

Christine Gerber

Paulus als Ökumeniker

Die Interpretation der paulinischen Theologie durch den Epheserbrief

Abstract: The article discusses the question of how the so-called epistle to the Ephesians represents the Pauline tradition toward the end of the first century CE and also raises the methodological issue of how such a relationship is defined. It is argued that the theology of Ephesians is not to be reconstructed by a redaction-critical comparison with the older Pauline letters (above all, Colossians). Instead, Ephesians needs to be read on its own, as a “fictional letter.” Further, its interpretation has to focus on the “model reader” (Eco). This approach means, firstly, that the implied readers are not limited to the fictional addressees of the letter – namely, the newly-converted gentile Christians who identified themselves as the heirs of the Pauline gospel. And secondly, it means that the image of “Paul” emerges not only from the explicit expressions (esp. in 3:1–13) but also from the “voice” of the fictitious narrator who is presented as the epistle writer Paul. This “Paul” appears as an important bearer of God’s revelation but, rather, in a plurality of “apostles and prophets” (2:20; 3:5). Accordingly, Ephesians shows him as an ecumenical theologian and invites Christians of various backgrounds and traditions to identify themselves as parts of the one body of Christ.

Keywords: Pseudepigraphy, Letter, Letter Genre, Fictitious Letters, Ephesians, Images of Paul, Ecclesiology, Mission to the Gentiles, Apostolate of Paul.

1 Zur Frage nach dem Verhältnis des Epheserbriefs zur paulinischen Theologie

Der so genannte „Epheserbrief“ (Eph) will ein Brief von Paulus, dem Apostel sein. Das machen schon die ersten Worte deutlich: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ (1,1). Die sich daraus ergebende Frage, wie sich der Eph in die paulinische Theologie einordnet, ist allerdings nur vordergründig klar umrissen. Denn sie verwendet „Variablen“ und verlangt Vorentscheidungen, zuallererst in der Echtheitsfrage. Ich setze hier mit vielen anderen voraus, dass der Brief nicht

von Paulus ist.¹ Denn gegen die auch heute noch vertretene Annahme der Authentizität des Schreibens² werden die folgenden Überlegungen unterstreichen, dass die Nichtauthentizität die plausibelste Hypothese ist.

Auch hat sich, bei Annahme der Unechtheit, eine Erklärung des religionsgeschichtlichen Ortes des Eph durchgesetzt, die in den folgenden Erwägungen geteilt wird: Während frühere Arbeiten die Schrift aufgrund ihrer auffallend präsentischen Eschatologie, der Oben-Unten-Metaphorik und der Betonung der Erkenntnis einem von der Forschung propagierten „gnostischen“ Paradigma zordneten, gehen die meisten Arbeiten heute davon aus, dass sie einem hellenistisch-jüdisch-christlichen Milieu entstammt.³ Fausts Beschreibung als christologisch interpretiertes „gnoseologisches Heilsverständnis“ klingt nicht schön, ist aber treffend.⁴

1 Vgl. zu den Gründen für die Annahme der Unechtheit des Eph und, damit verbunden, literarischen Bezügen zu Paulusbrieffen einschließlich des Kol Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42 (Dallas: Word Books, 1990), xlvi–lxviii; Michael Theobald, „Der Epheserbrief,“ in *Einleitung in das Neue Testament*, Hg. Martin Ebner, Stefan Schreiber, KStTh 6 (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 414–421; Harold W. Hoehner, *Ephesians. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 2–61. Letzterer dokumentiert ausführlich Vertreter für und wider die Echtheit des Eph und verfährt die Echtheit mit Argumenten, die freilich nicht weniger zirkulär sind als die von ihm bestrittenen für die Unechtheit. Wesentliche Gründe für die Zweifel an der Authentizität sind neben stilistischen Veränderungen (Nominalstil und endlose Sätze) und der Annahme einer Abhängigkeit vom Kol die Verschiebungen in der Semantik und Metaphorik (s.u.) sowie der Widerspruch zwischen dem Ideal der patriarchalen Ehe nach Eph 5,22–33 und 1 Kor 7.

2 Vgl. beispielhaft die umfänglichen Kommentare von Hoehner, *Ephesians* (s. Anm. 1); Frank Thielman, *Ephesians*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010).

3 Vgl. zur Diskussion über die religionsgeschichtliche Herkunft das ausführliche Referat von Rainer Schwindt, *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie*, WUNT 148 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 7–46. Die Herleitung aus der Gnosis wird inzwischen auch von früheren Vertretern der These (Petr Pokorný, Ulrich Heckel, „Der Kolosser- und Epheserbrief,“ in Dies., *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, UTB 2798 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2007], 642–646) nicht mehr angenommen. Dass Sprache und Denken des Eph aus einem hellenistisch-jüdischen Milieu heraus erklärbar sind, haben nach Vorarbeiten anderer vor allem die Monographien von Eberhard Faust, *Pax Christi et pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, NTOA 24 (Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), und Schwindt, *Weltbild*, nachgewiesen sowie der große Kommentar von Sellin, der vor allem auf Parallelen zu Philo von Alexandrien verweist (Gerhard Sellin, *Der Brief an die Epheser*, KEK 8 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008]).

4 Dieses Konzept besagt, „daß das Heil durch inspirierte Erkenntnis des ‚himmlischen‘ Seins der Gotteswelt über dem Kosmos schon präsentisch realisiert wird“ (Faust, *Pax* [s. Anm. 3], 11; vgl. zum Ganzen 19–72). Wie bei Philo – in Aufnahme mittelplatonischer Ontologie – Erlösung als Aufstieg der Seele zur Erkenntnis Gottes verstanden wird, so gelte auch hier, dass Erlösung durch inspirierte Erkenntnis möglich ist, weil diese die Teilhabe am überkosmischen Leib des Hauptes

Doch auch unter diesen Prämissen operiert die Fragestellung noch mit zwei Variablen, denn mit „paulinische Theologie“ und mit „Epheserbrief“, d. h. dessen Theologie, sind zwei interpretationsoffene Konzepte aufgerufen. Und auch mit der Ortsangabe „Ephesus“ erreichen wir keinen archimedischen Punkt. Ein erstes Problem ist, dass die Ursprünglichkeit der Adresse ἐν Ἐφέσῳ notorisch unsicher ist. Diese Adresse fehlt in den besten der ältesten Handschriften.⁵ Und sie passt nicht zu der Andeutung, dass die Angeschriebenen und Paulus sich persönlich unbekannt sind (1,15; 3,2f.), weilte doch Paulus selbst, wie bestens dokumentiert, längere Zeit in Ephesus.⁶ Und selbst wenn man des ungeachtet (die Unechtheit des Briefes vorausgesetzt)⁷ mit guten Gründen vermutet, dass der Text in der Asia entstand und Christusgläubige von dort als Leserinnen und Leser vor Augen hat⁸ – was im Übrigen kein Indiz für irgendeine institutionelle „Schulbildung“ ist, reicht doch die Annahme einer Einzelperson mit Zugriff auf paulinische Briefliteratur –,⁹ bleibt doch fraglich, was damit gewonnen wäre. Für einen Abfassungsort gibt es

Christus bedeutet. Der erhöhte Christus vermittelt als Haupt über das All und die Kirche durch Inspiration diesen Aufstieg aus der Welt in die Heilswirklichkeit des Leibes Christi. Auch wenn man das dieser Reformulierung der Soteriologie zugrunde liegende Verständnis der Ekklesiologie nicht teilt und der Überzeugung ist, dass sowohl die räumliche wie die Haupt-Leib-Metaphorik des Briefes als solche und nicht als Mythos verstanden werden sollte, ist die Zuordnung zu einem hellenistisch-jüdischen Konzept von rettender Erkenntnis grundsätzlich plausibel.

5 Die Adresse fehlt in Papyrus 46 und den Codices Sinaiticus und Vaticanus erster Hand, ist allerdings auch in diesen Manuskripten mit der (nicht zum Autograph gehörenden) Inscriptio ΠΡΟΣ ΕΦΕΣΙΟΥΣ impliziert. Einerseits kann man argumentieren, dass die Ortsangabe ursprünglich war und die Auslassung eine Korrektur, da die Adresse nach Ephesus nicht passt zu der Insinuation, dass die Adressaten Paulus persönlich nicht bekannt sind. Ebenso ist andererseits aber die spätere Zufügung einer Adresse erklärbar als Angleichung an die sonstige Pauluskorrespondenz und zur Unterscheidung von anderen Briefen; vgl. ausführlich Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 66–70.

6 Belege für Aufenthalte des Paulus in Ephesus sind 1 Kor 15,32; 16,8; Apg 18,19–21; 19; vgl. 20,17 f. Vgl. zur Zeit des Paulus in Ephesus insgesamt Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 53–154.

7 Bei Annahme der Echtheit geht man meist von einer Spätschrift, abgefasst in der Gefangenschaft in Rom in den Jahren 60–62 n. Chr. aus; vgl. Hoehner, *Ephesians* (s. Anm. 1), 89–97.

8 Das machen die literarische Verarbeitung des Kol und die frühe Verbindung der Schrift mit Ephesus wahrscheinlich; vgl. Schwindt, *Weltbild* (s. Anm. 3), 55–62. Wenn Schwindt zur Grundlage seiner Interpretation deshalb das religiöse Lokalkolorit der Stadt als Deutungshintergrund der Schrift wählt (*Weltbild*, 63 ff.), dann ist das allerdings kaum begründet, da der Eph alle konkreten Bezugnahmen unterlässt.

9 Vgl. so etwa Schwindt, *Weltbild* (s. Anm. 3), 61. Zu entsprechenden Thesen und ihrer Kritik daran vgl. grundlegend Thomas Schmeller, *Schulen im Neuen Testament? Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit*, HBS 30 (Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2001), spezifisch zum Eph 24–27 sowie 208–222.

keinen Anhaltspunkt. Es fehlen Bezugnahmen auf Orte oder regionale Traditionen, ja sogar auf lokale Streitigkeiten. Damit fehlen aber auch Indizien, was die Abfassung dieser Brieffiktion veranlasst haben könnte.¹⁰

Deshalb wird in der Forschung die Frage nach dem Verhältnis von Paulus und Eph sehr unterschiedlich beantwortet, je abhängig davon, wie man die Variablen bestimmt: Die „paulinische Theologie“, die Theologie des Epheserbriefs und seinen aktuellen Anlass.

Ich werde dies zunächst durch einen Blick in die Forschung erläutern (2.) und angesichts dessen prinzipiell erörtern, wie überhaupt das Verhältnis des Eph zur paulinischen Theologie zu bestimmen ist (3.). In Umsetzung dessen wird durchgemustert, wie die Schrift die Form des Briefes realisiert (4.) und in Sprache und Metaphorik an die ältere paulinische Literatur (einschließlich des Kol) anschließt (5.). Dann wird zu fragen sein, was sich mit „Paulus“ als Konzept verbindet (6.). Dies führt zum zentralen Thema, der Teilhabe der Völker an der Verheißung, mit dem der Eph die paulinische Tradition pointiert (7.). Aussagekräftig ist aber ebenso, was Eph nicht sagt, deshalb gehe ich eigens auf „Leerstellen“ und „Unbestimmtheitsstellen“ ein (8.). All das führt zur These des vorliegenden Aufsatzes: Der Eph literarisiert den Apostel Paulus als Theologen der Ökumene, denn er stellt die Einheit der Glaubenden nicht nur inhaltlich heraus, sondern er setzt sie auch durch diesen fiktiven Brief in ein literarisches Programm um, indem er Leserinnen und Leser aus unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften und Traditionen gleichermaßen anspricht (9.).

2 Abfall vom reinen Paulus oder sachgerechte Vergegenwärtigung? Schlaglichter der Forschungsgeschichte zum Verhältnis von Epheserbrief und authentischen Paulusbriefen

In der Forschung wird das Verhältnis von Eph und paulinischer Theologie im Blick auf einzelne Aspekte (Rechtfertigungslehre, Zeitverständnis und Ekklesio-logie) sehr unterschiedlich bestimmt (2.1). Auch Interpretationen des Eph, die von

10 Die Frage nach der Absicht des Eph wird daher in der Forschung immer wieder gestellt und unterschiedlich beantwortet; vgl. die ausgezeichnete Diskussion Lincolns, *Ephesians* (s. Anm. 1), lxxiii–lxxxvii, und für die jüngere Literatur Gerhard Sellin, „Adresse und Intention des Epheserbriefs,“ in Ders., *Studien zu Paulus und zum Epheserbrief*, Hg. Dieter Sänger, FRLANT 229 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 164–179.

dieser Verhältnisbestimmung ausgehen, zeigen sehr unterschiedliche Pointen (2.2).¹¹

2.1 Abgleich von Rechtfertigung, Eschatologie wie Ekklesiologie

Sucht man nach der Entfaltung der Rede von Gottes Gerechtigkeit für die Gläubenden in der Paulustradition post Paulum, ist die Lage sehr übersichtlich.¹² Aus dem Eph erinnert nur 2,8 – 10 an die sog. „Rechtfertigungslehre“: die Formulierung οὐκ ἐξ ἔργων aus Eph 2,9 und die Verbindung mit Gottes Geschenk (θεοῦ τὸ δῶρον) und dem Glauben.¹³ Doch schon die Tatsache, dass die Rettung (σεσωσμένοι διὰ πίστεως) hier im Perfekt ausgesagt wird, während Röm 5,9f. u. ö. das Futur steht, irritiert. Ulrich Luz kam deshalb zu dem Urteil, dass der Rahmen ein anderer sei, da der Eph den apokalyptischen Horizont der paulinischen Theologie und mit ihm auch das apokalyptische Konzept der δικαιοσύνη θεοῦ aufgegeben habe; der gegenwärtige Heilsstand gelte für den Eph als mit der Taufe gesetzt. Damit sei aber auch anthropologisch gesehen die Rechtfertigungslehre verkürzt in ihrer „polemische(n) Funktion [...], die kritisch gegen jede Form menschlicher Selbstverabsolutierung sich wendet [...]“.¹⁴

Deutet man Paulus' Rede von Rechtfertigung im Sinne der „New Perspective on Paul“, dann fällt das Urteil durchaus anders aus. Tet-Lim Yee kommt aufgrund traditionsgeschichtlicher Untersuchungen von Eph 2 zu dem Schluss, dass Eph von einer jüdischen Perspektive aus auf die Nichtjuden schaue, und, vor allem in 2,11f., den jüdischen Ethnozentrismus *sub Christo* kritisiere und theologisch überwinde.¹⁵

11 Zur älteren Forschungsgeschichte vgl. Michael Gese, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief*, WUNT 2/99 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 18–24.

12 Vgl. zum Folgenden genauer Christine Gerber, „Leben allein aus Gnade. Eph 2,1–10 und die paulinische Rechtfertigungsbotschaft“, *NTS* 57 (2011): 366–391.

13 Vgl. Röm 3,24 und Gal 2,16, wobei keine Formulierung identisch ist. Eph 2 spricht nicht von ἔργα νόμου, sondern nur von ἔργα.

14 Vgl. Ulrich Luz, „Rechtfertigung bei den Paulusschülern“, in *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Hg. Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann, Peter Stuhlmacher (Tübingen: Mohr Siebeck; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 365–383, bes. 369–375; Zitat 375.

15 Vgl. Tet-Lim N. Yee, *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation. Paul's Jewish Identity and Ephesians*, SNTSMS 130 (Cambridge: University Press, 2005). Er lässt die Authentizitätsfrage offen

Eng verbunden mit der Frage, wie die Rettung konzipiert wird, ist die Diskussion über das *Zeitverständnis und die Eschatologie*. Eph spricht nicht von der Parusie des Kyrios und kann, in auffallender Differenz gegenüber Röm 6,¹⁶ in 2,5 f. sagen, dass die Glaubenden mit Christus mitlebendig gemacht sind, mit auferweckt, ja sogar „mit eingesetzt in den Überhimmeln“.

Dieserart Beobachtungen haben *Andreas Lindemann* zu der pointierten These von der „Aufhebung der Zeit“ im Eph gebracht. Der Eph vermeide jede Bezugnahme auf die Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens, denke das Heil präsentisch und setze an die Stelle zeitlicher räumliche Kategorien, in denen es keine Entwicklung mehr gebe.¹⁷ Die Kirche sei gerade als geschichts- und zeitloser Raum von allem anderen geschieden. „Die Zukunft ist eingeholt, das Erwartete ist geschehen, Christus herrscht jetzt (1,20 ff.)“.¹⁸ Im Vergleich zu Paulus habe der Eph von seiner Ekklesiologie her nach vorn den eschatologischen Vorbehalt preisgegeben und nach hinten die Kontinuität der Kirche zu Israel – eine „bewußte und massive Korrektur der paulinischen Lehre, so daß ein direktes Schülerverhältnis kaum vorstellbar ist“.¹⁹

Allerdings hat *Sophie Rantow*²⁰ überzeugend herausgearbeitet, dass die Alternative von räumlichem und zeitlichem Denken falsch ist, insofern Zeit, die aufgrund ihrer Abstraktheit nur metaphorisch konzipiert werden kann, oft räumlich dargestellt wird: linear oder als Gefäß. Die Differenz zwischen Eph und

(s. 33 Anm. 149). Rückschlüsse aus der Brieffiktion auf die ethnische Zugehörigkeit des realen Autors scheinen mir nicht möglich.

16 Eph geht auch über Kol 2,12f. hinaus, das mit diesen Formulierungen aufgegriffen ist. Für den Detailvergleich bietet Reuter eine ausgezeichnete Grundlage. Vgl. Rainer Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments/Synopsis of the New Testament Letters. Teil 1: Kolosser-, Epheserbrief/Vol. 1: Colossians, Ephesians*, ARGU 5 (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1997), 227–619.

17 In der entsprechenden Gegenüberstellung folgen Lindemann bis heute Ausleger, auch wenn sie Eph nicht mehr als gnostisch verorten und damit die „kommenden Äonen“ (s. 2,7) nicht wie dieser zum „Personal“ zählen, sondern als Indiz einer gleichwohl futurischen Eschatologie. Vgl. etwa Witulski, nach welchem für den Verfasser des Eph „im Unterschied zu Paulus [...] dieses eschatologische Heil den Christen in ihrer Vergangenheit bzw. ihrer Gegenwart vollständig zuteil geworden“ ist (Thomas Witulski, „Gegenwart und Zukunft in den eschatologischen Konzeptionen des Kolosser- und des Epheserbriefes,“ *ZNW* 96 [2005]: 211–242, hier 237). Aber das Heil sei noch verlierbar. „(D)urch die Einführung der Dimension des Raumes in die Soteriologie und sachliche Vorordnung vor die Dimension der Zeit“ werde die Möglichkeit zum Heilsverlust dargestellt in Form eines parallel zum Heilsraum gegebenen Unheilsraumes (Witulski, „Gegenwart,“ 238).

18 Andreas Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, StNT 12 (Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 1975), 248.

19 Vgl. Lindemann, *Aufhebung* (s. Anm. 18), 252–254, Zitat 254.

20 Sophie Rantow, *Christus Victor Temporis. Zeitkonzeptionen im Epheserbrief*, WMANT 123 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008).

den uns überkommenen paulinischen Briefen liege dann nicht darin, dass der Eph keine Zeitvorstellung mehr hat, sondern dass er die Differenz der Zeiten und deren Qualität anders metaphorisiert und mit den „Überhimmeln“²¹ auf einen – in räumlicher Metaphorik nachgesprochen – Ort der Unverfügbarkeit, Externität referiert. Eph setze, anders als Paulus, kein universales Weltende voraus.²² Daher beschreibe er das endgültige Heil auch anders, wie ein Vergleich von Eph 1,20 – 23 mit 1 Kor 15,24 – 27 belege:²³ Das, was nach Paulus 1 Kor 15 den endzeitlichen Sieg Christi ausmachen wird – der Sieg über den Tod –, entfalte Eph als Sieg über die Zeit. „Ihm stellt sich [...] die Frage, wie eschatologisches Heilsgeschehen innerhalb bzw. trotz einer fortlaufenden Zeitstruktur gedacht werden kann. Dieses Zeitproblem kann der Verfasser [des Eph] nur durch ein Modell absoluter Diskontinuität lösen. [...] Der Auferstandene ist [als Sieger über den Tod] victor temporis. An diesem Sieg haben die Christen eschatologisch Anteil.“²⁴ Der Eph transformiere damit die paulinische Theologie, und zwar gerade darin, dass er alle Geheimnisse kenne.²⁵

Die Diskussion zeigt, dass die Art, wie wir „Zeit“ begreifen, den Blick bestimmt. Das gilt m. E. analog auch für die Thesen über die *Ekklesiologie* des Eph, die mit fixen, aber anachronistischen Vorstellungen von „Kirche“ an den Brief herangehen.²⁶ Gerade aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte ist die Ekklesiologie des Eph viel diskutiert. Eine verbreitete Auffassung lässt sich, im Anschluss an *Jürgen Roloff*,²⁷ so pointieren: Im Unterschied zu den authentischen Paulusbriefen bezeichnet ἐκκλησία im Eph nicht mehr die Ortsgemeinde, sondern die „universale Kirche“. Diese konzipiere der Eph als eine Heilsinstitution. „Wenn der Eph die Kirche als eine eigenständige Größe im Heilsgeschehen darstellt, so ist damit [...] eine neue Qualität der ekklesiologischen Aussage erreicht.“²⁸ Dass „die Kirche als handelndes Subjekt, als unmittelbares partnerschaftliches Gegenüber zu

21 Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, s. 1,3,20; 2,6; 3,10; 6,12. Der Ausdruck referiere – so Rantow gegen das Gros der Auslegung – auf anderes als die stets der Erde gegenübergestellten „Himmel“ (οὐρανοί, 1,10; 3,15; 4,10; vgl. 6,9). Vgl. zur Bedeutung des Ausdrucks Rantow, *Christus* (s. Anm. 20), 84 – 105.

22 Rantow, *Christus* (s. Anm. 20), 247.

23 Vgl. dazu Rantow, *Christus* (s. Anm. 20), 229 ff., bes. 234 – 237.

24 Rantow, *Christus* (s. Anm. 20), 247 f, im Orig. mit Hervorhebungen. An diesem Sieg hätten die Christen Anteil: Dies drücke sich in der „Verortung“ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις von Christus und Glaubenden aus (vgl. 1,20 mit 2,6).

25 Vgl. das Fazit bei Rantow, *Christus* (s. Anm. 20), 269 f.

26 Je nach inhaltlicher Füllung wird auch das „Paulusbild“ des Eph, nämlich seine Konzeption des Apostolischen, für die Ekklesiologie ausgewertet; vgl. dazu unten 6.

27 Siehe Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, GNT 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 231 – 294, zur Ekklesiologie des Epheserbriefs.

28 Roloff, *Kirche* (s. Anm. 27), 235 f., im Original mit Hervorhebungen.

Christus und als Mittlerin des Heils erscheint“,²⁹ zeigt nach Roloff, dass sie zwischen Christus und den Glaubenden steht. Denn Christus schaffe durch das Heilwirken einen Heilsbereich und ermögliche den Menschen durch die Taufe³⁰ den Eintritt in diesen Bereich. Die Rechtfertigung sei nicht mehr Voraussetzung, sondern Auswirkung der Kirche; die Ekklesiologie sei zur Voraussetzung der Christologie geworden, wo bei Paulus noch umgekehrt galt, dass die Christologie die Ekklesiologie bestimmt.³¹

Aus meiner Sicht, die ich andernorts entfaltet habe,³² hängt diese Interpretation an einer anachronistischen Eintragung späterer Vorstellungen von der „Kirche“ als universaler Institution. Der Eph selbst lässt erkennen, dass er noch nicht mit einer eingeübten Begrifflichkeit rechnet, sondern noch um die Sprache ringt, die erst die Vision einer übergreifenden ἐκκλησία³³ fassbar macht. Vor allem die Leibmetaphorik spielt hier eine Rolle (s. u.). Die These von der ἐκκλησία als „Heilsraum“ arbeitet hingegen unreflektiert mit einer im Eph nicht präsenten räumlichen Vorstellung von „Kirche“. Diese ermöglicht es, ein „Außen“ und „Innen“ als Gegensätze zu konzipieren. Davon ist im Eph aber gar nicht die Rede. Ἐκκλησία wird als Leib positiv beschrieben, ohne dass das Jenseits des „Leibes“ damit visualisiert würde. Darum kann der Eph auch nicht „Kirchenzugehörigkeit“ als Heilsvoraussetzung benennen. Zentrum der Soteriologie bleibt das Heilshandeln Gottes in Christus am Individuum (vgl. bes. 1,7; 2,4–8) bzw. Christi an der ἐκκλησία (5,22–25) sowie in der Versöhnung der ehemals getrennten Menschheitsgruppen (2,11–18).

29 Roloff, *Kirche* (s. Anm. 27), 236, mit Bezug auf 5,22ff.

30 Eph 2,5f. wird wie bei vielen anderen als Aussage über die Taufe gedeutet, obwohl eine solche Referenz im Text nicht angesprochen wird (vgl. Gerber, „Leben“ [s. Anm. 12], 380 zu entsprechenden Thesen und deren Widerlegung).

31 Vgl. Roloff, *Kirche* (s. Anm. 27), 237.

32 Vgl. Christine Gerber, „Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs,“ *NTS* 59 (2013): 192–122 sowie Dies., „Von der gottesdienstlichen Versammlung zur Vision einer allgemeinen Kirche. Ekklesiologische Diskurse in den paulinischen Schriften,“ in *Kirche und Gesellschaft. Kommunikation – Institution – Organisation*, Hg. Christof Landmesser, Enno Edzard Popkes (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 59–88.

33 Ich lasse ἐκκλησία unübersetzt, um moderne Assoziationen an eine organisatorisch identifizierbare Organisation „Kirche“ zu vermeiden. Zur Differenz zwischen ἐκκλησία und unserer Rede von „Kirche“, die auch einen Bau bezeichnen kann und oft als Raum metaphorisiert wird, vgl. Gerber, „alte Braut“ (s. Anm. 32), 199–211.

2.2 Der Epheserbrief als Weiterentwicklung paulinischer Theologie in der Sicht der jüngeren Forschung

Derartige Einzelbeobachtungen werden natürlich auch zu *übergreifenden Thesen* über das Verhältnis von Eph zu Paulus verarbeitet. Vier möchte ich kurz vorstellen:

Am umfänglichsten hat *Michael Gese* die Fragestellung bearbeitet. Er teilt, wiewohl evangelisch, das Missbehagen vieler protestantischer Theologen an der „unpaulinisch-undialektischen“ Theologie des Eph nicht. Der Verfasser wolle seinen Brief als durchschaubare Fiktion³⁴ in veränderte Zeitverhältnisse sprechen lassen.³⁵ Gese bestimmt das Verhältnis des Eph zur paulinischen Tradition, indem er erstens die Bezüge zu Kol und den älteren Paulusbriefen nachzeichnet, zweitens darauf aufbauend eine in sich konsistente Position des Eph mit klarer Pragmatik erschließt. Der Verfasser orientiere sich an den *literarischen* Äußerungen des Paulus, nicht weil er Paulus nicht gekannt habe, sondern weil er sich als Interpret der Paulusbriefe verstehe.³⁶ Anhand der Rolle, die Paulus als Apostel zugeschrieben werde, werde das Konzept des Apostolischen als Norm entwickelt, denn die Offenbarung an den Apostel beinhalte auch die Aufgabe, das Mysterium an die Kirche weiterzugeben. Inhaltlich sei diese normative paulinische Tradition als eine zeitübergreifende, objektive adäquat reformuliert.³⁷ So gehe es im Blick auf die Rechtfertigung darum, zu betonen, dass das Heil in Christus bereits gegenwärtig ist, und die Ethik solle als „Christuskonformitas“ neu begründet werden.³⁸ Soteriologie und Ekklesiologie würden die paulinische Theologie für die Zeit nach dem Tod des Paulus weiterentwickeln, und zwar nicht nur für die nächste Generation, sondern Zeit übergreifend, generalisierend, objektiv. „Das

34 Der Eph sei daher nicht als Fälschung zu beurteilen (Gese, *Vermächtnis* [s. Anm. 11], 35f.). Dabei operiert Gese mit einer merkwürdigen Alternative: „Der Anlaß zur pseudepigraphischen Abfassung des Epheserbriefes kann deshalb nicht im Bereich der literarischen Fälschung liegen, sondern muß im inhaltlich-theologischen Bereich gesucht werden“ (Gese, *Vermächtnis* [s. Anm. 11], 36, im Original hervorgehoben). Wieso sollte eine Fälschung nicht inhaltlich–theologische Motive verfolgen können?

35 Bei diesem Ansatz überrascht es, dass Gese selbst die exegetische Diskussion nur partiell wahrnimmt, etwa die Untersuchung von Faust, *Pax* (s. Anm. 3), und die Diskussion um die „New Perspective on Paul“ ignoriert.

36 Vgl. Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 243.

37 Vgl. Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 243–245. In der Auffindung einer hohen Amtstheologie, die sogar die apostolische Sukzession in der Rolle des Tychikus in 6,21f. festmachen will, folgt Gese der Linie von Helmut Merklein, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, StANT 33 (München: Kösel, 1973).

38 Vgl. Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 166 ff. sowie 171 mit Fußnote 221.

Pseudonym des Paulus ist der formale Ausdruck für den Anspruch der normativen apostolischen Verkündigung dieses Briefes.³⁹

Dieser Entwurf ist in sich geschlossen. Er arbeitet mit Vorstellungen der Theologie des Paulus und Exegesen des Epheserbriefes sowie Wertungen, die im Detail angefragt werden müssen – und mit blinden Flecken. Vor allem bleibt unerklärt, warum der Eph im zweiten Teil eine ausführliche Paränese 4,1–6,20 bietet: Wozu die dezidierte Adresse an Nichtjuden, die scharfe Abgrenzung von vorgeblichen heidnischen Praktiken (4,17 ff.), die in Spannung zu den Homologumena stehende Haustafel (5,22–6,9)?

Während für Gese eine zeitgeschichtliche Situation unerheblich ist, versteht *Eberhard Faust* die Pragmatik des Briefes als Reaktion auf die Situation in Kleinasien, auf die Herrschaftsideologie und Friedenspropaganda des flavischen Kaiserhauses und die ethnosozioökulturellen Spannungen zwischen Juden und Griechen in der Asia.⁴⁰ Nach dem verlorenen jüdischen Krieg habe sich Judenfeindschaft Luft gemacht,⁴¹ und auch in der Gemeinde sei die Achtung vor jüdischen Christen verloren gegangen. Eph antworte auf ein „Problem des Miteinanders von Judenchristen und Heidenchristen“, namentlich eine „Akzeptanzkrise der judenchristlichen Leitungsfunktionen“,⁴² mit der Herausstellung des religiösen Wissensvorsprungs dieser Offenbarungsträger. Auf die Herrschaftspropaganda reagiere 2,14–18, das einem Herrscherkomium nachgebildet sei und in dem „der Verfasser hier die universale Kirche aus Juden und Heiden als Gegenwelt zum Imperium Romanum zeichnet“.⁴³ Man könne „diese zwischen Kirche und Imperium Romanum parallelen Elemente nur als Kontrafaktur einordnen: Die

39 Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 249, im Original hervorgehoben.

40 Vgl. Faust, *Pax* (s. Anm. 3), 479–483, als Zusammenfassung seiner Thesen zur Pragmatik des Briefes.

41 Die Situation des Judentums in den Poleis Kleinasiens zu dieser Zeit ist selbstverständlich nicht leicht greifbar. Faust bezieht sich für seine These zunehmender Spannungen zwischen Juden und Nichtjuden auf literarische Indizien, vor allem bei Josephus, Ant und Bell, aber auch z. B. Apg 19. Er unterstellt, dass etwa diese Erzählung wie auch die von Josephus fingierten Reden für die Zeit der Abfassung der jeweiligen Schrift historisch ausgewertet werden können und dass von anderen Gegenden der Diaspora (Alexandria etc.) auf Kleinasien geschlossen werden kann. Das sind m. E. zu viele Hypothesen. Anders ist das mit der Annahme einer grundsätzlichen „Feindschaft“ zwischen Beschneidung und ἔθνη, denn unabhängig davon, ob wir diese sozialhistorisch flächendeckend als „real“ nachweisen können, stellt der Eph sie in seiner Fiktion als Problem dar (2,14–16). Vgl. Faust, *Pax* (s. Anm. 3), 117 ff.

42 Faust, *Pax* (s. Anm. 3), 480 f. (im Original mit Hervorhebungen).

43 Faust, *Pax* (s. Anm. 3), 481.

ἐκκλησία unter ihrem Haupt Christus erscheint als universale, soziale Gegengröße zum Imperium Romanum unter seinem kaiserlichen Haupt“.⁴⁴

Methodisch arbeitet Faust (ohne das zu diskutieren) mittels „mirror reading“: Eine pointierte Aussage lässt auf einen Konflikt zurückschließen. Dass sich in Eph 2,14–18 eine kritische Aneignung der Herrscherenkomiastik in einem „hidden transcript“ finde, ist eine plausible Interpretation. Wenig überzeugend ist allerdings die These, dass die Heidenchristen zu Respekt gegenüber den jüdenchristlichen Leitungsfiguren genötigt werden sollen. Die „Offenbarungsträger“ des Eph sind ja, soweit sie als Juden erkennbar sind, für die von Faust unterstellten Lesenden Personen der Vergangenheit. Eine Kritik an heidnischer Überheblichkeit – wie in Röm 11 – klingt in Eph nirgends an. An dieser Stelle hätte sich aber der Verfasser, anders als bei politischer Kritik, keine Vorsicht auferlegen müssen.⁴⁵

Einen anderen Vergleichshorizont zieht *Martin Hüneburg* auf, der den „Epheserbrief als Korrektur des Kolosserbriefes“ entziffert.⁴⁶ Der Eph habe vermutlich die Kenntnis des Kol vorausgesetzt und diesen für einen authentischen Paulusbrief gehalten. Zwar habe schon der Kol den Überschrift zum Allgemeinen gemacht, der dem Eph angelegen war. Aber er sei für Eph korrekturbedürftig gewesen. Eph sei „die Positionierung innerhalb eines in der Rezeptionsgeschichte der paulinischen Theologie selbst verlaufenden Diskurses, in dem sich Auct[or] Eph[esios] bemüht, einer von Paulus ausgehenden Gefahr durch seine Paulusexegese zu begegnen“⁴⁷. Die Gefahr liege in der Israelvergessenheit des Kol, die Eph korrigiere, indem er die „paulinische Sicht auf Israel als Träger der Verheißung in seiner Interpretation geltend macht“.⁴⁸

Die herausgestellte Differenz zwischen Kol und Eph ist virulent. Doch daraus die Absicht einer „Korrektur“ abzuleiten, ist problematisch. Prämissen und Me-

44 Faust, *Pax* (s. Anm. 3), 482 (im Original mit Hervorhebungen).

45 Wenn man derart zurückschließt, sollte man die Argumentationsanalyse zum Ausgangspunkt nehmen: Strittig ist, wofür argumentiert wird. Das hingegen, was als anerkannte Begründungsbasis vorausgesetzt wird, kann nicht Ziel der Argumentation sein. Dass Israel Teil des Heilsvolkes ist, wird nirgends begründet, sondern vorausgesetzt (s. 2,12f.).

46 So der Untertitel von Martin Hüneburg, „Paulus versus Paulus,“ in *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen. Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters*, Hg. Jörg Frey, Jens Herzer, Martina Janssen, WUNT 246 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 387–409.

47 Hüneburg, „Paulus“ (s. Anm. 46), 408. Weil der Autor des Eph den Kol für einen echten Paulusbrief halte, wage er nicht, ihn zu verdrängen (anders etwa als 2 Thess 2,2, wenn dies auf 1 Thess bezogen wird), sondern interpretiere ihn durch Aufnahme und Umwidmungen in seinem Sinne um.

48 Hüneburg, „Paulus“ (s. Anm. 46), 407.

thodik dieser redaktionsgeschlichenen Argumentation sind streitbar – dazu mehr im nächsten Abschnitt. Hier sei nur die Pointe angefragt: Warum hat sich der Autor des Eph, wenn die Verhältnisse so lagen, so sehr an Kol abgearbeitet, statt einfach beispielsweise den Römerbrief neu zu edieren?

So überrascht es nicht, dass *Michael Wolter* eine entgegengesetzte These vertritt: Die Pragmatik des Eph sei gerade von seiner unspezifischen Umsetzung der Pseudepigraphie her zu deuten. Wie andere apostolische Pseudepigraphen reagiere Eph auf den Umschwung von einer Bekehrungs- zur Traditionsreligion. Er entwerfe das Christentum aber anders als andere Pseudepigraphen noch in Gestalt einer Bekehrungsreligion.⁴⁹ Es gehe ihm nicht um die Bewahrung von Normen und Traditionen, wie er auch nicht eine bestimmte Gruppe von Aposteln und Propheten zur normativen Größe erkläre.⁵⁰ Der Brief rechne auch nicht damit, dass die Lesenden mit der paulinischen Tradition vertraut sind, noch unterstelle er, dass Paulus als Autorität gilt. Ziel sei vielmehr, in Form eines „Identitätsmanagements“⁵¹ eine Gruppenidentität zu vermitteln mit den zugehörigen institutionalisierten Handlungen, dem Ethos, das dieser Identität Anschauung verleihe. Das sei ein allgemein-ökumenisches Projekt, weshalb Bezugnahmen auf spezifische Traditionen oder Probleme dezidiert fehlen und umgekehrt die Ethik gerade inklusiv entworfen werde, da sie allgemein akzeptierte Werte als christliche vertrete. Der Eph „schreibt damit ein genuin paulinisches Anliegen fort und bringt damit paulinische Theologie in einem neuen historischen Kontext zur Sprache: dass nämlich die gemeinsame Zugehörigkeit zu Jesus Christus über alle Unterschiede, die zwischen Menschen bestehen können, dominiert“.⁵²

Der Einblick in die Forschung macht auf inhaltliche Aspekte und Eigentümlichkeiten des Eph aufmerksam, aber zeigt eben auch, dass die Beschreibung des Verhältnisses von Eph zu Paulus mit mehreren Variablen arbeitet, weshalb im Koordinatensystem der frühchristlichen Theologie unterschiedliche Punkte eingezeichnet werden können. Ursache dafür sind neben den fehlenden Hinweisen

49 Vgl. Michael Wolter, „Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief,“ in *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Der Brief an die Epheser*, Hg. Michael Wolter, SMBen.BE ACEP 17 (Leuven: Peeters, 2005), 196. Dafür führt Wolter typische Redeformen wie das Einst-Jetzt-Schema an. Allerdings ist m.E. die Adressatenfiktion in dieser Hinsicht nicht kohärent, sind doch auch „christliche Familien“ angesprochen (5,22–6,9, vgl. Wolter, „Epheserbrief“, 189–210). Auch die Aufforderung zum Anlegen der Waffenrüstung liest sich bestens als erweckliche Paränese von „Traditionschristinnen und -christen“.

50 So Wolter, „Epheserbrief“ (s. Anm. 49), 195 gegen Thesen wie die Merkleins.

51 Wolter, „Epheserbrief“ (s. Anm. 49), 200 ff.

52 Wolter, „Epheserbrief“ (s. Anm. 49), 210. Das liegt auf der Linie der hier entwickelten Interpretation, auch wenn die Begründungsmuster – dort Identitätstheorien, hier die Brieffiktion als solche – anders gelagert sind.

auf einen Abfassungszweck im Eph selbst m. E. aber auch Unklarheiten im Lösungsweg. Da dies eine Grundsatzfrage im Umgang mit der nachpaulinischen Paulustradition betrifft, sei es hier etwas ausführlicher diskutiert.

3 Paulus post Paulum – wie ist das Verhältnis methodisch zu bestimmen?

Die Frage nach der paulinischen Tradition im Verhältnis zu Paulus kann unterschiedlich aufgefasst werden. Um die Alternative am Eph zu erläutern: Geht es darum zu rekonstruieren, wie eine uns unbekannt historische Person, der sog. „auctor ad Ephesios“, im letzten Viertel des 1. Jh. gearbeitet hat und warum dieser Autor Paulustradition und -briefe weiterverarbeitet hat? Oder fragen wir, welches Bild von Person und Theologie des Paulus durch den Eph einer Leserschaft gegen Ende des 1. Jh. n. Chr. präsentiert wurde, also etwa: Wie hat der „Modellleser“, um mit Eco zu sprechen,⁵³ oder die Modelllektüre, um inklusiver zu formulieren, gegen Ende des 1. Jh. diesen vorgeblichen Brief des Paulus verstanden?

In Bezug auf Eph wird die Frage in der Regel im ersten Sinne verstanden und in zwei Schritten beantwortet: Die Arbeitsweise des vermuteten Verfassers wird analysiert und daraufhin seine Intention rekonstruiert. Gefragt wird, was der „auctor ad Ephesios“ aus den Paulusbriefen einschließlich des Kol und ggf. der zeitgenössischen Tradition (etwa Liturgie) gemacht hat, und mit welchem Ziel. Methodisch bietet sich zur Lösung dieser Aufgabe das schon im Proseminar an den Synoptikern Geübte an: Literarkritik und Redaktionskritik. Der Vergleich führt zu der plausiblen These, dass der reale Autor den Kolosserbrief unter Bezugnahme auf andere Paulusbriefe (erkennbar zumindest 1 Kor) bzw. paulinische Traditionen verarbeitet hat und so etwas Neues entstehen ließ (das allerdings – wie oben dargestellt – unterschiedlich bestimmt werden kann).

Ich denke, dass dies zu kurz greift. Denn die Lektüre, die der Eph selbst anregt, ist ja nicht eine solche redaktionskritische. Dem Text fehlen alle Signale, die auffordern, ihn in kritischem Bezug auf andere Schriften des Paulus zu lesen.⁵⁴

⁵³ Vgl. Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, ²1990), 61–69.

⁵⁴ Eph nimmt – wenn überhaupt – nur in 3,3f. explizit auf von Paulus zuvor Geschriebenes Bezug (s. u.). Damit wende ich mich gegen die Annahme, dass die wörtliche Reduplikation der Tychikus-Notiz Kol 4,7f. in 6,21f., vor allem das καί in 6,21a („damit auch ihr wisst“), indiziert, dass der Eph bei seinen Leserinnen und Lesern die Kenntnis von Kol unterstellt (so Schmeller, *Schulen* [s. Anm. 9], 210 f.). Man kann genauso gut umgekehrt argumentieren, dass die für uns als

Wenn wir die *Interpretation* eines Textes nicht identifizieren mit der Nachzeichnung eines Programms im Kopfe seines Autors, sondern mit der Aufgabe, die Modelllektüre des Textes zu rekonstruieren, ist noch anders zu fragen.⁵⁵ Das gilt nicht nur, weil die Bedeutung eines Textes nicht identisch ist mit der *intentio auctoris*, sondern im Falle des Eph auch deshalb, weil sich der wahre Verfasser ja gerade nicht in eigenem Namen äußert, sondern seine Theologie anonym in einem „Mumiensarg“ des Paulus verewigt. Es ist bestimmt nicht in seinem Sinne, wenn wir diesen mit dem Paulusbild versehenen Mumiensarg zu röntgen versuchen, um die Arbeitstechniken und das Programm des den Sarg herstellenden Kunsthandwerkers zu durchschauen, statt den Mumiensarg selbst mit seiner Darstellung des Verstorbenen zu betrachten.

Wir sollten daher der dem Text eingeschriebenen Lektüre folgen: Welches Zeugnis legt Eph von Paulus ab? Welches Bild von Paulus und seiner Theologie entsteht, wenn man sich auf diesen fiktiven Brief und seine Signale einlässt? Natürlich signalisiert der Text, dass er als Brief des Paulus gelesen werden will. Aber wer bzw. wie „Paulus“ ist, das sollen wir nicht von unserer Konzeption von Paulus her füllen oder anhand der Unterschiede zu anderen Paulus-Reliquien definieren, sondern – um im Bilde vom Mumiensarg zu bleiben – von den Konturen und Motiven her, mit denen Paulus durch diesen prunkvollen Sarg in Erinnerung gehalten wird.

Die Differenz der Fragestellung ist am besten daran zu zeigen, welche Bedeutung der gut begründeten Hypothese zukommt, dass der Kolosserbrief im Eph verwendet wird. Diese Annahme ist für die Frage, wie Eph entstanden ist, und für Literaturgeschichtsschreibung ohne Zweifel höchst relevant. Aber sie ist nicht der Schlüssel zur *Interpretation der Theologie des Eph*. Denn diese Brieffiktion signalisiert nirgends, dass der „Modellleser“ wie unsereins am Schreibtisch Eph und Kol (sowie weitere Paulusbrieft) synoptisch vergleicht. Darum kann es nicht sein Ziel sein, dass Veränderungen gegenüber dem Kol zum Maß der Deutung werden, der Leser also etwa aus der Lektüre folgert, dass Paulus seinen eigenen Kolosserbrief mit der Erwähnung von Israel korrigiert habe, weshalb man statt des Kol diesen Brief lesen solle.⁵⁶ Eine Leserin des 1. Jh. würde wohl auch kaum auf die Idee kommen, dass sich

Plagiat erkennbare Wiederholung von Aussagen des Kol anzeigt, dass Eph den Kol nicht als bekannt voraussetzt.

55 Die grundsätzlichen hermeneutischen Fragen, die mit dieser Alternative aufgerissen sind, und die Methodik einer hier favorisierten rezeptionsorientierten Interpretation können hier nicht diskutiert werden. Vgl. genauer Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 2014), 112 ff. 166 ff. Die Implikationen eines rezeptionsorientierten Ansatzes für die Methodik der Auslegung neutestamentlicher Pseudepigraphen wären ein eigenes (wichtiges) Thema.

56 Das müsste die eben skizzierte These von Hüneburg, „Paulus“ (s. Anm. 46), implizieren. Dass sich der Eph hier paulinisches Gepränge gebe, um ein Manko des Kol auszugleichen, vertritt Petr

der ausführliche paränetische Teil Eph 4,1–6,9.10–17 der Orientierung am Kol verdankt und deshalb weniger die Intention des Verfassers vermittele als die eigenständig umgearbeiteten lehrhaften Teile des Briefes (Kap. 1–3).⁵⁷ Entsprechend ist es problematisch, wenn Auslegungen die Aussagen über „Apostel und Propheten“ resp. „Prophetinnen“ im Eph (2,20; 3,5f.; 4,11) aus der Gegenwart des „auctor ad Ephesios“ gegen Ende des 1. Jh. deuten, etwa in dem Sinne, dass es um das zu dieser Zeit vergangene Apostelamt und bei den Propheten um gegenwärtige Funktionen gehe.⁵⁸ Wenn die Leserinnen und Leser Paulus für den Autor dieses Briefes halten sollen, müssen sie den Text – so wie wir 1 Kor 12,28 – als Aussage über die Zeit des Paulus und die damals noch lebenden Apostel und Propheten verstehen, auch wenn dies zu ihrer Gegenwart inzwischen Vergangenheit ist.

Eine Interpretation der Brieffiktion im Sinne der ihr eingeschriebenen Modelllektüre, wie sie mir vorschwebt⁵⁹, hat natürlich auch ihre Probleme. Sie hat als archimedischen Punkt nur den Text des Eph und ansonsten gleichfalls viele Variablen. Das liegt aber nicht nur an unserem historischen Abstand zum Text, sondern am Text selbst: Er hat, wie unten ausgeführt, zahlreiche „Unbestimmtheits-“ und „Leerstellen“, die verschiedene Eintragungen im Koordinatensystem von Geschichte und Theologie am Ende des 1. Jh. n. Chr. zulassen. Soll der Modellleser den Eph, wie Gese vermutet, im Wissen um dessen postume Fingierung als bewusst literarisiertes „Vermächtnis“ des Paulus lesen, um sein theologisches Vermächtnis nun zeitübergreifend zu besitzen? Soll er, wie Faust meint, Christus in Kontrafaktur zum Imperium Romanum und dessen Heilsangeboten verstehen und den Heidenchristen Respekt vor den Juden beibringen? Oder soll er – so mein Vorschlag hier – einen Paulusbrief mit ökumenischer Verbindlichkeit entwerfen, um auch Christusgläubigen anderer Traditionen die Theologie des Paulus nahezubringen und so ein „inklusives“ Bewusstsein für die Einigkeit der in verschiedenen Gemeinden lebenden Christusgläubigen zu vermitteln?

Das Profil der Brieffiktion wird erst scharf erkennbar, wenn wir sie vor einen anders farbigen Hintergrund stellen. In der Linie der Textsignale kann aber nicht ein postulierter Hintergrund, eine aktuelle Problematik, Ausgangspunkt der Lektüre sein. Denn der Text selbst spricht eine solche nicht an – und eben dies

Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser*, ThHK 10,2 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992), 104.110.

57 So die Implikation der Analyse von Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 53.

58 Vgl. exemplarisch Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 237 ad 2,20; 257 ad 3,5 zu dieser Diskussion, die wegen der kontroverstheologischen Frage, was „Apostolizität“ ist, engagiert geführt wird.

59 Das Konzept, den Eph als „Brieffiktion“ auszulegen, habe ich in „Erfundene Briefe“ etwas genauer entfaltet. Vgl. Christine Gerber, „Erfundene Briefe und ihre Wahrheit. Überlegungen zum Identitätsangebot der Brieffiktion des Epheserbriefes“, in *Ethos und Theologie im Neuen Testament*. Festschrift für Michael Wolter, Hg. Jochen Flebbe, Matthias Konradt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2016), 310–330, hier 319–321.

muss am Anfang der Rekonstruktion des Textsinns stehen: Dass die Schrift keinen expliziten Hinweis auf eine theologische oder (kirchen-)politische Situation liefert,⁶⁰ ist ernst zu nehmen. Der Eph zieht scharfe Grenzen zu den nichtglaubenden Völkern bzw. zur heidnischen Vergangenheit der fiktiven Adressatinnen und Adressaten, weniger scharfe zum Judentum,⁶¹ aber nicht zu bestimmten Gemeinden oder Konzepten von Christusglaubenden. Im Folgenden werden wir des Weiteren sehen, dass der Eph Bezug auf Formen, Signalworte, Bilder der paulinischen Tradition nimmt – allen voran den Namen „Paulus“ und ein mit diesem verbundenes Wissen.⁶² Aber er reklamiert seine Heilsbotschaft nicht als spezifisch paulinisch, sondern als allgemein Offenbartes. Diese Beobachtungen weisen die Richtung zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis des Eph zur paulinischen Tradition.

4 Die Aufnahme der Form der Paulusbriefe im Epheserbrief

Der Eph nimmt nicht nur in der Tatsache, dass er die Form des Briefes wählt, sondern auch in der konkreten Gestaltung offenbar Anschluss an die Briefe, die unter dem Namen des Paulus überliefert sind.⁶³ Der synoptische Vergleich des

60 Vgl. in diesem Sinne z.B. auch Wolter, „Epheserbrief“ (s. Anm. 49), 190 f.

61 Vgl. zu den identitätsstiftenden, gleichwohl unterschiedlich scharfen Grenzziehungen Rikard Roitto, *Behaving as a Christ-Believer. A Cognitive Perspective on Identity and Behavior Norms in Ephesians*, CB.NT 46 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 180–204.

62 Zu einem anderen Urteil kommen die Autoren, die sich für die Paulusfiktion nur an den auf die Person des Paulus bezogenen Aussagen orientieren und nicht, wie hier vorgeschlagen, an der Wirkung der Erzählstimme. So urteilt etwa Hüneburg, „Paulus“ (s. Anm. 46), 388, Eph unterscheide sich von den anderen Deuteropaulinen im „weitgehende(n) Verzicht auf den Ausbau der Verfasserfiktion“. Ähnlich urteilt Wolter, „Epheserbrief“ (s. Anm. 49), 195 f., dass die Autorität des Paulus hier rhetorisch, nicht aber inhaltlich begründet werde. Vgl. dagegen 3,3f. im Kontext der Aussage über die Offenbarung des Geheimnisses, was dem Briefinhalt als Wissen des „Paulus“ Gewicht gibt.

63 Vgl. auch Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 28–39, allerdings mit einer anderen Schlussfolgerung als hier: Die Tatsache, dass der Brief so sorgfältig an den paulinischen Briefen orientiert sei, zeige, dass der Autor einen „exemplarischen Paulusbrief“ habe schreiben wollen (Gese, *Vermächtnis* 38, im Original hervorgehoben). Das Pseudonym deute daher nicht auf literarische Fiktion, sondern auf die verarbeitete Tradition (Gese, *Vermächtnis* 39; vgl. bereits oben Anm. 34).

Präskripts Eph 1,1f. zeigt engste Übereinstimmungen mit Kol 1,1f. und (ggf. über Kol vermittelt) mit 1 Kor 1,1f. (bzw. 2 Kor 1,1f.).⁶⁴

1 Kor 1,1–3	Kol 1,1f.	Eph 1,1f.
<p>Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς</p> <p>² τῆ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῆ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν</p> <p>³ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p>	<p>Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφὸς</p> <p>² τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ,</p> <p>χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν.</p>	<p>Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ</p> <p>τοῖς ἁγίοις τοῖς οὔσῃν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,</p> <p>² χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.</p>

Auffällig ist, dass „Paulus“ in Eph 1,1 wie sonst nur im Röm 1,1 (und in Gal 1,1, insofern die „Geschwister bei mir“ nicht namentlich genannt werden) als alleiniger Adressant auftritt. Für den gesamten „Brief“ ist weiter bezeichnend, dass er (wie Röm und Phil) keine ἐκκλησία adressiert, und vor allem, dass die Geschwisteranrede fehlt. Sie begegnet in allen anderen Paulusbriefen (abgesehen von den Pastoralbriefen).⁶⁵

Nicht nur in der Wahl der Rahmengattung, sondern in der konkreten Ausgestaltung der Form realisiert der Eph einen typischen Paulusbrief. Er tut dies sogar verdoppelt: In Eph 1,3–14 folgt eine Eulogie, wie sonst nur in 2 Kor 1, in Eph 1,15f. der Bericht über ein Dankgebet, wie wir es aus den Paulusbriefen kennen. Und Eph 4,1 leitet wie Röm 12,1 einen zweiten Briefteil mit Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ein.⁶⁶

Der *Briefschluss* 6,21–24 ist demgegenüber auffallend anders: Es fehlen die sonst üblichen persönlichen Notizen (nur dass man sich über das Ergehen des „Paulus“ bei Tychikus erkundigen solle) und die wechselseitigen Grußausrich-

⁶⁴ Die salutatio Eph 1,2 enthält über Kol 1,2 hinaus eine christologische Formel, wie wir sie aus den Homologumena abgesehen von 1 Thess kennen (vgl. 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; Röm 1,7; Phlm 3); sie ist offenbar bereits formelhaft.

⁶⁵ Die ἀδελφός–Metapher begegnet zweimal, nicht jedoch als Anrede, sondern als Prädizierung des Tychikus (6,21) und in 6,23 zur Referenz auf, wie wir sagen würden, alle „Mitchristinnen und -christen“.

⁶⁶ Vgl. auch 1 Thess 4,1 sowie – nicht als Einleitung eines Briefteiles, sondern als Schlussfolgerung, aber mit denselben Worten – 1 Kor 4,16.

tungen. Der Friedenswunsch in Eph 6,23 ähnelt denen der Präskripte (Röm 1,7 etc.), ist aber erweitert um die singuläre Formulierung ἀγάπη μετὰ πίστεως.

Auch der Schlussgruß 6,24 ist auffallend allgemein, da jede Anrede fehlt und der Gnadewunsch niemanden anspricht, sondern „allen, die unseren Herrn Jesus Christus lieben“, gilt. Die letzten Worte ἐν ἀφθαροῖα entgrenzen diesen Gnadewunsch auch zeitlich.

Wir sehen ein Doppeltes: Erstens wird „Paulus“ auch hier als *Briefschreiber* konzipiert.⁶⁷ Diese Feststellung ist nicht so banal, wie sie klingt, und sie ist relevant. Denn ein fiktionaler Text hätte ja auch die Form einer Rede (s. Apg), eines Traktats oder einer biographischen Erzählung oder autobiographischen Erinnerung wählen können. Der Eph hält aber fest, dass diese Theologie sich in Briefform vermittelt, d.h. als persönlich gestimmte Aussage des „Apostels Paulus“ (1,1), die sich an bestimmte Menschen wendet. Denn auch wenn die Geschwisteranrede fehlt, adressiert der Text durchgängig eine 2. Person Plural.

Zweitens erschließen die Gattungsbestimmung als „Brief“ und der Vergleich mit anderen Paulusbriefen Eigenheiten des Eph, die für unsere Fragestellung sehr bedeutsam sind. Dazu hole ich etwas weiter aus, indem ich bei der Brieflichkeit der Homologumena ansetze. Zentrales Anliegen eines Briefes ist die Beziehungspflege. Nach der Brieftheorie ist ein Brief nicht orientiert an der Rede, sondern am Gespräch, und im Ideal wird der Absender gewissermaßen gegenwärtig bei den Adressatinnen und Adressaten.⁶⁸ Diese Pragmatik ist auch den „echten“ Briefen des Paulus eigen, zumal jenen sechs, die eine bereits bestehende persönliche Beziehung über die Distanz hinweg fortsetzen und auf eine weitere persönliche Begegnung hoffen. Selbst der Röm, der aus der Reihe der Paulusbriefe tanzt, da es hier um die Beziehungsanbahnung geht,⁶⁹ bedient sich der Topoi der Beziehungspflege – die lange Grußliste lässt sagen: umso mehr.⁷⁰ Auch der Kol benutzt die philophronetischen Topoi, obwohl auch der „Paulus“ des Kol

⁶⁷ Die Ich-Rede innerhalb der Briefe ist in diese Gattung insofern eingebettet, als im Brief das Ich des Adressanten selbstverständlich ist, wie der Brief per se halb-dialogisch ist (anders etwa Lukas Bormann, der diese Passagen von der Autobiographie aus deutet, vgl. seinen Beitrag in diesem Band).

⁶⁸ Zur hier vorausgesetzten Brieftheorie und den Idealen φιλοφρόνησις, ὁμιλία und παρουσία vgl. Christine Gerber, *Paulus und seine 'Kinder'. Studien zur Beziehungsmetaphorik in den paulinischen Briefen*, BZNW 136 (Berlin u. a.: de Gruyter, 2005), 47–77 (Lit.!).

⁶⁹ Vgl. Michael Wolter, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8*, EKK VI/1, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2014), 43f.

⁷⁰ Vgl. neben Röm 16,1–16 auch Röm 1,8–12 (Danksagungsbericht mit captatio benevolentiae sowie Sehnsuchtsstipos) und 15,23 im Zusammenhang von Reiseplänen.

die Angeschriebenen nicht persönlich kennt und auch keinen Besuch mehr plant.⁷¹ Solche Topoi fehlen dem Eph aber fast gänzlich.⁷²

Dass die authentischen Briefe des Paulus sich (abgesehen vom Röm) an von ihm gegründete Gemeinden (bzw. bekehrte Menschen im Falle des Philemon) richten, erklärt sich nicht nur aus der jeweils vorausgesetzten Beziehung zwischen Paulus und Gemeinde, sondern auch daraus, dass Paulus *nur in diesen Fällen* theologische und ethische Orientierungsfigur zu sein beanspruchen kann.⁷³ Eine „apostolische Autorität“ in dem Sinne, dass ein Apostel eine generelle Autorität bei allen Glaubenden hat, ist eine Fiktion der Forschung in Aufnahme der späteren Konzeption einer „apostolischen Kirche“.⁷⁴ Die echten Paulusbrieve setzen eine solche „apostolische Autorität“ gerade nicht voraus, sondern müssen sie ggf. argumentativ erst erarbeiten. Das spiegelt sich auch in den lazierenden Versuchen des Paulus, sein Schreiben an die Christusgläubigen in Rom zu begründen.⁷⁵

Im Vergleich mit dem Röm lässt sich daher die Pragmatik der *Brief-Gattung* des Eph am besten umreißen: Der Eph ist darin besonders, dass er sich an christliche Menschen richtet, die Paulus nicht nur nicht selbst bekehrt hat und nicht persönlich kennt, sondern die er auch nicht tentativ besuchen wird (was sich aus der Gefangenschaftssituation erklärt).⁷⁶ Es geht nicht mehr wie sonst um die Pflege oder Begründung einer persönlichen Bekanntschaft.

71 Epaphras aber stellt das lebendige Verbindungsglied dar (s. Kol 1,7f.; 4,12f.), für Paulus „Mit-Sklave“ und Diener Christi. Vgl. neben dem Topos des „Leidens für euch“ (Kol 1,24; 2,1) als Brieftopoi im Kol den Danksagungsbericht mit *captatio benevolentiae* in 1,3, das Parusie-Motiv in 2,5 sowie die Grußausrichtungen und Grüße in 4,4–14.15 und den Eigenhändigkeitsvermerk in 4,18.

72 Man kann zu diesen Eph 1,16 sowie 6,18f. zählen, wo es um das Gebet für die Gemeinde bzw. der Gemeinde für Paulus geht, sowie Eph 1,15 als *captatio benevolentiae*. Typische Brieftopoi wie der Sehnsuchtopos und das Parusie-Motiv („obwohl abwesend anwesend“) fehlen aber.

73 Zur Autorisierung verweisen auf die Beziehung zwischen Paulus und Gemeinde bzw. Bekehrten besonders 1 Kor 4,14–21; 2 Kor 10,12–18; 11,1–4; Gal 4,19; Phil 3,17; 1 Thess 2; Phlm.

74 Diese Perspektive auf die authentischen Paulusbrieve habe ich ausführlich begründet in Gerber, *Paulus* (s. Anm. 68), 119–131. Paulus verwendet den Begriff *ἀπόστολος* zur Bezeichnung seiner Berufung zum Missionar der Völker und damit in Kontexten, in denen es um seine besondere Berufung geht und um die Frage der Finanzierung durch Gemeinden (sog. „Apostelrecht“). Wenn er seine Autorität begründen will, prägt er andere legitimierende Metaphern (allen voran die Eltern-Kind-Metapher); vgl. dazu Gerber, *Paulus*, 153–223.

75 Vgl. vor allem Röm 1,11f.; 15,15.18.

76 Reisepläne fehlen auch in Kol, begegnen aber in den als authentisch geltenden Gefangenschaftsbrieffen Phil 2,24 und Phlm 22.

Der Eph entspricht aber der brieflichen Gattung in zwei Hinsichten: Erstens spielt die Persönlichkeit des Adressanten „Paulus“ eine große Rolle (bes. 3,1–13). Theologie wird hier nicht objektiv, sondern als Wissen und Einsicht des Paulus vermittelt (s. weiter 6.).⁷⁷

Zweitens ist die Fiktion darin typisch „brieflich“, dass sich dieser Adressant an bestimmte Menschen wendet. Die Angeschriebenen werden allerdings in diesem Falle nicht persönlich oder als Ortsgemeinde identifiziert, aber spezifisch als Völkerchristen (ἔθνη 2,11; 3,1). Zwischen diesen und Paulus wird trotz fehlender Begegnung auf rhetorischem Wege eine Beziehung hergestellt: „Paulus“ ist der Evangelist der Völker und leidet „für euch, die Völker“ (ὕπερ ὑμῶν τῶν ἔθνων 3,1, vgl. 3,13, s.u.). Diese Formulierung ist sprechend: Paulus ist nach der Fiktion des Briefes mit den Adressierten ja nicht persönlich bekannt. Sein „Leiden um euretwillen“ ist also nur so zu verstehen, dass „Paulus“ aufgrund seiner Mission unter den Völkerchristen leidet. Damit wird er hier als Apostel der Völker stilisiert (vgl. Röm 11,13).

Noch ein Wort zu den Adressierten: Schaut man genauer, schwankt ihr Bild. Einerseits werden sie als frisch bekehrte ἔθνη vorgestellt (4,17.20–24). Andererseits werden in der sog. Haustafel (5,22–6,9) einzelne Gruppen des Hauses angesprochen als bereits „christlich sozialisiert“. Der verbreitete Interpretationsansatz, die tatsächlichen Leserinnen und Leser bzw. die intendierten Leserinnen und Leser mit diesen fiktiven Adressatinnen und Adressaten des Briefes zu identifizieren, ist nicht begründet. Richtig ist, dass der Brief nur für Christusgläubige nachvollziehbar sein will, denn der Glaube an Gottes Heilshandeln in Christus ist Grundlage der Argumentation und Paränese. Aber die intendierte Leserschaft auf Völkerchristinnen und -christen oder gar nur auf die frisch Bekehrten unter ihnen einzuschränken, ist angesichts der Widersprüchlichkeit der Adressatenfiktion unbegründet.⁷⁸ Ich komme auswertend darauf zurück.

77 Dabei geht es nicht um eine allgemeine „apostolische Autorität“, wird doch der Apostolat nur in 1,1 an prägnanter Stelle in Erinnerung gerufen. Der Apostolat als solcher ist noch kein Motiv, einen Brief zu schreiben.

78 Dies ist auch das Manko der methodisch sehr differenzierten, da zwischen implizitem Autor und realem Autor unterscheidenden Argumentation von Lincoln, *Ephesians* (s. Anm. 1), lxxvi–lxxxvii: Er schließt mit der rhetorisch an Paulusbrieffen bewährten Methode von den fiktiven Adressatinnen und Adressaten und den Aussagen des Briefes unmittelbar zurück auf die vom realen Autor anvisierten Leserinnen und Leser.

5 Übernahme und Anverwandlung von theologischen Termini und Metaphern der Paulustradition

Auch wenn Eph syntaktisch andere Vorlieben hat als der Paulus der Homologumena,⁷⁹ sind viele der theologischen Termini und Metaphern aus dem, was sich uns als paulinische Sprache darstellt, aufgenommen. Obwohl solcherart Vergleiche in erster Linie die Entstehung des Eph erklären und damit, wie eben gesagt, von geringer Relevanz für dessen Interpretation sind, schärfen sie unseren Blick für seine theologische Position.

5.1 Nicht nur Glaube, Hoffnung, Liebe: Die „paulinische“ Sprache des Eph

Viele der zentralen Begriffe zur Entfaltung der Theologie sind uns aus den Homologumena des Paulus (und zumeist des Kol) vertraut.

Auch der Eph spricht von πίστις κτλ. (1,1.13.15.19; 2,8; 3,12.17; 4,5.13; 6,16.23), ἐλπίς (1,18; 2,12) und ἀγάπη (1,4.6.15; 2,4; 3,17.19; 4,2.15.16; 5,2.25.28.33; 6,23.24). Er nennt die Frohbotschaft bzw. ihre Verbreitung εὐαγγέλιον κτλ. (1,13; 2,17; 3,6.8; 6,15.19). Er formuliert die Erwählungstheologie wie die Homologumena mit κλησις κτλ. (1,18; 4,1.4); προορίζω (1,5.11); ἐκλέγομαι (1,4). Auch er spricht von der Versammlung der Glaubenden als ἐκκλησία (1,22; 3,10.21; 5,22–33). Auch seine soteriologische Begrifflichkeit ist uns aus den Homologumena vertraut: ἀπολύτρωσις (1,7.14; vgl. 4,30); σωτηρία κτλ. zur Beschreibung der Rettung bzw. des Heils (1,13; 2,5.8; 5,23; 6,17); υἰοθεσία (in 1,5 wie Röm 8,15.23; 9,4; Gal 4,5). Eph spricht oft von Gottes χάρις allgemein (1,2.6.7; 2,5.7.8; 4,7.29; 6,24) und spezifisch in Bezug auf den Briefschreiber Paulus (3,2.7.8). Ziel ist wie nach Röm 5,2 die προσαγωγή zu Gott (2,18; 3,12). Zentrales Heilsgut ist auch hier der von Gott (aber auch von Christus: 2,14) gestiftete Friede untereinander und mit Gott (εἰρήνη 1,2; 2,14.15.17; 4,3; 6,15.23).

Eine genaue Untersuchung der Semantik ist damit natürlich nicht obsolet; sie kann zeigen, dass es begriffliche Verschiebungen gibt, die mit den theologischen kongruieren.⁸⁰ Auf Leserinnen und Leser, die mit der Sprache der Paulusbriefe vertraut sind, aber keine semantischen Studien betreiben, wird jedoch vor allem die Beheimatung im paulinischen Sprachduktus wirken.

⁷⁹ Vgl. zum Stil Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 85 ff.

⁸⁰ Vgl. in diesem Sinne Schwindt, *Weltbild* (s. Anm. 3), 47–55 (Vergleich von Eph und Kol) sowie Gese, *Vermächtnis* (s. Anm. 11), 81–83 (in Bezug auf die Homologumena).

Am Beispiel des Begriffs μυστήριον sei dies verdeutlicht:⁸¹ Während 1 Kor 15,51 und Röm 11,25 mit dem Begriff den Status eines Wissensinhalts beschreiben – das im Folgenden Ausgeführte ist bislang nicht bekannt gewesen –, bezeichnet μυστήριον in Kol und Eph die Verkündigung des Paulus (und nach Eph 3,5 der anderen Apostel und Propheten). In Kol 1,26 f.; 2,2; 4,3 wird der Inhalt christologisch zugespitzt (in Ansätzen schon in 1 Kor 2,1 ff.), während es in Eph 3,5 (und in 1,9 darauf vorausweisend) nun ekklesiologisch um den Anteil der Völker am Erbe geht (s. u.). Nach 6,19 f. ist das μυστήριον das Evangelium,⁸² und das wiederum ist der Inhalt der Verkündigung des „Paulus“.⁸³

5.2 Die Weiterentwicklung von Metaphern für die „Kirche“

Wie die gesamte frühchristliche Literatur braucht auch Eph zahlreiche Metaphern, um das Heil sinnbildlich zu machen. Zwei Metaphern sind für die Entwicklung der Ekklesiologie zentral: Die Rede von der Gemeinschaft der Glaubenden als „Körper“ und als „Bau“.⁸⁴ Die Verwandtschaft der Bildspender und die übereinstimmende Wortwahl (οικοδομή, σῶμα, κεφαλή, μέλη) zeigen, dass hier – genetisch gesprochen – die paulinische Redeweise bewusst übernommen ist⁸⁵ bzw. – von der Rezeption aus gesehen – die aus dem paulinischen Schrifttum vertraute Bildersprache weiterentwickelt ist.

Die *Baumetaphorik* begegnet neben der Verwendung von οικοδομή in Eph 4,12.16.29 vor allem in 2,20: „Ihr (die nichtjüdischen Menschen) seid erbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten, während Jesus Christus selbst der Eckstein ist.“ Die Metaphorik erinnert deutlich an 1 Kor 3,10–12⁸⁶, ist aber bezeichnend abgewandelt:

81 Vgl. dazu Markus N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 26 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990), 199–205; Schwindt, *Weltbild* (s. Anm. 3), 47 f. Dass „der Apostel“ selbst Teil des Mysteriums ist (so Schwindt, *Weltbild* 48), geht aus 6,19 f. nicht hervor.

82 Es handelt sich bei τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου um einen exegetischen Genetiv.

83 Mit 1,9 und 3,5 wird implizit gesagt, dass auch anderen das μυστήριον offenbart wurde. Aber dessen Bindung an die Person des „Paulus“ wird rhetorisch herausgestellt in 3,3 f.8 sowie 6,19 f. Freilich ist seine Aufgabe gerade die Offenlegung des Geheimnisses.

84 Vgl. zum Folgenden detaillierter Gerber, „Versammlung“ (s. Anm. 32), 79–85.

85 Die Baumetaphorik unter dem Stichwort οικοδομή resp. οικοδομέω fehlt in Kol, findet sich aber (neben 1 Kor 3) vor allem in paränetischen Kontexten in 1 Kor 8; 14 sowie Röm 14 f. (vgl. Gerber, *Paulus* [s. Anm. 68], 160–164 [Lit.!]). Zur Herkunft der Leibmetapher s. u. Anm. 88.

86 Vgl. zur genaueren Analyse der komplexen Metaphorik in 1 Kor 3,9–15.16 f. Gerber, *Paulus* (s. Anm. 68), 382–391.

1 Kor 3,9–11.16

⁹ Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ **οἰκοδομή** ἐστε.

¹⁰ Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων **θεμέλιον** ἔθηκα, ἄλλος δὲ **ἐποικοδομεῖ**. ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.

¹¹ **θεμέλιον** γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὃς ἐστὶν **Ἰησοῦς Χριστός**.

...

¹⁶ Οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ **πνεῦμα** τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν;

Eph 2,19–22

¹⁹ Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλ' ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,

²⁰ **ἐποικοδομηθέντες** ἐπὶ τῷ **θεμελίῳ** τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ **Χριστοῦ Ἰησοῦ**, ²¹ ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς **ναὸν** ἅγιον ἐν κυρίῳ,

²² ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ **ἐν πνεύματι**.

In 1 Kor 3 beschreibt Paulus seine Rolle in der Gemeinde von Korinth. Sie ist der Bau (οἰκοδομή θεοῦ, 3,9) bzw. Tempel Gottes (ναὸς θεοῦ, 3,16 f.), er selbst dessen Grundsteinleger und „weiser Bauherr“, Christus das von ihm gelegte Fundament (θεμέλιος, 3,10 f.). Nach Eph 2,20 ist Gott selbst derjenige, der den Bau wachsen lässt. „Apostel und Propheten“ sind passiver Teil des Fundaments (θεμέλιος, 2,20), Christus der „Eckstein“. Dafür ist das Bild aber dynamisiert: „In ihm (Christus) zusammengefügt wächst der ganze Bau zu einem heiligen Tempel im Herrn, und in ihm werdet auch ihr zusammen erbaut zu einem Gebäude Gottes im Geist“ (2,21 f.). So entsteht nicht nur eine Ortsgemeinde, sondern die Versammlung der Glaubenden insgesamt über die Zeiten hinweg. Ihre Fundamentierung auf „Aposteln und Propheten“ sowie Christus als Eckstein sind dabei zeitlose „identity marker“. Implizit ist damit auch der Apostel „Paulus“ selbst nicht mehr aktiver Bauherr, sondern ruhender Fundamentstein.

Die auf die Glaubensgemeinschaft bezogene *Leibmetaphorik* durchzieht den gesamten Brief,⁸⁷ aber in unterschiedlichen Umsetzungen, die sich verschiedenen Vorbildern verdanken:⁸⁸ Das Motiv begegnet in dem Gegenüber von „Haupt und Leib“ (1,22 f.; 5,22–30), zur Beschreibung der Einheit der zwei getrennten Men-

⁸⁷ Σῶμα begegnet in 1,23; 2,16; 4,4.12.16; 5,23.28.30 sowie im Neologismus σύσσωμα in 3,6.

⁸⁸ Die Leibmetaphorik zeigt deutlich zwei Wurzeln: Aus Kol 1,18; 2,19 wird das „hierarchische“ Konzept von κεφαλή und σῶμα aufgenommen in 1,22 f.; 5,22–28. Das Gegenüber von einem σῶμα und vielen μέλη – uns bekannt aus Röm 12,4 f. und 1 Kor 12,12–27 – ist hingegen in Eph 4,25 und 5,30 sowie 4,16 (unter dem Stichwort μέρη) präsent. Die ehemals selbständigen Konzepte von dem einen Leib mit den vielen verschiedenen Gliedern einerseits, andererseits von dem Haupt und dem Leib sind in 4,15 f. und 5,25–30 verschmolzen. Die Bau- und Leibmetapher sind in 2,21 f. und in 4,12 verwoben (dort heißt es, dass der Gemeinde die Ämter geschenkt wurden εἰς οἰκοδομήν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ).

schengruppen (2,16; 3,6) und als Ausdruck der Zusammengehörigkeit der verschiedenen „Glieder“. Die Beschreibung der Gemeinschaft der Glaubenden als „ein einziger Leib“ (ἐν ὁμα, vgl. 4,4) tendiert bereits zur Lexikalisierung.⁸⁹

Die verschiedenen Leib-Metaphern werden durch den Begriff ὁμα aufeinander bezogen und lassen ein komplexes Bild der Gemeinschaft entstehen: Sie steht unter dem Haupt Christus, ist Gemeinschaft aus Juden und Völkern, Einheit der vielen Glieder. Mit unterschiedlicher Pointierung kann so die Zugehörigkeit zu Christus als Haupt und die Zusammengehörigkeit der einzelnen vermittelt werden. Die verschiedenen Vorstellungen sind verbunden in der (den Bildspender menschlicher Organismus überstrapazierenden) Aussage, dass alle Teile in der ihnen zubemessenen Weise das Wachsen des ganzen Leibes auf das Haupt hin bewirken (4,15 f.).

Im Vergleich zu den Gemeindebriefen des Paulus wird durch diese Metaphorik das Konzept der versammelten Ortsgemeinde – eben das bezeichnet ἐκκλησία⁹⁰ – „überrollt“. Ohne dass es schon eine Begrifflichkeit gäbe für das, was wir heute „Kirche“ nennen – die Gemeinschaft aller Glaubenden über Zeiten und Orte hinweg –, wird eine solche hypersummativ GröÙe denk- und besprechbar.

6 Das Konzept „Paulus“

Mit dem Namen „Paulus“ wird im Brief ein umfangreiches Konzept aufgerufen, das durch den Brief selbst weiter modelliert wird. Dies ist zentral für die Frage nach der Rückbeziehung des Epheserbriefs auf die paulinische Tradition, denn das „Paulusbild“ zeigt am klarsten, wie und als was „Paulus“ einer späteren Generation vermittelt wird. Dem möchte ich angesichts der widersprüchlichen Thesen über das „Paulusbild“ des Eph⁹¹ eine methodische Bemerkung vorausschicken.

⁸⁹ Vgl. bereits Röm 12,4f.; 1 Kor 10,17; 12,13; Kol 3,15. Eine Lexikalisierung legen auch die selbstverständliche Rede in 4,4 und 2,16 sowie die Bildung des Neologismus „ὁσσωμα“ in 3,6 nahe.

⁹⁰ Vgl. weiter Gerber, „alte Braut“ (s. Anm. 32), 199–202.

⁹¹ Die Diskussion über das Paulusbild des Eph wäre ein eigenes Thema; sie kann hier nur angerissen werden. Die Sicht der Forschung, die auch hier vor allem durch redaktionskritische Vergleiche mit Kol die Aussage des Eph rekonstruiert, schwankt: Neben der jeweils vorausgesetzten Ekklesiologie hängen die Positionen vor allem davon ab, wie die Aussagen über „Paulus“ in 3,1–13 einerseits, die „Apostel und Propheten“ in 2,20 und vor allem 3,5 andererseits in ein Verhältnis gesetzt werden. So entnimmt etwa Gnilka (Joachim Gnilka, „Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief,“ in *Kontinuität und Einheit. Für Franz Mussner zur Vollendung des 65. Lebensjahres*, Hg. Paul Gerhard Müller, Franz Mussner [Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1981], 179–193,

6.1 Wie gewinnen wir das „Paulusbild“? Eine methodische Vorbemerkung

Das Bild, das der Eph seinen Modellesenden von „Paulus“ vermittelt, gründet erstens in bestimmtem „enzyklopädischem“ Wissen über die Person und deren Geschichte – das nota bene nicht identisch ist mit unserem Lehrbuch-Wissen! Zweitens erhält das Konzept „Paulus“ im Eph Konturen durch explizite Zuschreibungen, vor allem durch die für Paulusbriefe ungewöhnlich ausführliche Einlassung über das „Ich, Paulus“ in 3,1–13 und durch Bemerkungen zu seiner Situation im Briefschluss 6,18–20.21f. Auch die Adressierung lässt etwas über „Paulus“ erkennen, da er als Gegenüber der Adressatinnen und Adressaten konturiert wird. Drittens entsteht „Paulus“ aber auch durch das, was die Er-

hier 184) der Abfolge von 3,3.5.10 einen Dreischritt der Offenbarung des Heilsplanes Gottes: Erst Paulus, dann Apostel und Propheten, dann die Kirche. „Im Epheserbrief tritt Paulus noch stärker [als im Kol, C.G.] in den Vordergrund. Wenn die heiligen Apostel und Profeten neben ihm erwähnt werden, geschieht das um der Kirche willen, die als apostolische und profetische definiert ist“. Der Dienst des Völkerapostels sei gewesen, die ökumenische Dimension der Kirche gemäß Gottes Ratschluss aufzudecken (Gnilka, „Paulusbild“, 193). Ekklesiologisch noch virulenter ist die Rolle des Apostels Paulus in der Rekonstruktion Geses, der im interkonfessionellen Benehmen mit Merklein ή χάρις αὐτῆ in 3,8 als Beschreibung der „Amtsgnade des Paulus“ versteht, die dessen heilsgeschichtliche Bedeutung für die Gesamtkirche deutlich macht (Merklein, *Amt* [s. Anm. 37], 335f.; Gese, *Vermächtnis* [s. Anm. 11], 243f.). Der Eph bildet nach Gese in der Zurückhaltung gegenüber der Biographie des Paulus ab, dass die apostolische Zeit vergangen ist. Er löse sich – auch durch Unterlassung falscher Heroisierung – von der Person des Paulus, um den Inhalt seiner Theologie als die eschatologische Offenbarung verobjektiviert in den Vordergrund zu rücken. Die Verbindung mit Aposteln und Propheten in 2,20; 3,5 steht angesichts der „sonstigen Hervorhebung der Einzigartigkeit des Apostels“ nicht für einen pluralen Apostolat, sondern deute darauf hin, dass der Verfasser des Schreibens sich selbst als Prophet verstand. „Das Pseudonym des Paulus ist der formale Ausdruck für den Anspruch der normativen apostolischen Verkündigung dieses Briefes“ (Gese, *Vermächtnis* [s. Anm. 11], 248f.; Zitate 249, im Original hervorgehoben). Eine nicht reflektierte Grundannahme dieser Deutungen ist, dass Paulus zur Zeit des Eph als alleinige Autorität gelten konnte, da sich „die Kirche“ bereits als reine Völkerkirche etabliert hatte. Ich gehe dagegen davon aus, dass es auch zu Zeiten des Eph wie etwa in Ephesus (vgl. dazu nur die Studie von Trebilco, *Early Christians* [s. Anm. 6]) ein theologisch vielfältiges und organisatorisch plurales Christentum gab. Die ἐκκλησία ist im Eph gerade nicht identisch mit den Völkerchristen, und genau das bildet sich darin ab, dass der Völkerapostel „Paulus“ (3,2.8) nur einer unter einer Mehrzahl von „Aposteln und Propheten“ ist (2,20; 3,5; 4,11). Vgl. auch bereits Andreas Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion*, BHTh 58 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1979), 40–42, der im Eph gerade „keine besondere Betonung des paulinischen Apostolats“ findet (41) und dafür hält, dass das Paulusbild des Eph eher dem durchschnittlichen positiven seiner Zeit entspreche, ohne ein bestimmtes propagieren zu wollen (42, mit Karl Martin Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, FRLANT 111 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973], 95).

zählperspektive über die sprechende Person erkennen lässt. Methodisch möchte ich vorschlagen, den Brief wie eine (auf den erzählenden Rahmen verzichtende) homodiegetische Erzählung aufzufassen, in der aus der Sicht einer auch abgesehen von der Erzählung bekannten Hauptperson⁹² erzählt wird; in Kap.3 wird der Erzähler selbst Gegenstand der Erzählung, hier können wir von einer „autodiegetischen Erzählung“ sprechen⁹³.

6.2 Konturen des Paulusbildes

Zentrale Aspekte des Paulusbildes ergeben sich aus den expliziten Zuschreibungen, die zum Teil das enzyklopädische Wissen aktivieren:⁹⁴ Paulus ist, wie bereits erwähnt, *Apostel für die Völker*, nämlich auch für die, die er anschreibt, obwohl sie ihm persönlich nicht begegnet sind. Aus Gnade wurde ihm (3,2–3.8), wie „seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geist“ überhaupt (3,5), die Offenbarung zuteil, die Einsicht in Gottes Plan über die Zugehörigkeit der Völker zu den Erwählten (3,6). Eph subsumiert hier Paulus einerseits unter die Apostel, andererseits setzt er ihn ab. Wie dies genau geschieht, ist für das Paulusbild des Eph virulent, und da das Verhältnis von allgemeinem Apostolat und Funktion des Paulus unterschiedlich bestimmt wird,⁹⁵ ist es hier ausführlicher nachzuzeichnen.

Relevant ist zunächst, dass „Paulus“ nach Eph nicht der einzig wichtige „Apostel“ ist. Abgesehen von 1,1 ist von „Aposteln“ sonst nur im Plural die Rede.⁹⁶ Und auch die Offenbarung hat „Paulus“ nicht als einziger erfahren, sondern er

⁹² Zu einer Hauptperson wird Paulus durch den brieflichen Charakter. In dem vorausgesetzten Narrativ sind natürlich Gott bzw. Jesus Christus und auch die Adressierten gleichfalls „Hauptpersonen“.

⁹³ Zur Begrifflichkeit s. Matias Martínez, Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (München: Beck, ⁹2012), 84–87. Analog fragt Lincoln, *Ephesians* (s. Anm. 1), lx–lxii nach dem „implied author“ im Eph als „a construct evoked by the text and inferred and assembled by the reader from all the components of the text“ (lx), allerdings mit dem Ziel, die Differenz zu den Homologumena aufzuzeigen und den realen Autor zu identifizieren.

⁹⁴ Die Bemerkungen über Paulus lassen sich als Wirkungen seiner überkommenen Briefe und Kenntnis seiner Biographie im Rahmen eines nur „tabellarischen Lebenslaufs“ verstehen; dass der reale Verfasser den Apostel persönlich gekannt hätte, wird nirgends erkennbar.

⁹⁵ Vgl. Anm. 91.

⁹⁶ Vgl. 2,20; 3,5; 4,11.

teilt das Wissen um die Zugehörigkeit der Völker zur Erbgemeinschaft mit den Aposteln und Propheten (3,5).⁹⁷

Innerhalb dieses Rahmens entfaltet 3,1–13 aber auch die Besonderheit des Paulus. Dreifach wird in 3,2.5.8 auf die „mir“ besonders verliehene Gnade Gottes (χάρις mit Formen von δοθῆναι) hingewiesen. Dies nimmt die in den Homologumena geradezu stehende Rede von Gottes Gnadenhandeln in seiner Berufung vom Verfolger zum Missionar der Völker auf.⁹⁸ Entsprechendes Wissen über die singuläre Biographie des Paulus, seine späte Berufung und vorherige Verfolgungstätigkeit, wird also vom Eph vorausgesetzt. Namentlich die Selbstbeschreibung als „allergeringster von allen Heiligen“ in 3,8 ist nur zu verstehen, wenn man das weiß, bzw. besser noch, wenn man 1 Kor 15,9 (ob literarisch oder vom Hörensagen) als Intertext kennt.

1 Kor 15,9f.	Eph 3,8f.	Gal 1,15f.
⁹ Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὃς οὐκ εἰμι ἰκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ. ¹⁰ χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα, οὐκ ἐγὼ δὲ ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ θεοῦ [ἡ] σὺν ἐμοί.	⁸ Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὐτῆ, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ ⁹ καὶ φωτίσαι [πάντας] ...	¹⁵ Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ¹⁶ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν,

Wenn „Paulus“ sich in Eph 3,8 mit ἐλαχιστότερος, einem „manierierten“ Komparativ vom Superlativ,⁹⁹ als „Geringsterer“ von allen Heiligen“ bezeichnet, dann ist das also nicht einfach als Steigerung der Selbsterniedrigung von 1 Kor 15,9 zu lesen,¹⁰⁰ sondern wie dort ein Hinweis auf die Besonderheit und Größe der Paulus persönlich zuteilgewordenen Begnadung. Nahe steht Eph 3,8 auch Gal 1,15f. in

⁹⁷ Das ergibt sich aus der bemerkenswerten Verdopplung des sog. Revelationsschemas in 3,3–8: Wird in V. 3 „Ich“, also Paulus als Empfänger der Offenbarung des Mysteriums genannt, so in V. 5 Gottes „heilige Apostel und Propheten“.

⁹⁸ Röm 1,5; 12,3; 15,15; 1 Kor 3,10; 15,10; 2 Kor 1,12; Gal 1,15; 2,9. Diese Idiomatik fehlt im Kol.

⁹⁹ Vgl. Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 261f. zur Syntax, allerdings mit etwas anderer Schlussfolgerung als hier.

¹⁰⁰ Damit sehe ich, anders als es Lukas Bormann im vorliegenden Band zum Eph entwickelt, weniger eine „Relativierung“ der Person und Rolle des Paulus als vielmehr eine Pointierung seiner Bedeutung als jüdischer Völkermissionar zur Öffnung für seine ökumenische Rezeption.

der Verbindung von Gnadengabe und Evangelisierung der Völker. Eph verzichtet jedoch, anders als die als authentisch geltenden Briefe, darauf, die mögliche Peinlichkeit dieser Vergangenheit des Paulus theologisch einzufangen.¹⁰¹ Dass diese Biographie anstößig und erklärungsbedürftig sein könnte, wird offenbar nicht mehr vorausgesetzt.

Während die Offenbarung des Heilsplanes Gottes den Aposteln und Propheten allgemein zuteilwurde, zeichnet „Paulus“ nach seiner Selbstbeschreibung besonders aus, dass ihm spezifisch mit dieser Gnade¹⁰² der Auftrag verliehen wurde, den *Völkern* das Evangelium Christi zu bringen und ihnen damit das einst Verborgene kund zu tun (3,8, vgl. 3,2f.).¹⁰³

Des Paulus Reisetätigkeit oder Wirkung als Gemeindegründer spielen keine Rolle (mehr).¹⁰⁴ Auch sein „Single“-Dasein, mit dem Paulus in 1 Kor 7,7.25 f. und 9,5 hauiert, bleibt unerwähnt. Wichtig ist vielmehr, dass „Paulus“ leidet, nun aber nicht mehr für eine einzelne Gemeinde (s. 1 Kor 4,8–13) noch aufgrund von Krankheit (2 Kor 12,7) oder gefahrvollen Reiseumständen,¹⁰⁵ sondern im Gefängnis. Aber er leidet dort nicht um des Evangeliums willen (Phil 1,12–14), sondern um „eurer“, der Völker willen.¹⁰⁶

101 So unterläuft Gal 1,15 diese Phase mit dem Anspruch, von Mutterleib an erwählt zu sein; 1 Kor 15,10f. betont den missionarischen Erfolg als Ausdruck dieser besonderen Gnade; vgl. weiter 2 Kor 2,14; 5,18 als Interpretation der besonderen Berufungserfahrung des Paulus (und später 1 Tim 1,15f.).

102 Das Demonstrativum αὐτή zu ἡ χάρις in 3,8 verweist also nicht auf eine „Amtsgnade“, was auch immer das ist (s. zu dieser These oben Anm. 91), sondern kataphorisch auf die mit dieser Begnadung vermittelte Aufgabe, die Völker zu evangelisieren.

103 Unklar ist allerdings aufgrund der Textüberlieferung, ob Adressatinnen und Adressaten des Paulus nach 3,8f. allein die nichtjüdischen Völker (τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι) sein sollen. Denn wenn πάντας als Objekt zu φωτίσαι in V. 9 (ausgelassen in der ersten Hand des Sinaiticus, von Alexandrinus und wenigen Minuskeln) ursprünglich sein sollte, das nicht das neutrale ἔθνη präzisieren kann, dann sind allgemeiner auch „alle“ seine Zielgruppe. Ich halte hier die kürzere Lesart für die bessere, da sich die Auslassung des Objekts kaum erklären lässt, während sich die Zufügung als späterer „Pan-Paulinismus“ erklären lässt.

104 Vgl. die Veränderung der Baumetapher 1 Kor 3 in Eph 2, s. o.

105 Vgl. die Peristasenkataloge, namentlich 2 Kor 11,22–33.

106 Vgl. 3,1 und 3,13. – Aus 3,1; 4,1 geht hervor, dass „Paulus“ im Gefängnis ist, wobei die Bezeichnung als „Gefangener Christi für euch, die Heiden“ (3,1) bzw. als „Gefangener im Herrn“ deutlich macht, dass die Gründe für die Haft in der Missionstätigkeit des Paulus liegen, nicht etwa in Vergehen, welche die Christusgläubigen für kriminell halten. Die Bedrängnis, die er erträgt, könne aber „eurer Verherrlichung dienen“ (3,13). Am Schluss des Briefes (6,18–20) bittet der fiktive Autor die fiktiven Adressatinnen und Adressaten um unermüdliche Fürbitte für „alle Heiligen“ (6,18) und besonders für ihn selbst, damit er mit Mut zum offenen Wort (παρησία) das Evangelium auch „in Ketten“ verkündige. Das lässt an einen bevorstehenden Prozess denken. Für Leserinnen und Leser, die wissen, dass Paulus für seine Überzeugung schließlich starb, macht der

Da „Paulus“ den als ἔθνη prädierten Adressatinnen und Adressaten gegenübergestellt wird, kann man erschließen, dass er *geborener Jude* ist, denn Eph betont die (vorchristliche) Zweiteilung der Menschheit.¹⁰⁷ „Paulus“ wird aber interessanterweise nirgends explizit als Jude prädiert. Es fehlt ein „wir, die Juden von Natur aus“ (so Gal 2,15) oder eine autobiographische Notiz wie in Phil 3,5. Auch subsumiert sich „Paulus“ nicht unter „die Nahen“ (οἱ ἐγγύς), obwohl sich das als Pendant zu „euch, den Fernen“ (ὑμῖν τοῖς μακρὰν 2,17) nahegelegt hätte. Jüdische Identität wird vielmehr in 2,11 f. mit einer gewissen Distanz beschrieben (τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου).

Hingewiesen wird darauf, dass die Einsichten des Paulus literarisch greifbar werden. Die Lesenden werden in 3,3 f. bezüglich der Offenbarung auf καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ verwiesen. Es ist umstritten, ob ἐν ὀλίγῳ auf das soeben im Brief Dargelegte Bezug nimmt oder auf das, was Paulus früher schon geschrieben hat, z. B. in Gal 1 f.¹⁰⁸ So oder so wird „Paulus“ damit als *literarischer Briefschreiber* profiliert und die Bedeutung seines Schreibens aus der Einmaligkeit der brieflichen Situation gelöst: Man kann später noch einmal, ja immer wieder nachlesen und die Geheimniseinsicht des „Paulus“ nachvollziehen.¹⁰⁹

Wie der Brief nicht mehr die Verlängerung bzw. Vorbereitung einer persönlichen Begegnung ist, so schlägt „Paulus“ sich auch nicht mehr als „Vater“ der „geliebten Kinder“ (1 Kor 4,14; vgl. 1 Thess 2,7–12) und, damit z. T. verbunden,

Briefschluss mit 3,1 den Einsatz des „Paulus“ für das Evangelium deutlich, hat er doch um seiner Völkermission willen das Martyrium erlitten.

107 Dass die Menschheit in sich feindlich gegenüberstehende Juden und Nichtjuden zerfällt, macht 2,11–18 deutlich. Ob die 1. Pers. Pl. auf „wir Juden“ referiert, muss in jedem Falle geprüft werden und ist in der Auslegung z. B. für 1,3–12 wegen des Neuansatzes mit emphatischem καὶ ὑμεῖς in 1,13 umstritten. Einen Unterschied markiert das „Wir alle“ in 2,3 gegenüber „Ihr“ in 2,1 f. (vgl. Gerber, „Leben“ [s. Anm. 12], 375–377). Diskutiert wird auch, ob „alle Heiligen“ dort, wo die Adressierten nicht einfach einbezogen sind (1,15 u. ö.), nur Juden und Jüdinnen meint.

108 Vgl. einerseits Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 250–252 z. St., der eine Anspielung an Gal 1,12.15 f. für wahrscheinlich hält, und andererseits Gese, der das auf den vorliegenden Brief bezieht und daraus die Intention des Verfassers erhebt: „Offensichtlich versteht der Verfasser seinen lehrhaften Briefteil als eine kurzgefaßte Darstellung der paulinischen Einsicht in das Mysterium“ (Gese, *Vermächtnis* [s. Anm. 11], 98 f., Zitat 98, im Original mit Hervorhebungen).

109 Gegen Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 253 f., der aus V. 4 schließen will, dass es um einen anderen Brief als diesen geht, denn das eben Gehörte müsse man ja nicht nachlesen. – Bezieht man die Bemerkung auf den vorliegenden „Brief“, dann unterstreicht sie, dass das Schreiben des „Paulus“ hier nicht mehr zur Fortsetzung (oder Begründung, s. Röm) der Kommunikation mit einzelnen Gemeinden dient. Diesen Weg deutet der Kol bereits an, denn er schreibt seine Lektüre über den Augenblick und über die Adressierten hinaus fest (4,16). Aber es geht ihm noch nicht darum, dass die Adressatinnen und Adressaten zum Verstehen „nachlesen“ können (ἀναγινώσκοντες νοῆσαι, 3,4).

seine Person als *Vorbild* vor (vgl. 1 Kor 4,16; 11,1 und entsprechende Texte),¹¹⁰ sondern in einer an diese Texte erinnernden Formulierung¹¹¹ den Vater Gott und Christus (5,2).

6.3 Die Charakterisierung des „Paulus“ durch die Erzählperspektive

Das Paulusbild wird aber eben auch durch den Briefinhalt und die Perspektive der „homodiegetischen Erzählstimme“ profiliert. So schlägt sich ja das besondere Wissen (σύνεσις, 3,4) des „Paulus“ im Briefinhalt nieder. Die Fokalisierung der Erzählung ist dabei variabel und geht über das hinaus, was einer homodiegetischen Erzählperspektive entspräche: „Paulus“ weiß um die göttliche Erwählung vor aller Zeit (1,3 ff.), die Ziele Gottes (2,7), die Überhimmel (1,20; 2,6; 3,10), das Ansinnen des Teufels (6,16). Aber er weiß auch über die Situation der Adressierten Bescheid, vor allem, welcher Ermahnung sie bedürfen (4,17 ff.). Für sie leistet er Fürbitte, damit ihnen umfängliches Wissen zuteilwird (3,14–19, vgl. bereits 1,17 ff.). Ihm kommt offenbar interzessorische Kraft zu.

In Parenthese möchte ich darauf hinweisen, dass diese Erzählperspektive allerdings nicht durchgehalten wird:¹¹² In der Passage 4,11–16 bezieht sich „Paulus“ ein in ein „Wir“, das der Orientierung an Christus und der Unterstützung durch die von ihm eingesetzten Apostel, Propheten, Lehrer, Evangelisten und Hirten (4,11) bedürftig ist, da es „unmündig“ ist, verunsichert durch Lehren und Betrug von Menschen (vgl. die Bilder in 4,14). Diese Sätze durchbrechen die Fiktion, dass „Paulus“, der unverwüstliche und bestens in das Geheimnis Gottes eingeweihte Apostel, schreibt. Sowohl für die Echtheitsfrage wie für die Beurteilung als Brieffiktion sind das virulente Beobachtungen, die in entsprechenden Debatten berücksichtigt werden sollten.

Dass sich Paulus überdies als Freund des patriarchal geordneten Haushalts zeigt (5,22–6,9), überrascht die, denen 1 Kor 7 und eine Formel wie Gal 3,28 geläufig ist.¹¹³

110 Vgl. zur Selbstpräsentation des Paulus als Vorbild der von ihm gegründeten Gemeinden Gerber, *Paulus* (s. Anm. 68), 411–420.

111 Vgl. ὡς τέκνα μου ἀγαπητά ... μιμηταί μου γίνεσθε in 1 Kor 4,14–16 mit γίνεσθε οὖν μιμηταί τοῦ θεοῦ ὡς τέκνα ἀγαπητά in Eph 5,1.

112 Vgl. zu Widersprüchen zwischen implizitem und fiktivem Autor „Paulus“ Gerber, „Erfundene Briefe und ihre Wahrheit“ (s. Anm. 59) 319–321.

113 Vgl. Gerber, „alte Braut“ (s. Anm. 32), 211–213 zu Eph 5,22–33 als Überschreibung von 1 Kor 7.

7 Die Teilhabe der Völker an der Verheißung – der Inhalt der Offenbarung an Paulus

In der Betrachtung des Paulusbildes wurde schon deutlich, dass Eph die Teilhabe der Völker am Erbe als zentralen Inhalt der Heilsbotschaft des Evangeliums entwirft. Darin kann diese Schrift als legitimer Erbe der Paulustheologie gelten, so wie sie sich nach der „New Perspective on Paul“ darstellt; das ist allerdings in der Forschung bislang kaum diskutiert.¹¹⁴ Dies kann ich im Folgenden nur in aller Kürze entwickeln.

Die Gemeinsamkeit von jüdischen und nichtjüdischen Menschen im Christusglauben bestimmt den ganzen Brief. Denn schon durch die Kommunikationssituation des (fiktiven) Briefes wird sie realisiert, schreibt doch der Jude Paulus an die Völker. Sie wird aber auch mehrfach angesprochen. Auf vier Passagen mache ich aufmerksam.

In der Eulogie 1,3–14 wird innerhalb des umfänglichen Lobes Gottes für sein Handeln in Christus die Vorherbestimmung von „uns“ zum Heil betont. Doch 1,13 spricht mit καὶ ὑμεῖς dezidiert die (fiktive) nichtjüdische Adressatenschaft an¹¹⁵ und erinnert sie an ihr Hören des „Wortes der Wahrheit, das Evangelium eurer Rettung“ (ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν).

Nimmt man den Person-Wechsel ernst, finden wir auch in 2,1–3 einen Reflex auf das Gegenüber von jüdischen und nichtjüdischen Menschen: Zunächst werden die „Ihr“ als einst „tot in Sünden und Übertretungen“ aufgrund ihrer Orientierung am „Aion dieses Kosmos“ etc. charakterisiert. Dann heißt es in V. 3, dass „auch wir alle“ (καὶ ἡμεῖς πάντες) unter den Kindern des Ungehorsams wandelten.¹¹⁶ Das wirkt wie eine Summe von Röm 1,18–3,20, wo ausführlich erklärt wird, dass die Sünde alle heilsgeschichtlichen Differenzen egalisiert.

Deutlich aber sind vor allem zwei Passagen: Zunächst 2,14–16, der Zentraltext des ersten Briefteils.¹¹⁷ 2,11 f. stellt die Völker dar als „fremd dem Bürgerrecht Is-

114 Eine Auslegung des Eph in Relation zu den Homologumena unter Voraussetzung der „New Perspective on Paul“ liegt nur in Ansätzen vor, m.W. nur bei Yee, *Jews* (s. Anm. 15).

115 Der betonte Wechsel zur 2. Pers. Pl. mit dem καὶ ὑμεῖς („auch ihr“) in 1,13 legt es nahe, das V. 11 f. in der 1. Pers.Pl. Christusgläubige aus dem Judentum meint als diejenigen, „die vorher in Christus gehofft haben“.

116 Vgl. dazu oben Anm. 107.

117 Zur Gliederung vgl. Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 52f.: Die beiden Briefteile 1–3 und 4–6 sind jeweils konzentrisch um eine Mitte konzipiert, um 2,11–22 (in sich wiederum konzentrisch um 2,14–18) und 5,1f.

raels“ und damit denen, die Gottes Verheißungen haben. Daraufhin wird in plerophorer Sprache und eigenwilligen Bildern Christus als „unser Friede“ beschrieben: Aus Zweien hat er einen einzigen neuen Menschen geschaffen. Christus „hat die Trennungsmauer des Zaunes gelöst, die Feindschaft in seinem Fleisch, das Gesetz der Gebote in Verordnungen entmachtet [...] und die beiden in einem einzigen Leib Gott versöhnt durch das Kreuz, indem er die Feindschaft in sich tötete.“

Die genaue Auslegung des Textes steht vor vielen Fragen,¹¹⁸ die hier nicht erörtert werden können, aber das zeigt uns: Es geht offenbar nicht um Präzision und logische Stringenz, sondern um Affirmation dessen, dass Christus durch seinen Tod eine neue, versöhnte „Eins-heit“ schafft.

3,5f. nennt dann als zentralen Inhalt der Offenbarung an „Paulus“ (s. V. 2) und die anderen „heiligen Apostel und Propheten“, dass die Völker „Mit-Erben, Mit-Leib und Mit-Teilhaber an der Verheißung in Jesus Christus durch das Evangelium sind“ (εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, 3,6). Die umständliche Einleitung (der Satz määndert ab 3,1), die dreifache Anapher mit *ου-* sowie Homoioteleuta, der Neologismus *σύσσωμα* – all das hebt den Inhalt von 3,6 ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

2,14–16 und 3,6 kongruieren also in der theologischen Pointe, bieten aber zugleich sehr unterschiedliche Perspektiven: Beide betonen die zeitliche Zäsur. 2,14–16 spricht vom Handeln Christi und interpretiert seinen Tod als Moment der Beseitigung der Feindschaft. 3,1–13 entwickelt (in markanter Verdoppelung des sog. Revelationsschemas) den Heilsplan Gottes als ehemals verborgen, nun aber offenbart an Paulus bzw. die Apostel und Propheten. Im Rahmen der Aussagen wird deren Inhalt jeweils appliziert auf die „Ihr“ bzw. „Wir“ (2,11–13.17f.19f; 3,1–4.12f.). Doch die zentralen Aussagen 2,14–16; 3,6 stehen in der 3. Person. So wird ihre allgemeine Gültigkeit betont. Die Perspektive unterscheidet sich aber, insofern 2,11–18 als Narrativ in „auktorialer Fokalisierung“ die beiden getrennten Menschheitsgruppen in den Blick nimmt, während 3,6 allein auf die Völker schaut und das Ergebnis für diese betont. So erhalten die Lesenden einen doppelten Blick auf das heilsgeschichtliche Datum, dass die Völker in Christus Miterben der Verheißung des Evangeliums wurden.

Ein Vergleich mit den als authentisch geltenden Paulusbriefen zeigt Anknüpfungen und Differenzen, etwa die Aufnahme der Versöhnungsmetaphorik in

118 Vgl. Sellin, *Epheser* (s. Anm. 3), 188 ff.

anderer Zuspitzung¹¹⁹ oder die innovative Verwendung der Leib-Metapher in diesem Kontext. Eph beschreibt Menschheitsgruppen, während die individuelle Perspektive zurücktritt (vgl. aber 2,1–10). Dementsprechend fehlen eine argumentative Auseinandersetzung über die Rolle des Gesetzes¹²⁰ und der Hinweis auf den Glauben als Modus der Aneignung des zugesagten Heils.

Solche Vergleiche sollten m. E., wie eben gesagt, nicht Basis der Bewertung des Eph sein. Sie können uns aber sensibilisieren für seine Pragmatik. Denn es fällt auf, dass der Eph hier nicht argumentiert – wie etwa Röm 1,18–3,20 –, sondern mittels starker Bilder affirmiert. Warum Juden und Jüdinnen mit Gott versöhnt werden müssen, wie 2,14–16 insinuiert, inwiefern das Gesetz diese Feindschaft bewirkt hatte oder wie genau Jesus diese Feindschaft „tötete“ und wie die Völker zum „Mit-Leib“ wurden, all das wird nicht erklärt. Kehrt man die Regel, dass da, wo argumentiert wird, etwas strittig ist, um, dann ist daraus zu schließen: Der Eph setzt in diesen Punkten keinen Streit voraus.

Betont wird vielmehr die Gnade Gottes, die sich darin ausdrückt. Der Eph entwickelt eine Gnadentheologie, wie sie auch dem „echten“ Paulus angestanden hätte. Das macht die Eulogie deutlich, die Gott für die vorzeitliche Erwählung und Segnung lobt (1,3–6) und für die Vergebung der Sünden „nach dem Reichtum seiner Gnade“ (κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, 1,7). Und so betont Eph 2,1–10, dass die Menschen, tot in ihren Sünden, ohne ihr Zutun von Gott „aus Gnade“ (χάρτι, 2,5.8) errettet wurden. Auch die Versöhnung der verfeindeten Menschheit (2,11–18) und die Hineinnahme der Völker in die Erbgemeinschaft verdankt sich allein dem Ratschluss Gottes (1,11.14; 3,6.11). Wenn man diese Gnadentheologie mit den „six perfections“ charakterisiert, die John Barclay zur Differenzierung der unterschiedlichen Gnadenkonzepte vorgeschlagen hat,¹²¹

119 Im Vergleich zu Deutungen des Todes Jesu in den Homologumena, namentlich in der Rezeption der Versöhnungsvorstellung, ist eine Verschiebung zu notieren von Gott als Subjekt des Heilshandelns zu Christus als Akteur der Versöhnung; vgl. Eph 2,14–16 mit Röm 5,10; 2 Kor 5,18 f. sowie Kol 1,20–22 (vgl. analog auch Röm 3,25).

120 Die einerseits plerophore, andererseits inhaltlich unklare Formulierung in 2,15 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας [sc. Christus] bleibt in ihrer Bedeutung vage: Gilt die ganze Tora nicht mehr? (s. u. zu Leerstellen).

121 John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 66–78 führt zur Präzisierung der nebeneinander stehenden Gnadenkonzepte sechs verschiedene „perfections“ ein: „superabundance, singularity, priority, incongruity, efficacy, non-circularity“. Die paulinische Theologie lässt sich damit einerseits im Rahmen der divergenten Gnadentheologie des Frühjudentums einordnen, andererseits werden ihre unterschiedlichen Rezeptionen in der Theologiegeschichte (von Augustin bis zur „New Perspective on Paul“) erklärbar, insofern sie je abhängig auch vom kirchlichen, sozialen und kulturellen Kontext unterschiedliche Aspekte, „perfections“ dessen, was Gnade („gift, grace“) ist, in den Vordergrund rücken.

dann zeigt sich, dass Eph wie die authentischen Paulinen betont, dass die Gnade jedem menschlichen Handeln vorausgeht und dass sie mithin nicht nach Würde zugeteilt wird.¹²² Vor allem aber betont er wiederholt, dass die Gnade Gottes überaus reich ist.¹²³ Über Paulus hinaus kann Eph die Wirksamkeit der Gnade betonen, sieht er doch die Glaubenden bereits in „den Überhimmeln“ platziert (2,6) und ihre guten Werke bereits von Gott vorbereitet (2,10). Das stellt freilich nicht in Frage, dass die Glaubenden noch ein gerüttelt Maß Paränese brauchen (vgl. bes. 4,17–6,9).

8 Raum für die Imagination. Leerstellen, Unbestimmtheitsstellen, Widersprüche in der Brieffiktion

Der inhaltliche Abgleich zeigt, dass sich der Eph terminologisch, metaphorisch und im Blick auf seine zentralen Anliegen an die paulinischen Briefe einschließlich des Kol anschließt und zugleich eigene Akzente setzt. Wie eingangs gesagt, ist aber darüber hinaus die briefliche Form ernst zu nehmen, und zwar, dass wir es mit einem *fiktionalen Brief* zu tun haben. Dabei ist für mich weniger relevant, ob die Lesenden die Brieffiktion als solche erkannt haben. Das bleibt schwer zu entscheiden. Wichtig ist, dass der Text als Leserinnen und Leser nicht die in der Fiktion adressierten Nichtjuden voraussetzt, sondern *keine bestimmte Gruppe im Blick hat*. Anders als bei den authentischen Paulusbriefen gleicht der Modellleser der Brieffiktion nicht denen, die der „Brief“ als Adressatinnen und Adressaten fingiert. Schließlich geschieht die Modelllektüre erst in einer Zeit, in der Paulus bereits länger tot ist. Damit ist aber auch die vom Text vorausgesetzte Mitarbeit des Modelllesers anders zu konturieren als in den authentischen Paulusbriefen an Gemeinden. Die echten Paulusbriefe stellen uns immer wieder vor Rätsel, was gemeint ist, weil sie unterstellen, dass die Lesenden die Anspielungen auf ihre Lebenswelt und Ereignisse verstehen. Auch im Eph gibt es Anspielungen,

122 Die „priority“ der Gnade ist eine Implikation der Erwählungstheologie (s. bes. vgl. 1,4), die „incongruity“ folgt aus der metaphorischen Charakterisierung der Menschen, die von Gottes Gnade „mit erweckt werden“ als vorher „tot in Sünden und Übertretungen“ (vgl. 2,1–3,5).

123 Zur „superabundance“ vgl. die Aussagen mittels Mengen- und Reichtumsmetaphern (bes. *πλοῦτος*) zur wirksamen Gnade Gottes, der Liebe Christi etc. in 1,7 f.18; 2,7; 3,8.19. Deutlich ist aber, dass das nicht „non-circular“ gedacht ist, sondern dass die Menschen auf diese Gnade reagieren sollen mit Lob und Dank (s. besonders das dreifache *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ* in 1,6.12.14; vgl. 3,20f.

die die Modelllektüre aus dem enzyklopädischen Wissen, namentlich der Kenntnis von Paulusbriefen ergänzt. Wir sahen das in Bezug auf die Biographie des Paulus; aber auch die Selbstverständlichkeit, mit der die Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu eingespielt wird (1,7; 2,14–16; 5,2), zeigt, dass hier Traditionswissen vorausgesetzt wird. Dennoch bleiben auch viele Aussagen in ihrer Referenz vage. Die Exegese reagiert auf solche Aussagen in der Regel mit dem Versuch, eine eindeutige Lösung herzustellen, etwa in der Frage, ob der Brief mit „Mächte und Gewalten“ auch politische Mächte meint, oder ob „Propheten“ auf die in der Gemeinde aktiven „christlichen“ oder die alttestamentlichen referiert.

Ich möchte dagegen vorschlagen, dem fiktionalen Charakter des Textes auch hier zu folgen. Dieserart Aussagen sind dann – sofern sie nicht erkennbar von Traditionswissen etc. zu füllen sind – als „Unbestimmtheitsstellen“ und „Leerstellen“ zu identifizieren.¹²⁴ Diese fordern die Mitarbeit der Lesenden, die solche Stellen konkretisieren bzw. füllen, aber auf je *individuelle Weise*.

Meine These ist, dass der Eph gerade durch solche Unbestimmtheiten wirkt: Die Brieffiktion eröffnet, als Dimension ihrer Pragmatik, unterschiedliche Lektüren, und kann so die Einheit und Gemeinschaft der Christusglaubenden jenseits der Differenzen von Erfahrungen und religiösen Praktiken entdecken. Man könnte also bei den „Aposteln“ an den oder die in der je eigenen Tradition Verehrten denken, bei Mächten an die, die depotenziert werden müssen. Auch die Formel

124 Vgl. Roman Ingarden, der den Begriff „Unbestimmtheitsstellen“ eingeführt hat: „Die Seite oder Stelle des dargestellten Gegenstandes, von der man auf Grund des Textes nicht genau wissen kann, wie der betreffende Gegenstand bestimmt ist, nenne ich eine ‚Unbestimmtheitsstelle‘. [...] Manchmal bemüht sich der Leser, alle vorhandenen Unbestimmtheitsstellen als solche zu beachten und sie im Zustand der Unausgefülltheit zu belassen, um das Werk in seiner für es charakteristischen Struktur zu erfassen. Gewöhnlich aber lesen wir literarische Werke auf eine völlig andere Weise: wir übersehen gewissermaßen die Unbestimmtheitsstellen als solche und füllen viele von ihnen unwillkürlich mit Bestimmtheiten aus, zu welchen uns der Text nicht berechtigt. Wir gehen somit bei der Lektüre in verschiedenen Punkten über den Text hinaus [...] Der Leser liest dann gewissermaßen ‚zwischen den Zeilen‘ und ergänzt unwillkürlich, durch ein – wenn man so sagen darf – ‚überexplicites‘ Verstehen der Sätze [...], manche von den Seiten der dargestellten Gegenständlichkeiten. [...] Dieses ergänzende Bestimmen nenne ich das ‚Konkretisieren‘ der dargestellten Gegenstände. Darin kommt die eigene, mitschöpferische Tätigkeit des Lesers zu Wort: aus eigener Initiative und Einbildungskraft ‚füllt‘ er verschiedene Unbestimmtheitsstellen mit Momenten ‚aus‘. [...] Gewöhnlich vollzieht sich diese ‚Wahl‘ ohne bewußte und für sich gefaßte Absicht des Lesers. Er läßt einfach seine Phantasie frei walten und ergänzt die betreffenden Gegenstände durch eine Reihe neuer Momente, so daß sie voll bestimmt zu sein scheinen“ (Roman Ingarden, *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks* [Tübingen: Niemeyer, 1968], 49–52). Die Rede von „Leerstellen“ folgt Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, UTB 636 (München: Fink, 1994), 302: „Immer dort, wo Textsegmente unvermittelt aneinander stoßen, sitzen Leerstellen, die die erwartbare Geordnetheit des Textes unterbrechen.“

4,4–6 ist ein Beispiel für inkludierende Unbestimmtheit: Klar ist, wer der „eine Herr“ und „eine Gott und Vater aller“ ist. Aber die Ausdrücke „ein Glaube“ und „eine Hoffnung“ könnten die Lesenden unterschiedlich füllen. So referiert auch die Rede von dem „einen Leib“ gerade nicht auf eine bestimmte christliche Organisation oder Institution, sondern lässt Assoziationen frei.

Ich schlage also vor, typische Auslegungsfragen als Unbestimmtheits- bzw. Leerstellen produktiv zu deuten – und liste hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit auf:

- Inwiefern ist „das Gesetz der Gebote in Verordnungen außer Kraft gesetzt“ (2,14)? Nur in dem Maße, wie es die Trennung zwischen Juden und Nichtjuden markierte? Schließlich wird in der Paränese aus der Tora zitiert (vgl. 5,31; 6,2f.).
- Warum müssen die Menschen aus „der sogenannten Beschneidung, die mit der Hand am Fleisch gemacht wird“ (2,11), mit Gott versöhnt werden (2,16)?
- Was ist mit den nichtglaubenden Juden und Jüdinnen?
- Wer sind die „Apostel und Propheten“, von denen in 2,20; 3,5; 4,11 die Rede ist?
- Gibt es eindeutige „Marker“ (z. B. die Taufe), die die Zugehörigkeit der einzelnen zum „Leib“ bzw. zur ἐκκλησία belegen?
- Welche πίστις ist inhaltlich in 4,5 als Einheitsband gemeint? Welche Taufpraxis wird vorausgesetzt?
- Wer legitimiert diejenigen, die die Gemeinde lehren und leiten (4,11)? Dürfen Frauen in der Gemeinde lehren?
- An wem soll sich eine Sklavin im Haushalt orientieren, an ihrem Herrn oder an dem Mann, mit dem sie in einem Contubernium lebt?
- Wie verhält man sich gegenüber staatlichen Autoritäten?
- Was bringen die „kommenden Äonen“ (2,7)? Wann kommt der Zorn Gottes über die Kinder des Ungehorsams (5,6)?

9 Paulus als Ökumeniker im Medium eines literarisierten Briefes. Das Programm des Epheserbriefs

Ich hatte eingangs als Zielfragen formuliert: Welches Zeugnis legt Eph von Paulus ab? Welches Bild von Paulus und seiner Theologie entsteht, wenn man sich auf diesen fiktiven Brief und seine Signale einlässt?

Imaginieren wir eine Lektüre des Eph in den letzten Jahrzehnten des 1. Jh. n. Chr., die davon ausgeht, dass die Schrift ein Brief des vor bald einer Generation verstorbenen Paulus ist. Sie könnte etwa folgendes Bild von Paulus gewinnen: Paulus war *der* Missionar der Völker, nicht nur einzelner Gemeinden, die sich auf ihn als Gründer zurückführen. Und sein Brief bleibt wichtig, auch wenn er selbst nicht mehr lebt. Denn der Brief, kurz vor seinem Tod im Gefängnis geschrieben, legt für alle Zeugnis ab von dem Evangelium, für das er gestorben ist. Er war Offenbarungsempfänger und Völkermissionar. Ihm besonders wurde die Gnade ver-

liehen, den Völkern Einsicht in den Heilsplan Gottes zu vermitteln. Die Völker gehören jetzt mit zum Leib Christi, sind Erben der Verheißung. Das war schon immer Gottes Plan. Mit Christus wurde dieser Friede Wirklichkeit, den Aposteln und Propheten offenbart und von Paulus den Völkern kundgetan.

Paulus fasst es in diesem Brief in ein starkes Bild: Christus hat aus den Verfeindeten, der sogenannten „Vorhaut“ und der „Beschneidung“, einen neuen Menschen geschaffen, indem er die Feindschaft durch seinen Kreuzestod getötet hat. Darum sollen wir alle das Band des Friedens bewahren und die Einheit aufgrund des Glaubens festhalten.

Paulus ist nicht der einzige Fundamentstein, auf dem das Haus Gottes wächst zu einem heiligen Tempel. Der Tempel steht auch auf den anderen Apostelinnen, Aposteln, Prophetinnen und Propheten, die wir und andere Gemeinden als Gründerfiguren in Erinnerung halten.

Paulus kannte die Pläne Gottes, aber auch die Schwächen der Menschen, daher die ausführliche Paränese. Sie kann nicht nur für die, die damals gerade frisch bekehrt waren, eine gute Lebensanleitung sein, denn sie lehrt uns alle, die wir an Christus glauben, sich an der Liebe Gottes und Christi zu orientieren und sich von dem Leben der Kinder des Ungehorsams fernzuhalten, von den fruchtlosen Werken der Finsternis, sich mit der Waffentrüstung Gottes für die bösen Zeiten zu wappnen ...

Ich kehre zurück auf die Metaebene. Wer interessiert sich für einen solchen Brief? Was könnte die Pragmatik der Brieffiktion sein? Wer soll wovon überzeugt werden?

Die These, auf die alles zuläuft, ist: Es sind hier unterschiedliche Lesende bzw. Lektüren denkbar, und gerade das macht das Wesen dieser Brieffiktion und ihrer Art der Paulus-Interpretation aus.

Zwei Einschränkungen ergeben sich aus dem Gesagten: Es fehlt der Brieffiktion eine Argumentation im Blick auf dezidiert am Gesetz orientierte Christusgläubige, weshalb diese nicht zu den „Modelllesern“ zu zählen sind. Zweitens: Die Autorität des Paulus selbst zu sichern, kann nicht Zweck der Verfasserfiktion sein. Denn dass Paulus eine religiöse Autorität ist, wird nicht begründet, sondern konstatiert. Paulus steht vielmehr als Autorität in Gemeinschaft von „Aposteln und Propheten“ spezifisch dafür, dass die Völker in die Erwählung Gottes einbezogen sind, und für deren Missionierung unter Einsatz seines Lebens. In Weiterführung seiner Gemeindebriefe entsteht so die Erinnerung an Paulus als Missionar der Völker, der in seinem Schreiben die Teilhabe der Völker am verheißenen Erbe „verbriefte“ und dafür sorgte, dass sie sich dezidiert vom Lebenswandel der Völker abgrenzen.

Positiv gesagt: Mit Gewinn lesen können diesen Brief also Christusglaubende, die im Blick auf ihre Herkunft, christliche Tradition und Gemeindebindung unterschiedlich sind, und zwar gerade auch solche, die sich nicht der paulinischen Tradition verpflichtet wissen. Die fiktive Adressierung an die nichtjüdischen Christusglaubenden ist keine Eingrenzung der intendierten Leserschaft. Sie ist

vielmehr ein Mittel der literarischen Inszenierung einer inklusiven Einheitskonzeption. Denn es schreibt der Jude „Paulus“ an die Völker und setzt damit die ihm aufgetragene Botschaft von der Versöhnung der beiden Menschheitsgruppen in Christus Jesus um.

So öffnet sich der „Brief“ auch inhaltlich der Lektüre von anderen, die Paulus eine gewisse Autorität zubilligen, aber nicht als den einzigen Garanten der Tradition sehen. Der Eph führt das Briefkonzept weiter durch die Lösung vom Konzept aktueller Gemeindebriefe und macht durch diese Literarisierung „Paulus“ als Ökumeniker ökumenisch lesbar. Denn „Paulus“ erscheint durch diesen „Brief“ der postumen Lektüre als Theologe der Einheit allerer, die Christus lieben (6,24). Dass sie im sogenannten Eph nun eine bleibende Schrift des Verblichenen haben, auf die sie sich gemeinsam beziehen können, kann diese Einheit begründen und bestärken.