Ewigkeit versehen (i. S. von „geplant“)⁸⁶ und durch Christum verdient und ausgegangen ist, daß alle, die daran glauben, gerecht, fromm, lebendig, selig und vom Gesetz, Sünde und Tod frei werden. Das tut er durch die drei ersten Kapitel.

Darnach lehret er meiden die Nebenlehre und Menschengesetz, auf daß wir an einem Haupt bleiben, gewiß, rechtschaffen und völlig werden in Christo allein, an welchem wir's gar (i. S. von „genug“) haben, daß wir außer ihm nichts bedürfen. Das tut er im vierten Kapitel.

Fortan lehret er, den Glauben üben und beweisen mit guten Werken und Sünde meiden und mit geistlichen Waffen streiten wider den Teufel, damit wir durchs Kreuz in Hoffnung bestehen mögen.⁸⁷

⁸² Entsprechend polemisiert Calvin gegen die positive Sicht der menschlichen Erkenntnisfähigkeit (COR II.16, 239 f. ad Eph 4,17): Der Mensch ist aufgrund der Sünde Adams an sich nicht in der Lage zur Erkenntnis Gottes. Aber auch die Glaubenden sind in der Gegenwart, anders als Christus, noch in der Sünde gefangen (COR II.16, 173 ad 1,20).

⁸³ Zu Luthers viel diskutierter Paulus-Rezeption, bis hin zur Identifikation mit dem Apostel, vgl. grundlegend STOLLE, Luther (s. Anm. 40); Mickey L. MATTOX, Martin Luther's Reception of Paul, in: R. Ward Holder (Hg.), A Companion to Paul in the Reformation (Brill's Companions to the Christian Tradition 15), Leiden 2009, 91–128. Für die Entwicklung der Theologie Luthers spielt der Eph, anders als Römer- und Galaterbrief, keine eigenständige Rolle; soweit ich sehe, gibt es dazu auch keine Forschung.

⁸⁴ BRAY, Reformation (s. Anm. 3), lii.

⁸⁵ Die „rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments“ sind nach Joh „Sankt Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern“, WB DB 6,10,7f.29 f., vgl. STOLLE, Luther (s. Anm. 40), 256 f.

⁸⁶ Dies dürfte weniger auf Eph 1,3 ff. referieren als auf das – in heutiger Diktion – Revelationsschema, das 3,1–13 prägt, wonach alles, was erst in der Verkündigung der Apostel und Propheten offenbar wurde, von Gott vorzeitlich festgelegt, aber verborgen war.

⁸⁷ Aus Heinrich BORNKAMM (Hg.), Luthers Vorreden zur Bibel, Frankfurt am Main 1983, 202, von dort auch die Klammerbemerkungen. Zum Paulinischen im Kanon angesichts der Vorreden vgl. STOLLE, Luther (s. Anm. 40), 254–266; ausführlich ist nur die Vorrede zum Römerbrief, die anderen sind laut Heinz BLANKE, Bibelübersetzung, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2017, 258–264 (263) z. T. auch unter Zeitdruck entstanden.

Zwar klingt die Aussage über Gottes vorzeitliche Erwählung in 1,3 an, aber ansonsten erinnern die Beschreibungen des ersten Briefteils eher an Röm 5–8. Sie sind in der Sache nicht falsch, aber auch nicht spezifisch. Luther übergeht die Tatsache, dass die „Gerechtigkeit aus Glauben“ im Eph nicht erwähnt wird und dass die Pointe des „Evangeliums“ des Paulus nach Eph 3,6 in der Zugehörigkeit der Völker zum Gottesvolk liegt.

Hat er also den Eph nicht erkennbar als eine eigenständige Schrift gewürdigt, so hat er doch – ausweislich des Registers der Studienausgabe⁸⁸ – Aussagen des Eph, die unter den anderen Paulusbriefen keine direkten Entsprechungen haben, durchaus herangezogen, um reformatorische Überzeugungen zu Ekklesiologie und Ethik zu unterstützen. Spezifische Bedeutung kommt drei Texten zu: Eph 4,1–16 ist Grundlage für die Kritik an der römischen Hierarchie und Unterscheidung geistlicher Stände.⁸⁹ Die Eheparänese 5,22–33 ist wichtig für die Bestreitung der Sakramentalität der Ehe.⁹⁰ Und Luthers Lieblingstext aus dem Eph war wohl das Bild von der Waffenrüstung Gottes, seines „Harnisch“ in 6,10–17; auf ihn kommt er immer wieder zu sprechen. Denn aus diesem Text sei zu entnehmen, dass der Teufel auf vielerlei Weisen droht, dass es nicht um einen Kampf mit Fleisch und Blut geht und dass das Wort als „geistliches Schwert“ hilft (passim).

Bei dieser Ausgangslage kann es in meiner „kollegialen Intervision“ Luthers also nicht darum gehen, seine Interpretation des Eph als einer Schrift zu begleiten. Ich gehe vielmehr von Luthers Predigten zu Perikopen des Epheserbriefs aus, die als „Luthers Epistelauslegungen“ zusammengestellt sind.⁹¹ Es handelt sich zumeist um Predignachschriften Georg Rörers,⁹² der Gattung entspre-

⁸⁸ Vgl. die Register in Wilfried HÄRLE u. a. (Hg.), Martin Luther. Lateinisch-Deutsche/Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Leipzig 2009–2016.

⁸⁹ Eph 4,8.11 ist Grundlage für die Übernahme der Aufgabe durch einzelne in der Kirche (Über Konzilien und Kirche, WA 50, 633,3–5); als Beleg für das Priestertum aller Gläubigen dienen u. a. Eph 2,6; 4,4; 5,30 (De instituendis ministris Ecclesiae, WA 12, 179).

⁹⁰ De captivitate, s. u. 3.3, vgl. Anm. 114.

⁹¹ Eduard ELLWEIN, Die Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser (Luthers Epistel-Auslegung 3), Göttingen 1973.

⁹² Georg Rörers Predignachschriften bieten nicht die gesamten Predigten im Wortlaut (vgl. Helmut ZSCHÖCH, Predigten, in: Albrecht Beutel [Hg.], Luther Handbuch, Tübingen 2017, 358–365). Überliefert sind abgesehen von den Nachschriften eine Predigt zu Eph 4,1–6 in der 1544 von Cruciger edierten Sommerpostille (WA 22, 292–300; bei ELLWEIN, Epistel-Auslegung [s. Anm. 91], 46–53), zu Eph 3,14–21 ein „Sermon von der Stärke und dem Zunehmen des Glaubens und der Liebe“ von 1525 (WA 17,I, 428–438; a. a. O., 30–40) und eine Predigt zu Eph 5,1–10 in der Fastenpostille von 1525 (WA 17,II, 205–213; a. a. O., 79–86). Außer der Perikopenreihe hielt Luther eine „Kasual-Predigt“ zu Eph 5,22–33 anlässlich der Hochzeit von Cruciger am 24. April 1536, die zugleich auf das Osterevangelium Bezug nimmt (WA 41, 547–563, a. a. O., 104–110). Eine lange Predigt zu Eph 6,10–20 ist 1531 unter dem Titel „Von der Christen Harnisch und Waffen“ im Druck erschienen; hier geht Luther die Aussagen, vor allem Waffenmetaphern, im Einzelnen durch (WA 34,II, 371–406; a. a. O., 140–154).

chend nicht kursorische Auslegungen, sondern Homilien, die auf die jeweilige Gegenwart bezogen werden.⁹³ Luther bespricht oft nur den Anfang des Episteltex-tes genauer. Die Predigttexte, orientiert wohl an der Perikopenordnung,⁹⁴ stammen fast nur aus dem zweiten Briefteil, der Paränese.⁹⁵ Absoluter Favorit ist auch hier die Waffenrüstung.⁹⁶

Vielleicht also hat die Perikopenordnung verhindert, dass Luther der ersten Hälfte des Eph mehr Aufmerksamkeit schenkte. Im Vergleich sowohl mit dem, was aus heutiger Sicht die theologische Besonderheit des Briefs ausmacht, als auch mit Calvins Kommentar fallen jedenfalls Leerstellen auf: Luther übergeht die Eulogie; aus dem zentralen Abschnitt des ersten Briefteils 2,11–22 über die Versöhnung der ehemals geteilten Menschheit durch Christus zitiert er fast überhaupt nicht; und für ekklesiologische Fragen zieht Luther den Teil kaum heran.

In welchem Licht erscheint also der Eph in der Lektüre Luthers? Im Blick auf die eingangs formulierten Auslegungsfragen und Spezifika des Eph fallen bei meiner „Intervision“ vier Aspekte auf: Die Bedeutung der Paränese (3.1), die aktualisierende Applikation der Aussagen über die Bekehrung der nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten (3.2), der Bezug der ekklesiologischen Aussagen auf den Glauben der Einzelnen (3.3) und die Lösung der Spannung zwischen der Freiheit jedes Christenmenschen und der Ständeethik (3.4).

3.1 Luthers Sinn für die Paränese des Eph

Während die Auslegung der letzten Jahrzehnte darüber stritt, ob der Eph im Überschwang einer präsentischen Eschatologie die Zukunft vergessen habe und wozu die ausführliche Paränese diene, hat Luther eine klare Deutung. So be-

⁹³ Zu Luthers Predigtpraxis und ihrer impliziten Hermeneutik vgl. ZSCHÖCH, Predigten (s. Anm. 92).

⁹⁴ Vgl. Herwarth VON SCHADE/Frider SCHULZ (Hg.), Perikopen. Gestalt und Wandel des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs (RGD 11), Hamburg 1978, 22–33 zur bleibenden Orientierung Luthers an der vorgegebenen Perikopenordnung sowie die Übersicht über die Perikopen des Kirchenjahres; Peter C. BLOTH, Schriftlesung I. Christentum, TRE 30 (1999), 520–558 (529–530). Luther predigte seit 1530 oft am Nachmittag über die Epistel des Sonntags, wenn er am Vormittag das Evangelium ausgelegt hatte (ZSCHÖCH, Predigten [s. Anm. 92], 358).

⁹⁵ Ausweislich der Tabelle und der Ausgabe Rörers sind folgende Perikopen im Kirchenjahr (die meisten am Ende der Trinitatiszeit) Predigttexte: Eph 3,1–13; 3,13–21; 4,1–6; 4,22–32; 5,1–9; 5,15–21; 6,10–17.

⁹⁶ Eph 6,10–17, die Epistel für den 21. Sonntag nach Trinitatis, ist Luther besonders wichtig, da sie „den rechten Kampf des Glaubens“ anzeigt: Paulus „macht’s wie ein frommer und rechter Feldhauptmann, der seinen Kriegsleuten, die zur Schlachtordnung aufgestellt sind, eine Feldpredigt hält. Er sagt: Wenn ihr diesen Christus zum Herrn behalten wollt und seine Lehre, so seid gerüstet; denn ‚Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen‘ (V.12). Darum ist’s nicht genug, daß man den Christen predige, was man glauben und tun müsse; sondern man muß sie auch vor denen warnen, die ihre Widersacher sind, damit sie nicht den Glauben verlieren“ (Predigt am 6. November 1530, WA 32, 141,20f.; 142,16–23, hier zitiert nach ELLWEIN, Epistel-Auslegung [s. Anm. 91], 119).

schreibt er in einer Predigt zu Eph 4,1–10 die Funktion der Paränese im Gedankengang des Briefes: Paulus lehre,

wie Paulus *überall* zu tun pflegt: Zum ersten unterrichtet er die Menschen, was der Glaube sei und wie er sich zum Christenstand schicken soll. Sobald er den Glauben gepflanzt hat, lehrt er sie, wie sie äußerliche Werke tun und wie wir unser Leben führen sollen. So ist dieser Brief ein Mahnbrief, in dem er ermahnt, daß sie mit einem äußeren Lebenswandel ein frommes Leben führen sollen, der sich mit ihrem Glauben und Beruf reimt. Denn so muß man bei den Christen predigen, daß sie immer wieder ermahnt und getrieben werden, daß sie den Glauben nicht verlieren...⁹⁷

Daran schließt das Bild von der Waffenrüstung an; für Luther vor allem eine Warnung vor dem Teufel, mit dem man unbedingt rechnen sollte:

Es genügt nicht, wenn man weiß, was man glauben, was man tun soll, sondern man muß auch darauf sehen, wie du dabei bleibst, daß dir der Teufel das Wort nicht nehme und ein giftig Maul dich nicht von deinem Amt abspenstig mache.⁹⁸

Der Teufel lauert überall: in Anfechtungen oder in Anschlägen der Papisten oder Schwärmer. Mit dieser dämonischen Sicht auf die gegenwärtigen Kämpfe war Luther wohl näher am Weltbild des Eph als die spätere zur Entmythologisierung neigende Rezeption des Eph.⁹⁹ Und so erklärt sich auch, dass der Eph zur Hälfte aus Mahnungen für die verschiedenen Situationen und Stände besteht.

3.2 Der Kleiderwechsel vom alten zum neuen Menschen als Beschreibung der christlichen Existenz

In der Inszenierung des Eph fordert Paulus, der Völker-Apostel, die nichtjüdischen Adressatinnen und Adressaten auf, sich von ihrem früheren Lebenswandel zu distanzieren. Da Luther jedoch weder diese Briefsituation noch die Aussage über die Versöhnung von jüdischen und nichtjüdischen Menschen beachtet, werden die im Brief adressierten „Heiden“ neu kontextualisiert. An Luthers Auslegung interessiert mich daher besonders, wie er die Mahnungen, die sich in der Brieffiktion spezifisch an „frisch“ bekehrte nichtjüdische Menschen wenden (4,17–24; 5,3–8), auslegt: Welche Bedeutung erhalten sie für bereits im Glauben erzogene Christenmenschen?

Vielsagend ist hier Luthers Applikation des Bildes vom Kleiderwechsel in 4,22–24. Der Eph mahnt mit dem Bild die nichtjüdischen Glaubenden, sich de-

⁹⁷ Predigt über Eph 4,1–10, 17. Sonntag nach Trinitatis 1531, Röer Nachschrift, WA 34,II, 298–308, hier 298 f., hier zitiert nach ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 41.

⁹⁸ Predigt über Eph 6,10–17, WA 32, 141–149, hier 143 f., bei Luther in der 2. Person; Röer-Nachschrift der Predigt am 21. Sonntag nach Trinitatis, nachmittags, 6. November 1530; hier zitiert nach ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 119 f. (dort mit Hervorhebungen).

⁹⁹ Vgl. zur astral-dämonologischen Weltansicht, die auch den Eph prägt, ausführlich Rainer SCHWINDT, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148), Tübingen 2002.

zidiert von der heidnischen Vergangenheit zu distanzieren: „So leget nun von euch ab nach dem vorigen Wandel den alten Menschen, der durch Lüste im Irrtum sich verderbet. Erneuert euch aber im Geist eures Gemüts und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (4,22–24).¹⁰⁰ Für Luther ist das Gegenüber von altem und neuem Menschen nicht ein Bild für die Bekehrung der nichtjüdischen Menschen zum Christusglauben. Er bezieht den Kleiderwechsel auf die Existenz des einzelnen Christenmenschen: Das Ablegen des Alten ist ein lebenslanges Projekt.¹⁰¹ Denn „heidnisch“ sind nicht die nichtjüdischen Menschen, sondern alle Glaubenden, insofern sie die Wahrheit des Evangeliums immer wieder vergessen können:

Es genügt nicht, wenn man an Christus glaubt. Die Taufe hilft einem nichts, wenn man weiterhin im Irrtum und Lüsten lebt. Sie hilft dann nichts. Ist aber der neue Mensch auf dem Plan, wird der alte abgetan. ...

Der alte Mensch lebt im Irrtum; der neue Mensch lebt im Geist und hat die Wahrheit. Ihr habt die Wahrheit empfangen, euer Herz ist erleuchtet durch die Wahrheit und ist vom Irrtum weggerufen, in dem der alte Mensch gewesen ist. Darum wehrt euch wider den Irrtum und werdet je länger desto mehr ein neuer Mensch und zieht euch je länger desto mehr aus dem Irrtum in die Wahrheit. Das geschieht durch das Predigtamt, durchs Gebet und das Bedenken des Wortes Gottes.¹⁰²

Darum sagt Paulus: Gedenkt, daß ihr mit euch kämpfen müßt. ... Darum, rat ich, kämpft wider euch; legt (den alten Menschen) ab, wie ich einen alten bösen Rock ausziehe. Wir ziehen stets (ein Stück) davon ab; aber dann, wenn ich begraben werde, dann zieh' ich den alten Rock ganz aus, d.i. den alten Sack.¹⁰³

Luther liest also, ganz so wie in seiner Auslegung von Röm 7, die Mahnungen zur Abkehr vom Alten unter der Spannung des *simul iustus et peccator*.¹⁰⁴ Es geht nicht um eine einmalige Bekehrung zum Christentum oder einen mit der

¹⁰⁰ Im Griechischen ist nicht eindeutig, ob die Aussagen imperativisch – wie hier übersetzt – oder zumindest teilweise rückblickend sind; daher ist hier die Übersetzung der Lutherbibel von 1545 (in modernisierter Sprache) zugrunde gelegt.

¹⁰¹ Calvin deutet die Aussage hingegen als ursprünglich den Heiden geltenden Appell und den Kleiderwechsel als Wiederherstellung der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit durch Gott, nicht im Sinne eines lebenslangen Prozesses; COR II.16, 243–245.

¹⁰² WA 41, 440,9f. Predigt am 19. Sonntag nach Trinitatis, 3. Oktober 1535, WA 41, 438–443 (440,9f.29–33) zitiert nach ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 62f.

¹⁰³ Predigt am 19. Sonntag nach Trinitatis, 22. Oktober 1536, WA 41, 701–704 (703,5.7–9); zitiert nach ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 70.

¹⁰⁴ Vgl. so auch im Antilatomois Rationis Latomianae Confutatio Eph 4,22 unter anderen als Beleg für die Sündigkeit des Menschen (WA 8, 110,17). Zu Luthers Interpretation des in Röm 7,14–25 gezeichneten Menschen im Zwiespalt auf den Christenmenschen, der zugleich gerecht und sündig ist, vgl. STOLLE, Luther (s. Anm. 40), 210–222; zur Interpretation von Eph 4,22–24 in diesem Sinne bei Luther (vergleichend auch bei Calvin) Ulrich H. J. KÖRTNER, Der alte und der neue Mensch. Systematisch-theologische Erwägungen zur christlichen Anthropologie im Anschluß an den Epheserbrief, in: Markus Lang (Hg.), Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins (NTOA/StUNT 105), Göttingen 2014, 263–281 (273–278).

Taufe gewonnenen Heilsstand, sondern um ein lebenslanges Lernen im christlichen Leben.

Das ist, wie die „New Perspective“ zurecht kritisiert, eine ahistorische Verschiebung des für Paulus aktuellen ekklesiologischen bzw. missionstheologischen Anliegens in eine allgemeine Anthropologie.¹⁰⁵ Es könnte aber sein, dass diese Transposition schon im Eph selbst angeregt ist. Denn wenn man ihn als fiktiven Paulusbrief liest, der bereits christlich sozialisierte Menschen adressiert,¹⁰⁶ dann sollte auch für solche die „postkonversionale Mahnrede“ von 4,17–24; 5,3–8 Relevanz erhalten. Die Aufforderung zur aktiven Umsetzung des Kleiderwechsels mag auch schon für ein entstehendes „Traditionschristentum“ zum Ende des 1. Jh. Mahnung gewesen sein, dass das Ablegen des „alten bösen Rocks“ lebenslange Aufgabe ist.

3.3 Die Brautmetaphorik als Bild für die Christusbeziehung der Einzelnen

Im 20. Jh. steht im Zentrum der Aufmerksamkeit der Epheserexegese dessen Ekklesiologie: Die Kirche werde zu einer Größe eigener Würde jenseits der einzelnen Glaubenden. Für diese ekklesiologische Lektüre des Eph spielt die Analogie der Ehe mit der Beziehung von Christus und ἐκκλησία in Eph 5,22–33 eine tragende Rolle: Der Text wird oft, wiewohl im Rahmen der Haustafel auf die Ehe gemünzt, ekklesiologisch rezipiert.¹⁰⁷

Luther allerdings bezieht den Begriff ἐκκλησία auch im Eph nicht auf eine Institution oder hypersummative Größe, sondern auf die Gemeinschaft der je einzelnen Glaubenden. So schreibt er in seiner Reaktion auf Ambrosius Catharinus mit Bezug auf 1,23:

Denn „Ecclesia“ bezeichnet nichts anderes als die heilige Versammlung der Gläubigen, welche durch den Geist Gottes leben und geleitet werden, welche der Leib und die Fülle Christi sind, wie Paulus sagt.

*Cum Ecclesia non significet, nisi sanctam fidelium congregationem, qui spiritu dei vivunt et aguntur, qui sunt corpus et plenitudo Christi, ut Paulus dicit.*¹⁰⁸

¹⁰⁵ Vgl. bereits die spätere Diskussionen vorwegnehmende Kritik von Krister STENDAHL, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, HThR 56,3 (1963), 199–215.

¹⁰⁶ Dies insinuiert ja die Haustafel; vgl. oben 1.

¹⁰⁷ Zur ekklesiologischen Rezeption der Brautmetaphorik von 5,22–33, unbenommen der Wahrnehmung von Eph 5,22–33 als Mahnung für die christliche Ehe, vgl. exemplarisch Schlier: *Die Ehe bilde das Verhältnis der Kirche zu Christus ab* (Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1971, 262–263 ad Eph 5,31 f.); Roloff: „Die Kirche ist die reale Partnerin Christi“, was „Beschreibung gegenwärtiger Wirklichkeit“ sei (ROLOFF, *Kirche* [s. Anm. 14], 236, im Orig. z. T. hervorgehoben); Gese: In 5,25 ff. werde die „Gründung der Kirche“, in V.29 ff. die „Erhaltung der Kirche“ beschrieben (GESE, *Vermächtnis* [s. Anm. 5], 206–210, Zitat 208, im Original z. T. hervorgehoben).

¹⁰⁸ *Ad librum eximii Magistri Nostri Magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, responsio Martini Lutheri 1521* (WA 7, 742,34–36), unter Aufnahme von Röm 8,14. Vgl. zur grundlegenden Auffassung von der Kirche als wesentlich „Gemeine“ von

Entsprechend versteht er auch die ekklesiologische Brautmetaphorik in Eph 5,22–33 als Bild für die Christusbindung des einzelnen Menschen. Es ist die Seele, die mit Christus vereint wird, und es ist das Individuum, das so gerettet wird.¹⁰⁹ In einer Predigt über Eph 5,22–33 anlässlich der Hochzeit Caspar Crucigers und Apollonia Günterodes sagt Luther 1536:

Niemand kann aussagen und begreifen, daß ich Braut Gottes und des Sohnes Gottes bin; daß ich ein Fleisch und Bein mit ihm bin, mich all der Güter rühmen kann, die im Himmel sind, weil ich seine Braut bin... (In dieser geistlichen Hochzeit) ist alles beschlossen, was er uns gegeben hat und was wir haben; seine Gerechtigkeit ist unser eigen, und unsre Sünde ist sein. So hat er's uns bewiesen, so tut er's immerdar. Am Kreuz hat er alle unsre Sünde getragen und gesagt: Deine Sünden sind mein, und ich gebe mich selbst für sie, daß du vom Tode frei werdest und meine Gerechtigkeit und das Leben anziehst. Da schickt er seine Apostel, die solches verkündigen und die durchs Wasserbad reinigen und dich lehren sollen, daß du meine Braut bist. Das ist ein groß Geheimnis, ein hohes Fest, das vom Tode freimacht. Darum lerne, dich als seine Braut zu rühmen.¹¹⁰

Dass es in Eph 5,25–27 nicht um eine ekklesiologische Spitzenaussage über Christi Selbsthingabe zur Reinigung und Heiligung der dem individuellen Glauben vorgängigen Kirche geht, ist m. E. plausibel; die Gründe seien kurz angedeutet: Erstens macht die Parallelaussage in Eph 5,2 (vgl. Eph 1,7) wahrscheinlich, dass es auch in Eph 5,25–27 um die Heilsbedeutung des Todes Jesu für die einzelnen Glaubenden geht,¹¹¹ der Begriff *ἐκκλησία* in 5,25–27 mithin Sammelbegriff für diese Glaubenden ist. Zweitens kann diese individualsooteriologische Deutung die Funktion der Aussage über die Reinigung und Heiligung der Glaubenden erklären: Innerhalb der Eheparänese dient sie der Ermutigung der Männer, ihre Frauen zu lieben (5,25).¹¹² Da Christus durch seine Selbsthingabe die Glaubenden gereinigt hat, ist die Ehe zweier solchermaßen Geheiligter christusgemäß. Eph 5,22–33 macht dann, drittens, deutlich, dass die Ehe nicht, wie Paulus in 1 Kor 7,32–34 suggerierte, in Konkurrenz zur Christusbeziehung steht. So überschreibt der „Paulus“ des Eph die Eheskepsis des authentischen Paulus.

Glaubenden bzw. derer, die das Wort Gottes hören, Dorothea WENDEBOURG, Kirche, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2017, 403–414 (405–406).

¹⁰⁹ So hatte Luther bereits in der Freiheitsschrift zu 5,30 (WA 7, 25,28–32) argumentiert: Aus der Ehe von Christus und der Seele folgt, „wie Paulus sagt, dass Christus und die Seele ein Leib werden“, und beide tauschen, was sie ausmacht, Seligkeit und Sünde.

¹¹⁰ WA 41, 547–562 (554,9; 555,1f.; 557,2–8; Röer-Nachschrift der Predigt am Montag nach Quasimodogeniti bei der Hochzeit Caspar Crucigers in Eilenburg, 24. April 1536); hier zitiert nach der etwas abweichenden Ausgabe von ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 107f. Dem österlichen Zeitpunkt entsprechend interpretiert Luther die Epistel für die Trauung im Licht der Auferstehungsbotschaft.

¹¹¹ Vgl. Christine GERBER, Erlösung, Versöhnung und Opfer für Gott. Deutungen des Todes Jesu im Epheserbrief, in: David Du Toit u. a. (Hg.), *Sōtēria. Salvation in Early Christianity and Antiquity* (NT.S 175), Leiden/Boston 2019, 361–382 zur Interpretation des Todes Jesu im Eph.

¹¹² Vgl. genauer Christine GERBER, Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs, NTS 59,2 (2013), 192–221 (208–214).

Auch Luther wandte sich gegen die Höhererschätzung des Zölibats gegenüber der Ehe.¹¹³ Da er den Eph als authentischen Paulusbrief las, verstand er allerdings Eph 5 nicht als Korrektur von 1 Kor 7.¹¹⁴ Doch er betonte, dass die Ehe die Christugemeinschaft sichtbar mache. Eine hohe Ekklesiologie und ontologisierende Deutung der Kirche als Braut Christi aus dem Eph abzuleiten, lag Luther aber fern.

3.4 Die Gleichzeitigkeit von christlicher Egalität und hierarchischer Ständeethik

Interessant ist schließlich, ob und wie Luther die Ständeethik der Haustafel (Eph 5,21–6,9; vgl. Kol 3,18–4,1) in Einklang bringt mit der Überzeugung von der Gleichheit aller Glaubenden vor Gott, die namentlich nicht zu unterschiedlichen religiösen Ständen führt. Für die moderne Lektüre zeigt sich diese Spannung weniger im Eph selbst als im Vergleich der Haustafel mit egalitären Aussagen aus Gal 3,28 und 1 Kor 7 sowie dem Philemonbrief. Für die Annahme, dass mit den Haustafeln der „echte“ Paulus überschrieben werden sollte, um das patriarchale System der Welt christlich zu salvieren,¹¹⁵ spricht die inzwischen allgemein geteilte Erkenntnis, dass die patriarchal-reziproke Ordnung der Haustafeln sich der hellenistischen Oikonomik verdankt.¹¹⁶

Auch Luther sieht einen Unterschied zwischen Egalität und Ständeethik, zwischen ekklesiologischen Einheitsaussagen und der Haustafel. Er thematisiert ihn deutlich, um ihn dann innerhalb der Unterscheidung der zwei Reiche und „Regierweisen Gottes“¹¹⁷ zu interpretieren. Dafür knüpft er an die Formu-

¹¹³ Allerdings wandte er sich gegen die auch mit Eph 5,30 begründete Auffassung, dass die Ehe ein Sakrament sei; vgl. so De captivitate (WA 6, 551 f.); Von den Konzilien und Kirchen (WA 50, 636 f.); vgl. ähnlich auch Calvin, COR II.16, 274 f. zur St. sowie insgesamt Rudolf SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Zürich 1982, 343–349, zur Rezeption von Eph 5,31 f. in der Frage der Sakramentalität der Ehe.

¹¹⁴ Vgl. zu 1 Kor 7 Das Siebente Kapitel S. Pauli zu den Korinthern, WA 12, 88–142 aus dem Jahre 1523 (ohne Bezug zu Eph); Vom ehelichen Leben, WA 10,II, 275–304 (ebenfalls ohne erkennbare Rezeption von Eph 5,22–33); für die positive Bedeutung der Ehe führt Luther die Pastoralbriefe an. Vgl. insgesamt MATTOX, Luther (s. Anm. 83), 108–111 zu Luthers Auseinandersetzung mit 1 Kor 7.

¹¹⁵ Der Eph deutet selbst in der Einleitung zur Haustafel an, dass es ein anderes Konzept als die hierarchische Subordination gibt: „Ordnet euch einander unter in der Ehrfurcht vor Christus“ (ὁποτασόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ 5,21). Es bleibt aber den Lesenden überlassen zu gewichten, ob die *wechselseitige* Unterordnung das Ideal ist, unter dem die Unterordnungsforderungen der Haustafel zu lesen sind, oder ob umgekehrt die Mahnung zur reziproken Unterordnung durch die Haustafel im Blick auf Geschlecht, Status und Alter konkretisiert wird.

¹¹⁶ Vgl. Dorothee DETTINGER, Neues Leben in der alten Welt. Der Beitrag frühchristlicher Schriften des späten ersten Jahrhunderts zum Diskurs über familiäre Strukturen in der griechisch-römischen Welt (ABIG 59), Leipzig 2017 zur Oikonomik-Literatur und ihrem Einfluss auf die ntl. Haustafeln.

¹¹⁷ Vgl. Eilert HERMS, Leben in der Welt, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2017, 423–434 (426).

lierungen in Eph 4,1.4 an, die von der „Berufung“ (κλήσις, Vulgata *vocatio*) des Menschen sprechen: Gleichheit und Unterordnung betreffen unterschiedliche „Berufe“ des Menschen.

Wir haben einen zwiefachen Beruf, einen geistlichen und einen äußeren. Der geistliche Beruf ist, daß wir alle durchs Evangelium zur Taufe und zum christlichen Glauben berufen sind und durchs Wort und die Taufe in Christus eingeleibt sind. Dadurch heißen wir Brüder ... Diese Berufung ist von allgemeiner Art und gleich. Denn des Königs Sohn erlange keine bessere Taufe als das Kind eines Knechts, und der Kaiser hört kein besser Evangelium als der Bettler. ...

Der andre Beruf ist äußerlich, d.h. er macht einen Unterschied. Er ist ein irdischer Beruf, ob er schon auch göttlich ist. Da ist der Fürst nicht ein Bauer, der Schüler nicht ein Lehrer, der Knecht nicht ein Herr, der Vater nicht der Sohn, das Weib nicht der Mann. Dieser Beruf heißt ein leiblicher Beruf, indem wir voneinander so verschieden sind, wie wir dort im andern Beruf einander gleich sind. (Diesen andern Beruf) wollten die Bauern bei ihrem Aufruhr aufheben und gleichsam ineinanderkochen. Wär das wahr, so sollten die Weiber sagen: Wir sind lange genug Frauen gewesen, wir wollen Männer werden!¹¹⁸

Was die Inhalte der Haustafel angeht, hat Luther keine Probleme, die Notwendigkeit von Unterordnungen zu erklären; die Aussagen über die Sklavinnen und Sklaven kann er auf die Mägde und Knechte beziehen. Interessant ist allerdings, dass er durchaus realisiert, dass diese Hausordnung nicht spezifisch christlich ist. Die moderne Exegese hat durch den Vergleich mit der antiken Oikonomik-Literatur gezeigt, dass die Unterordnungsvorstellung der Haustafeln der damaligen Kultur entspringt und nur die Begründungen für diese Unterordnung spezifisch christlich sind. Schon Luther hält fest, dass sich materialiter kein Unterschied gegenüber den „Heiden“ zeige. Der Unterschied liege nicht in den äußeren Strukturen, sondern in der christlichen Gesinnung bzw. dem Wissen, dass man die Hausordnung als Dienst Gottes lebt.

So ist das christliche Leben so fein geordnet, daß es nichts zerreißt, was geschaffen ist. Vater und Mutter sind geschaffen, Sohn und Tochter, Knecht, Magd, Herr, Frau – Gott will's nicht zerreißen. Sondern wenn du gläubig geworden bist, so bleib darin und halt dich recht. Gott schmückt sie so, daß die Heiden es so nicht begreifen können. Die Heiden haben (wohl) auch Knechte und Mägde, Söhne und Töchter; aber diesen Schmuck haben sie nicht, daß sie Gott darin dienen. Die Heiden, die Ungläubigen sagen nur: Ich hab einen Mann; und hinwiederum: Ich hab ein Weib. So leben sie wie das liebe Vieh zusammen. So ist das eheliche Leben, wie's in der ganzen Welt ist. Aber das schöne göttliche eheliche Leben, das Gott geschmückt hat, daß sie wissen können, sie dienen Gott damit – das gehört nur den Christen zu.¹¹⁹

¹¹⁸ WA 34,II, 300,7–13; 306,11–15; 307,1 (Predigt zu 4,1–10, s. bereits Anm. 98); ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 41.44 f., dort mit Hervorhebungen.

¹¹⁹ WA 41, 444–449 (446,8–16; Rörer-Nachschrift der Predigt am 20. Sonntag nach Trinitatis, Oktober 1535); zitiert nach ELLWEIN, Epistel-Auslegung (s. Anm. 91), 100 (im Orig. mit Hervorhebung).

4. Summa

Ich beende meine kollegiale Intervision und bündele meine Eindrücke der Epheserlektüren Calvins und Luthers. Vergleiche sind vom Teufel, und gegen den wappnet man sich nicht mit herkömmlichen Waffen, sondern am besten mit dem Evangelium des Friedens (Eph 6,12.15): Es geht nicht um richtig oder falsch, sondern um den Vergleich der Argumentationen, ihrer Prämissen, ihrer Schlussfolgerungen.

1. Ein erstes Ergebnis hatte ich schon zu Beginn notiert: Die Variationsbreite der Paulusauslegung ist durch die unterschiedlichen Konzepte von „Paulus“ bedingt. Je nachdem, wie die historische Person konstruiert wird und welche Briefe dafür herangezogen werden, ergibt sich ein anderes Paulusbild. Das beeinflusst gerade auch die Interpretation des Eph: Wer ihn als Ausdruck originärer Paulustheologie liest, füllt Leerstellen des Textes anders als die, die ihn wie ich als Weiterentwicklung paulinischer Theologie für eine veränderte Zeit lesen.

2. Ein übereinstimmendes Paulusbild garantiert aber noch keine übereinstimmende Lesart. So kommen Calvin und Luther, obwohl beide die Echtheit des Epheserbriefs und die Kohärenz der paulinischen Theologie voraussetzen, zu unterschiedlichen Eindrücken. Das liegt natürlich zunächst an der unterschiedlichen Gattung, einer kursorischen Kommentierung einerseits, Predigten andererseits. Es liegt aber auch daran, dass Calvin, anders als Luther, Paulus als Juden vor Augen hat und nicht in jedes „Wir“ nostrifizierend einfällt. So führt das Fallbeispiel meiner kollegialen Intervision zweitens vor Augen, wie unterschiedlich die Paulusrezeption der Reformatoren sein kann.

3. Drittens zeigt sich, wie lohnend die Lektüre der reformatorischen Auslegungen auch heute noch ist, und das nicht nur (aber auch), um Wasser auf die eigenen Auslegungsmühlen zu leiten. So sehe ich mich von Calvin bestärkt in der Annahme, dass der – m.E. fiktive – Eph weiterhin bei seinen Leserinnen und Lesern das Wissen voraussetzt, dass Paulus als Jude schreibt, und dass der Eph ausgehend von der Alternative zwischen jüdischer und nichtjüdischer Herkunft argumentiert. Anders als Calvin prägen mangelnde Differenzierung und nostrifizierende Lektüren, für die Luthers Epheser-Predigten ein Beispiel sind, auch die historisch-kritische Exegese oft unreflektiert. Luther steht jedoch in der Ekklesiologie als mein Gewährsmensch gegen die Eintragung eines ontologischen Kirchenbegriffs.

Lohnend ist die Lektüre der Auslegungen Calvins, Luthers und anderer vor-moderner Interpreten aber auch, weil sie in ihrem Weltbild deutlich näher am Eph sind, gerade wenn es um die „reale“ Bedrohung durch das personifizierte Böse geht. Und schließlich können sie in manchen modernen Debatten ein Korrektiv sein, so beispielsweise bei der Verabschiedung von zu religionsgeschichtlich befeuerten Spekulationen, die die Besonderheiten des Briefes vor einem gnostischen Hintergrund erklären wollten.

4. Viertens bestärken mich die Reformatoren – wider ihren Willen – in der Interpretation des Epheserbriefs als eines fiktiven Paulusbriefs für die sich dehnende Zeit: Schon der Eph führt das Herz-Thema des Paulus, die Zugehörigkeit der Völker zum Gottesvolk, aus dessen aktuellen Debatten über die Bedeutung des Gesetzes und den Glauben hinüber in die Anthropologie. So könnte er als Brille die sog. „alte Paulus-Perspektive“ mitbestimmt haben. Bemerkenswert ist, dass und wie der Eph dabei Paulus als Apostel der Völker charakterisiert und die existenzielle Erfahrung der Bekehrung wachhält. So sind der Eph, Luther, Calvin, wie natürlich auch zeitgenössische Auslegungen darin verbunden, dass sie von der bleibenden Relevanz der Paulusbriefe trotz ihrer situativen Adressierung ausgehen und Anknüpfungspunkte für ihre je eigene Gegenwart finden.

Dabei leistet der Eph einen zu wenig beachteten Beitrag für die christliche Selbstverständigung im Blick auf die jüdische Herkunft: Folgen wir seiner Pointe, dass der Leib Christi aus jüdischen und nichtjüdischen Menschen gebildet wird (2,15f.; 3,6), dann ist etwa die bis heute beliebte Paulus-Lektüre, die sich nostrifizierend mit den „Heidenchristen“ identifiziert, fehl am Platz: Zum Leib Christi haben immer die „Nahen“, jüdischen Menschen dazugehört, so wie Paulus selbst.

5. Schließlich ist ein Ergebnis der Intervision, dass der Ansatz der historisch-kritischen Exegese, die authentische und pseudepigraphische Paulusbriefe unterscheidet und sich zur Aufgabe macht, die Briefe für sich, in ihrem jeweiligen Kontext auszulegen, plausibel und relevant ist. Dabei kann es, gemäß der hermeneutischen Selbstbeschwichtigung, nicht darum gehen, ein „objektiv richtiges“ Paulusbild zu entwerfen. Doch die Unterscheidung zwischen authentischen und pseudepigraphischen Paulusbriefen zeigt die verschiedenen Paulus- und „Paulus“-Texte als Debattenbeiträge und macht Streitfragen und Entscheidungen im entstehenden Christentum als solche sichtbar: Wofür Paulus steht – ob es eines christlichen Ideals der Hausordnung bedarf, ob patriarchale Konzepte der Umwelt in Gemeinden gelten sollen –, all das muss immer wieder ausgehandelt werden.