

Theologie und Ekklesiologie im Epheserbrief

Von Rudolf Hoppe

Einführung

»Die Ekklesiologie war, ist und bleibt notwendig das Grundthema der Diskussion in der durch ›Faith and Order‹ repräsentierten Ökumene. Man kann nichts anderes erwarten, wenn es letztlich um christliche Einheit geht«¹. Damit ist die beherrschende Bedeutung des Kirchenverständnisses zumal in der ökumenischen Diskussion (polemisch) auf den Punkt gebracht. Käsemann stellt in dem ihm eigenen kritischen Scharfsinn fest, daß gerade den um Kirche und Kirchen kreisenden ökumenischen Bestrebungen — aus ihm durchsichtigen Gründen — hermeneutisch eine Dominanz der Ekklesiologie über die Christologie zugrundeliegt², und stellt dem unmißverständlich das Postulat entgegen: »Alle ekklesiologischen Fragen sind unter christologischem Aspekt zu erörtern und allein von da echte wie verbindlich zu beantwortende Fragen. Verschiebt man hier im geringsten die Gewichte, verlagert man alles, wird alles problematisch«³.

Käsemanns Anmahnung der Prioritäten in der theologisch-kirchlichen Diskussion ist nicht nur für jedes ökumenische Gespräch angebracht, sondern auch für die ntl. Ekklesiologie, ihren Stellenwert und ihre Gewichtung innerhalb der ntl. Theologie insgesamt maßgeblich. Sein Kriterium des Primats der Christologie — m. E. besser: der Theologie — vor der Ekklesiologie ist auch ein kritisches Kanonkriterium, ist letztlich verpflichtende Richtschnur für jedwedes kirchliche Selbstverständnis. Das ließe sich im NT insbesondere an der paulinischen Ekklesiologie zeigen.

Nun scheint es im NT aber auch Stimmen zu geben, die gerade die Ekklesiologie ins Zentrum glaubender Reflexion rücken. Paradebeispiel dafür ist der Epheserbrief, der ein Kirchenkonzept vertritt, welches über die sonstigen ekklesiologischen Linien im NT deutlich hinausgeht. So scheint es zumindest. Zweifellos wird das starke Gewicht der Ekklesiologie des Eph zu Recht immer wieder betont. Er macht in weiten Teilen offenkundig den Eindruck eines Traktates über die Kirche⁴. Diese Sicht hat denn auch mitunter zu weitreichenden Konsequenzen geführt, wie wenigstens andeutungsweise gezeigt werden soll.

¹ E. Käsemann, Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte »Sakrament« und »Zeichen«, in: *ders.*, Kirchliche Konflikte Bd. 1, Göttingen 1982, 46.

² Damit ist in der Konsequenz die kritische Feststellung verbunden, daß es den Kirchen im ökumenischen Gespräch letztlich um sich selbst geht.

³ Zur ekklesiologischen Verwendung 47 (s. Anm. 1).

⁴ Vgl. F. Mußner, Der Brief an die Epheser (ÖTBK 10), Gütersloh/Würzburg 1982, 17: »ein theologisches Lehrschreiben« mit ekklesiologischer Zentrierung; J. Gnilka, Der Epheserbrief (HThK X/2), Freiburg 1971, 33: »liturgische Homilie« als Rück Erinnerung der Getauften an ihr Verhältnis zur Kirche; die Reihe der Zuweisungsversuche ließe sich beliebig verlängern.

1. Ein Blick in die Eph-Exegese

So hat *H. Schlier* in seiner grundlegenden Studie zum Eph sein für ihn (auch existentiell) maßgebliches Kirchenbild begründet⁵. Er hat sich später noch einmal zur Ekklesiologie des Eph geäußert⁶ und den Ertrag seiner Studien in seinem wegweisenden Kommentar zum Eph vorgelegt⁷.

Schlier zieht weitreichende Konsequenzen aus dem von ihm erhobenen Kirchenbild des Eph. In der Kirche wird die neue Schöpfung präsent⁸, in ihr als dem Leib Christi haben die Glaubenden ein neues Sein vor Gott⁹. Zwar ist auch die Kirche den dämonischen Mächten ausgesetzt, aber in der Kirche sind die Mächte entmächtigt, ist doch die Kirche mit dem Erhöhten erhöht¹⁰. Da Christus bei seiner Erhöhung das All erfüllt und versöhnend neubegründet hat, wächst das All nun konkret in der Kirche, seinem Leib, auf ihn hin, so daß in der Kirche die Christusherrschaft präsent ist, da kein Bereich des Daseins außerhalb des Bereiches der Kirche steht¹¹. Von hier aus ist Schliers andererorts formulierte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt nur konsequent: Als Leib Christi ist die Kirche »der Körper der neuen, von Christus getragenen und beanspruchten, von Christus durchherrschten Welt. Nicht sie ist jetzt, da Gott sich entschieden hat, und im Hinblick darauf, daß er [Gott] durch Christus die innere Struktur der Welt verändert hat, die Ausnahme und das Besondere und das Fremde. Das ist vielmehr die Welt, die sich der Kirche entzieht. Die Kirche ist dagegen die Regel, das Angemessene und das jetzt der Welt Heimatliche. Die Kirche ist jetzt die Welt«¹².

Das ist ein ungeheuer wichtiges Kirchenbild, welches das Selbstverständnis der Katholischen Kirche der 50er Jahre förderte und die Theologengenerationen bis weit in die 60er Jahre hinein beeinflusste, immerhin aber auch zu einem hohen Maß an Identifikation führte. Gleichwohl scheint Schliers Interpretation theologisch nicht unproblematisch zu sein, bewegt sie sich doch im Abstrakten, Ontologischen und an der Grenze zur Unge-schichtlichkeit¹³.

E. Käsemann hatte seinem langjährigen Weggefährten *H. Schlier* gründlich widersprochen, und das, obwohl beide in den religionsgeschichtlichen Fragen, die für die Eph-Interpretation Schliers bekanntlich entscheidend waren, grundsätzlich übereinstimmten¹⁴. »Die Geschichte der Welt und der Erlösung ist für ihn (Schlier [= Einfügung von mir])

⁵ Christus und die Kirche im Epheserbrief (BHT 6), Tübingen 1930.

⁶ Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, in: *ders.*, Die Zeit der Kirche. Exegetische Vorträge und Aufsätze, Freiburg 4. Aufl. 1966.

⁷ *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser (KBANT), Düsseldorf 6. Aufl. 1968.

⁸ Vgl. Die Kirche (s. Anm. 6) 160.

⁹ Vgl. Die Kirche (s. Anm. 6) 166.

¹⁰ Vgl. Die Kirche (s. Anm. 6) 166.

¹¹ Vgl. Die Kirche (s. Anm. 6) 169, vgl. auch Eph (s. Anm. 7) 88f.

¹² Kurze Rechenschaft, in: *ders.*, Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV (herausgegeben von V. Kubina und K. Lehmann), Freiburg 1980, 279.

¹³ Dem sucht Schlier durch die Verankerung der Kirche im Kreuz Jesu (Eph 2,14; vgl. Die Kirche [s. Anm. 6] 166) zu entgehen. Zum Problem des Geschichtlichen im Eph vgl. *A. Lindemann*, Die Aufhebung der Zeit (StNT 12), Gütersloh 1975.

¹⁴ Vgl. *Käsemann*, Leib und Leib Christi (BHT 9), Tübingen 1933, vgl. auch Käsemanns Rezension von F. Mußners Studie »Christus, das All und die Kirche«, in: ThLZ 81 (1956), 586–590.

nun einmal die Geschichte der Kirche. Christologie, Eschatologie, Kosmologie und Anthropologie sind nur Phasen der Ekklesiologie«¹⁵. Gerade das scheint Käsemann natürlich mehr als gewagt, vor allem, wenn man, wie Schlier, hinter diesem ekklesiologischen Konzept den Apostel Paulus selbst sieht. Das ontologische Pleroma-Verständnis Schliers etwa begreift Käsemann geschichtlich von der Paränese her¹⁶ und damit eschatologisch. Grundsätzlich dominiert aber auch Käsemann zufolge die Ekklesiologie im Eph, was deshalb für ihn zur sachkritischen Unterscheidung von den echten Paulinen zwingt.

Nun ist Schliers aus dem Eph gewonnene Ekklesiologie auch in der kath. Exegese faktisch korrigiert worden. *J. Gnilka*, der sich in seinem Eph-Kommentar kritisch mit den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen Schliers auseinandersetzt¹⁷, ist bemüht, Christus und Kirche voneinander deutlich zu unterscheiden: »Die Kirche übt eine Zwischenstellung oder Mittlerposition zwischen Christus und der Welt aus. Christus ist beiden, der Kirche und der Welt, als Haupt gegenüber. Zwar ist die Kirche sein Leib, aber der Verf. ist offenbar bestrebt, Christus und Kirche auseinanderzuhalten und damit die Individualität des Hauptes zu wahren¹⁸. Hier wird der Kirche stärker als bei Schlier die Funktion des *Mediums* göttlichen Handelns zugemessen, wird die ekklesiologische Frage weniger ontologisch als vielmehr kritisch-geschichtlich gestellt, wird auch der Aspekt der Pluralität stärker in den Vordergrund gerückt. Trotz seines Abstandes zur genuin paulinischen Leib-Metaphorik unterstreiche der Eph-Autor mit seinem Leib-Gedanken die Mitverantwortung eines jeden in diesem Leib; das Selbstbewußtsein, welches das Kirchenverständnis trage, sei gerade ein *kritisches* Kriterium¹⁹.

Differenziert und behutsam interpretiert auch *R. Schnackenburg* die Ekklesiologie des Eph. Er sieht die Möglichkeit eines einseitigen ekklesialen Verständnisses des Eph, die Gefahr eines ekklesialen, die Christologie domestizierenden »Triumphalismus«²⁰. Dieser potentiellen Dominanz der Ekklesiologie werde aber dann doch durch ihre Zuordnung zur Christologie vorgebeugt. Primäres Gewicht habe der herrscherliche Christus, der als Haupt über das All die bedrohlichen Mächte beherrsche und für seine Herrschaft die Kirche in Dienst genommen habe. Die Kirche habe in diesem Sinne die Funktion, jene Christusherrschaft darzustellen²¹.

Eine andere Akzentuierung vertritt *F. Mußner*. Er hatte sich schon in den 50er Jahren kritisch mit der Gnosis-Interpretation der Bultmann-Schule auseinandergesetzt²². Den Ertrag seiner langen Beschäftigung mit dem Eph hat Mußner 1982 in seinem Kommentar zum Eph vorgelegt²³. Er stellt die ekklesiologische Frage einerseits ähnlich wie Schnack-

¹⁵ *E. Käsemann*, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, 253–261, hier 260.

¹⁶ »Wo Christen als Christen handeln, richtet Christus durch sie seine Herrschaft auf Erden auf, und kein Bereich des Lebens ist davon ausgenommen, Stätte christlicher Bewährung zu sein« (Interpretationsproblem [s. *Anm.* 15] 261).

¹⁷ Vgl. Eph [s. *Anm.* 4] 33–45.

¹⁸ Eph [s. *Anm.* 4] 105.

¹⁹ Vgl. Eph [s. *Anm.* 4] 110f.

²⁰ *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Epheser (EKK 10), Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1982, 299–301.

²¹ Vgl. ebd [s. *Anm.* 20].

²² *F. Mußner*, Christus, das All und die Kirche (TrThSt 5), Trier 1955.

²³ *Mußner*, Eph [s. *Anm.* 4].

kenburg von der Verhältnisbestimmung der Kirche zu Christus aus, andererseits aber doch insofern unterschieden von Schnackenburg, als er weniger die Frage nach der Kirche und ihrer Rolle als solcher thematisiert als vielmehr den Aspekt des Weges der Heidenwelt in die »Gemeinde des Messias Jesus«²⁴ betont. Unter diesem Blickwinkel habe die Kirche eschatologische Funktion, indem sie die exilisch-prophetische Perspektive der universalen Jahwegemeinschaft darstelle.

Die genannten Positionen heben je auf ihre Weise wesentliche einander ergänzende Gesichtspunkte hervor, die das ekklesiologische Konzept des Eph präzisieren. In der Einschätzung, daß die Kirche das Zentralthema des Briefes sei, stimmen die Autoren jedoch grundsätzlich überein. Hier sind indes Modifizierungen angebracht.

Der folgende Beitrag nimmt die »ekklesiologische Frage« also noch einmal auf. Unter Berücksichtigung der hier nur angedeuteten Positionen soll die Ekklesiologie des Eph in ihrem Verhältnis zur *Theologie* bestimmt werden, ein Aspekt, der in der Literatur zu kurz kommt²⁵, für den Stellenwert der Ekklesiologie aber grundlegend ist.

Der folgende Versuch ordnet die ekklesiologischen Aussagen der Schrift zunächst dem zeitgenössischen Kolorit der hellenistischen bzw. hellenistisch-jüdischen Kosmologie und Theologie zu. In einem zweiten Schritt liegt der Schwerpunkt auf den Spitzenaussagen von Eph 1 und Eph 3. Es wird sich zeigen, daß die beiden unterschiedlichen Ansätze zu einem einigermaßen geschlossenen Bild führen. Abschließend soll dann im Rückgriff auf die hinführende Einleitung die Relevanz der ekklesiologischen Aussagen des Eph in heutiger Konkrektion andeutungsweise angesprochen werden.

2. Ekklesiologische Begriffs- und Motivfelder

Der Autor unserer Schrift verwendet für seine Deutung der Kirche verschiedene in der hellenistisch-jüdischen Antike aussagekräftige Bilder bzw. Metaphern, und zwar die Vorstellung von der Kirche als einem »Leib«, der »Fülle« und einem »Bau«.

2.1 Die Kirche als Leib

Die Vorstellung von der Kirche als einem Leib ist sicher in der Grundlegung der Schrift dominant, aber auch die Paränese ist mit dieser ekklesialen Metapher verbunden²⁶. Gleichwohl ist die *σῶμα*-Terminologie insgesamt nicht bedeutungsideologisch; das lassen die vielleicht aufeinander bezogenen Aussagen 1,22f und 4,11 erkennen²⁷. Tra-

²⁴ *Mußner*, Eph [s. Anm. 4] 26.

²⁵ Die Frage nach der Relation der Ekklesiologie wird weitgehend mit der Christologie in Verbindung gebracht.

²⁶ Vgl. 1,22f.; 2,16.18; 4,4.

²⁷ *Klauck* hat auf das verbindende *ἔδωκεν* zwischen 1,22 und 4,11 hingewiesen, vgl. *H.-J. Klauck*, Das Amt in der Kirche nach Eph 4,1–16, in: *WiWeish* 36 (1973), 81–110, hier 91; zu ergänzen wäre das *ἔδοθη* 4,7, das schon Christus zum pass. Subjekt hat und so 1,22 und 4,11 aufeinander verweist. Eph 1,22f. ist die Ekklesia als der Leib Christi der Raum, in dem Gott das All Christus unterwirft; 2,16.18 führt Christus die verfeindete Menschheit Gott *in einem Leib* zu (2,16), durch Christus wird »*in einem Geist*« der Zugang »zum Vater« ermöglicht; 4,4 mahnt der Verf., *ein Leib in einem Geist* zu sein und dies auch in den verschiedenen, von Christus

gend und Voraussetzung für die Leib-Matapher im paränetischen Kontext ist aber zweifellos die kosmisch-ekkesiale Leib-Begrifflichkeit. Dieses kosmisch-räumliche Leibmotiv ist im religiös-philosophischen Denken der hellenistisch-römischen Zeit gut bezeugt und dazu geeignet, vom Briefautor für die Entfaltung seines Kirchenbildes konzeptionell herangezogen zu werden. Auszugehen ist von der wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Kosmologie Platons. Er hatte die auf die Idee hin geschaffene Welt vernunftbegabt und beseelt gedacht, als etwas Gewordenes, aber körperlich: »Entsprechend diesem Gedanken [daß ohne Seele nichts Anteil an der Vernunft haben könne] legte er [Gott] Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper und errichtete damit das All, damit es das Schönste sei und er das seiner Natur nach beste Werk zur Vollendung bringe« (Tim 30b).

Ihre Einzigkeit als mit der Vernunft begabtes Ganzes und Lebendes ist in der vor der Welt geschaffenen, sie sowohl umgebenden wie in ihr liegenden Weltseele begründet (Tim 34b), die denn auch zur Herrschaft über den Weltleib bestimmt ist (Tim 34c²⁸). Dem All nachgebildet ist der Mensch, der wie dieses aus den vier Elementen besteht und dessen Leib vom Haupt regiert wird, analog dem Verhältnis vom Leib des Alls zur Weltseele²⁹. Der Mensch wird also vom Kosmos her verstanden und nicht umgekehrt³⁰, der Kosmos ist »Bild des Denkbaren als ein wahrnehmbarer Gott«³¹.

Beeinflußt von der platonischen Kosmologie, hatte die frühe Stoa den Kosmos als Ort göttlichen Waltens gedeutet. Kleantes preist in seinem bekannten Hymnus Zeus³² als Gottheit, die den Kosmos durchwaltet und das All zusammenhält³³. Er ist der Lebensspender, ohne den nichts ist, er ist die Vernunft, die sich dem Menschen zuwendet, ja Gutes und Böses zusammenführt; er ist »der Walter des geistigen und zugleich körperlichen Feuers, das der ganzen Welt innewohnt, des Weltgesetzes, das alles zur Einheit zusammenbindet«³⁴. Schließlich ist charakteristisch für die Stoa der weitergehende Gedanke, daß der Kosmos nicht nur göttlichen Charakters ist, daß er nicht nur von der Gottheit getragen und zusammengehalten wird, sondern auch, daß Kosmos und Gott in reinem Pantheismus miteinander identifiziert werden³⁵, daß letztlich Kosmologie vom Standort theologischer Philosophie her getrieben werden kann und muß³⁶.

verliehenen Gnadengaben darzustellen und damit dem *einen* Gott und Vater zu entsprechen (vgl. 4,6 die charakteristische All-Formel in Korrespondenz zu 1,22f).

²⁸ »... er aber setzte die nach Entstehung und vorzüglicher Eigenschaft frühere und ältere Seele als Gebieterin und Beherrscherin des untergeordneten Leibes aus diesen Teilen und auf diese Weise ...«

²⁹ Vgl. Tim 44d; Nomoi 903.

³⁰ Vgl. zur philosophischen Diskussion E. Schweizer, Art. σῶμα, in: ThWNT VII, 1024–1091, hier 1029; vgl. auch Xen mem I, 4,8: »Du weißt doch auch dies, daß du in deinem Körper von der weiten Erde einen kleinen Teil hast und auch von dem vielen Feuchten ein wenig, und daß auch von den übrigen sicherlich in großer Menge vorhandenen Stoffen jeweils ein kleiner Teil von jedem diesem Körper beigefügt ist ...« (Übers. P. Jaerisch, Erinnerungen an Sokrates, Darmstadt 4. Aufl. 1987).

³¹ εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός.

³² »Zeus« ist in der Stoa schon ein Allgemeinbegriff, der grundsätzlich mit dem Logos, dem Pneuma oder der erfüllenden Dynamis austauschbar ist (vgl. M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung Bd. I, Göttingen 6. Aufl. 1984, 108–110).

³³ »Zeus, der Herr der Natur, der das All du nach dem Gesetz lenkst ..., dein ist das Weltgebäude, das um die Erde sich dreht.« (Pohlenz, Stoa I [s. Anm. 32] 109).

³⁴ W. Kranz, Geschichte der griechischen Literatur, 5. Aufl. Basel o. J., 412.

³⁵ Vgl. nur SVF II, 528 (Arius Didymus, Eus praep evang XV): ὁλον δὲ τὸν κόσμον σὺν τοῖς ἑαυτοῦ μέρεσι προσαγορεύουσι θεόν· τοῦτον δὲ ἓνα μόνον εἶναι φασὶ καὶ πεπειραμένον καὶ ζῶον καὶ αἰδίον

Im Zusammenhang des pantheistischen Monotheismus ist dann das All-Gott-Motiv zu nennen, welches besagt, Gott sei ganz oben, alles umfassend, in allem und alles zusammenführend³⁷. Diese im Orient verbreitete Vorstellung findet sich insbesondere in hellenistischer Zeit und ist auch in jüdischer Literatur belegt³⁸. Aus hellenistischen Texten ist hier orph fr 168 zu nennen, wo Zeus das All umfaßt, alles aus sich hervorgehen läßt, wo alles im »Leib des Zeus« liegt: πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳι τάδε σώματι κεῖται³⁹.

Vergleichbar ist die pseudoaristotelische Schrift *περὶ κόσμου*, die, aus dem 1. Jahrh. n. Chr. stammend, stoische Traditionen aufnimmt, wenngleich sie eher keine stoische, sondern dem Platonismus verpflichtete Schrift ist⁴⁰. Gott ist der Garant alles Bestehenden, der über allem mit seiner Dynamis waltet. Er ist in seinen Werken erkennbar, sorgt für die Harmonie der Welt, setzt alles in Bewegung und führt alles zur Einheit zusammen⁴¹. Entsprechend sieht *περὶ κόσμου* die Welt primär theologisch: Über der Harmonie des Gegensätzlichen steht der überlegene Gott, der die alles zusammenhaltende Ursache ist⁴², und umgekehrt ist die »Schau des Ganzen« eine »Lehre von Gott«⁴³. In dieser Konzeption finden wir wie sonst nur selten den Zusammenhang von Kosmologie und Theologie unter dem Primat theologischer Interpretation der physikalischen Vorgänge der Natur. Zentral ist für Ps Arist die Frage nach der Erhaltung (σωτηρία) der Welteinheit, die für den Verf. durch das Wirken des weltüberlegenen Gottes gewährleistet ist. Hier ist stoischer Pantheismus im Ansatz überwunden; es ist zwar der göttliche Charakter des Kosmos betont, aber umso pointierter im Gegenüber zum weltüberlegenen Gott gedacht⁴⁴.

Insofern steht der Autor Philo nahe, der wie die hellenistische Tradition die κεφαλή-σώμα-Relation im kosmischen Sinne kennt und das σώμα durch die κεφαλή gehalten sieht. Nach QE 2,117 ist der Logos das Haupt und der Lenker des Alls, der ihm das Le-

καὶ θεόν. ... διὸ δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται ὁ κόσμος, ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστὶ. Vgl. auch SVF II, 1015: καὶ διὰ τοῦτο νοερός ἐστὶν ὁ κόσμος. νοερός δὲ ὢν καὶ θεὸς καθέστηκεν. Vgl. weiter SVF II, 1022; Diog Laert VII, 137 (SVF II, 526).

³⁶ Dafür ist Ps Arist *περὶ κόσμου* ein eindrucksvolles Beispiel.

³⁷ Vgl. zur All-Gott-Vorstellung K. M. Fischer, *Tendenz und Absicht des Epheserbriefes*, Berlin 1970, 71 f.; vgl. auch H. Merklein, *Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11–18* (SBS 66), Stuttgart 1973, 92–94.

³⁸ Vgl. Fischer, *Tendenz* [s. Anm. 37] 71.

³⁹ Vgl. den Text bei Kern, orph fr 201 f.; vgl. dazu H. Schlier, Art. κεφαλή, in: ThWNT III, 672–681, hier 675; Schweizer, Art. σώμα [s. Anm. 30] 1035 f.; vgl. auch orph fr 21a (Kern 91): Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται. Vgl. H. Hegemann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (TU 82), Berlin 1961, 62 f.; R. Reitzenstein (und H. H. Schaeder), *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Berlin 1926, 69–103. Zur Differenzierung des All-Gott-Schemas in der philosophischen Tradition vgl. Hegemann, *Schöpfungsmittler* 63 f.

⁴⁰ Zur Einordnung der Schrift vgl. W. Capelle, *Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie*, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 8 (1905), 529–568; H. Strohm, *Studien zur Schrift von der Welt*, in: *Museum Helveticum* 8 (1951), 137–175.

⁴¹ Vgl. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion II* (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5. Abt., 2. Teil, Bd. 2), München 3. Aufl. 1974, 297 f.; W. Kranz, *Kosmos* (Archiv für Begriffsgeschichte Bd. 2, Teil 1/2), Bonn 1958, 69; vgl. *περὶ κόσμου* 397 b 11–13: ... ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ συνέστηκεν ...

⁴² Vgl. 397 b 9 f.: λοιπόν δὴ περὶ τῆς τῶν ὄλων συνεκτικῆς αἰτίας κεφαλαιωδῶς εἰπεῖν ...

⁴³ vgl. Kranz, *Kosmos* [s. Anm. 41] 69.

⁴⁴ Ps Arist 401 b 29 zitiert orph fr 21 (Kern; s.o.).

ben erst ermöglicht und erhält⁴⁵. Somn I, 128 ist der oberste Logos das Haupt über die als Himmelswelt vorgestellten einheitlichen Körper (vgl. praem 125)⁴⁶. Den stoischen Pantheismus durchbricht Philo nachdrücklich, indem er Gott prinzipiell vom Kosmos, auch vom Ideenkosmos, abhebt. Er teilt in seiner Platon-Rezeption die platonische Vorstellung von der Beseeltheit des Kosmos (vgl. gig 7; vgl. auch her 233 u. ö.). Bekanntlich findet sich auch bei Philo der seit Demokrit bekannte Grundsatz, der Mensch sei eine kleine Welt⁴⁷. Aber gegen den stoischen Pantheismus grenzt sich der Alexandriner deutlich ab⁴⁸. Bei aller Nähe zum auch ihm bekannten und von ihm aufgenommenen Aion-Schema ist für ihn die Transzendenz Gottes Voraussetzung jedweden theologischen und anthropologischen Denkens⁴⁹. Diese Grundsicht bringt er vorzüglich mit dem Begriff der *δύναμις* zum Ausdruck⁵⁰. Gott kann zwar die *δύναμις* sein, die die Welt erfüllt⁵¹, aber zuallererst ist die *δύναμις* die schöpferisch-schaffende und darum allem Geschaffenen überlegene Macht Gottes⁵².

In den Kontext der religiösen Kosmos-Deutung der hellenistischen Philosophie mit ihren unterschiedlichen Ausprägungen⁵³, besonders dann der hellenistisch-jüdischen, durch Weish und Philo repräsentierten Kosmologie⁵⁴ ist auch der Eph einzuordnen. Hier kommt es nicht primär auf terminologische Parallelen oder eine genaue Äquivalenz in der Metaphorik zwischen hellenistischen bzw. hellenistisch-jüdischen Texten und Eph an, sondern wichtig ist die *theologische Weltsicht*, die den Verstehenshorizont für unsere Schrift ab-

⁴⁵ QE 2,117 ist möglicherweise christlich interpoliert (Übersetzung nach Marcus: »The head of all things is the eternal logos of the eternal God, under which, as if it were his feet or his limbs, is placed in the whole world, over which he passes and firmly stands«). Ob die Interpolation aber so weitgehend ist wie von Marcus angenommen, ist fraglich.

⁴⁶ Das Haupt des Menschengeschlechtes wird der weise Mann oder das weise Volk sein, »alle anderen werden gleichsam nur Teile eines Körpers sein, die erst Leben und Seele erhalten durch die Kräfte in dem Haupte über ihnen« (Übers. dt. Ausg. II). Vgl. weiter Schlier, Art. κεφαλή [s. Anm. 39] 675; Hegermann, Schöpfungsmittler [s. Anm. 39] 66f.

⁴⁷ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρὸν κόσμον ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ... (DK B 34); vgl. Philo her 155: »... so daß sie wechselweise erklärten, der Mensch sei eine kleine Welt und die Welt ein großer Mensch«; vgl. auch op 82 bzw. die von Philo, fug 108–113 vorgenommene Parallelisierung der Einheit des Kosmos durch den Logos mit der Einheit des Leibes durch die Seele; vgl. weitere Belege bei M. Dibelius, An die Kolosser, Epheser, An Philemon (HNT 12), Tübingen 3. Aufl. 1963 (bearbeitet von H. Greeven), 14–17.

⁴⁸ Vgl. nur migr 179–184; conf 98.

⁴⁹ Vgl. Hegermann, Schöpfungsmittler [s. Anm. 39] 61 ff.; G. Sellin, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie (QD 138), Freiburg 1992, 17–40.

⁵⁰ Vgl. zur *δύναμις* bei Philo E. Bréhier, Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d' Alexandrie, Paris 2. Aufl. 1925, 136–157.

⁵¹ Vgl. conf 137: »Denn sie [die Dynamis] umfaßt das All und durchdringt alle Teile des Alls«; dieser stoische Gedanke findet sich häufig bei Philo (vgl. weitere Belege bei B. L. Mack, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum [StUNT 10], Göttingen 1975, 181 A. 18).

⁵² Vgl. zum Verhältnis von Aion-Vorstellung und Dynamis bei Philo Hegermann, Schöpfungsmittler [s. Anm. 39] 65 ff.

⁵³ Vgl. nur die Ansätze des stoischen Monismus und des Dualismus in der Platon-Rezeption um die Zeitenwende.

⁵⁴ Vgl. dazu meine Habilitationsschrift: »Der Triumph des Kreuzes — Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie« (SBB 28), Stuttgart 1994.

gibt⁵⁵. Bekanntlich konnte der Eph mit seiner ekklesialen $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Konzeption auf den ihm vorliegenden Kol zurückgreifen⁵⁶. Der Kol-Autor hatte nach gut begründeter Auffassung die kosmische Leibaussage im ihm schon vorgegebenen Christus-»Hymnus« Kol 1,15–20⁵⁷ auf die Ekklesia angewandt⁵⁸. Der Kol-Autor verbindet mit dieser Aussage allerdings primär christologische, nicht ekklesiologische Interessen; für ihn ist Christus als Haupt der Garant der in der wachsenden Ekklesia gesicherten Welt, sofern diese ihrerseits ihn als Haupt begreift. Dem Kol-Autor geht es in seiner besonderen Situation⁵⁹ zuallererst um die Plausibilisierung der Einzigkeit Christi.

Im Rückgriff auf die Kol-Aussage von Christus als dem Haupt des Leibes tritt für den Eph-Autor die Ekklesiologie in den Vordergrund: Die Kirche ist der Raum, in dem Juden und Heiden in ihrer Vereinigung die Überwindung aller früheren Feindschaft der Menschheit repräsentieren (vgl. 2,11–22) und damit die mit Gott versöhnte Welt darstellen, als *ein* Leib mit Christus als Haupt.

Gerade wenn man die kosmische Christologie des Kol und die aus ihr abgeleitete Funktion der Ekklesia in den Augen jenes dem Eph-Autor vorausgehenden Nachpauliners betrachtet, kann man sich der Wucht der Ekklesiologie des Eph kaum entziehen. Er versteht die Kirche nicht nur als Heilsraum und befriedete Welt (vgl. 2,14–18), sondern geradezu als Präsenz der göttlichen Macht. Der Triumph Gottes über alle Herrschaft, Macht und Gewalt in der Auferweckung Christi realisiert sich nach 1,21–23 in der Kirche als unheilsfreiem, der dämonischen Mächte entledigtem Raum, in ihm setzt sich die Herrschaft Gottes durch.

Dieser ekklesiologische Entwurf des Eph scheint einigermaßen verwegen und kann sich aus heutiger Sicht leicht den Vorwurf des »Triumphalismus« einhandeln. Den sachkritischen Leser des Eph wird wohl wenig beeindrucken, daß in dieser gleichsam mythologischen Sprache reale Heilserfahrung der Adressaten des Schreibens, wie immer man diese bestimmen mag, zum Ausdruck kommt, welche indes in der Theologie und Terminologie weiter Teile des NT, nicht zuletzt auch des Paulus selbst, zu fehlen scheint⁶⁰. Und dennoch ist m. E. folgendes beachtenswert:

Es ließ sich zeigen, daß die Haupt-Leib-Motivik zum Vorstellungshorizont der religionsgeschichtlich relevanten Texte gehört. Zweifellos haben die Aussagen des Eph in diesem Denkmilieu ihren Ort. Nun haben wir, wie gesehen, zu differenzieren zwischen dem stoischen Monismus pantheistischer Prägung, der Gott und Kosmos weitgehend ineinsetzt⁶¹, und den dualisierenden, sich vom Monismus der Stoa abgrenzenden Ansätzen wie

⁵⁵ Schlier ist darin zuzustimmen, daß eine formale Analogie zu den Leib-Aussagen des Eph in den griechisch-römischen Texten fehlt (vgl. *H. Schlier*, Art. Corpus Christi, in: RAC III, 437–454, hier 444), aber das ist m. E. gerade nicht entscheidend für die religionsgeschichtliche Ableitung gerade aus jenem geistigen Umfeld.

⁵⁶ Daß der Eph-Autor den Kol literarisch rezipiert hat, kann inzwischen als o. c. bezeichnet werden.

⁵⁷ καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος ...

⁵⁸ V. 18 a ist Zusatz des Redaktors.

⁵⁹ Vgl. zur Herausforderung des Kol-Autors durch »konkurrierende Missionare« die einschlägigen Kommentare.

⁶⁰ Gerade Paulus ist mehr als zurückhaltend bzgl. präsentischer Heilserfahrungen, wenn er anders als seine Tradition den eschatologischen Vorbehalt betont; das läßt sich an Röm 6,3f; Phil 2,6–11; 1 Kor 6,12ff; 1 Kor 15 zeigen.

⁶¹ Vgl. nur die oben Anm. 35 genannten Belege.

Ps Arist $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ κόσμου oder Philo, die Gott und Welt prinzipiell voneinander abgrenzen, mit Hilfe von Begriff und Motiv der $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ die transzendente Überlegenheit Gottes zum Ausdruck bringen und damit qualitativ zwischen Gott und Kosmos unterscheiden.

Hier ist nun auch die Haupt-Leib-Relation des Eph einzuordnen. Der Briefautor beugt mit Hilfe der zugespitzten theo-logischen Akzentuierung einem ekklesialen Idealismus, der in Kol zumindest angelegt ist⁶², vor. Zwar ist nicht zu übersehen, daß der Eph-Autor Gewicht und Kompetenz der Ekklesia extensiv auslegt, gleichwohl ist zu berücksichtigen, daß es ihm nicht so sehr um eine Stabilitätsfunktion der Kirche geht, sondern um die Frage nach dem Ort des dynamischen Heilshandelns Gottes in der Realität der durch Mächte und Gewalten bedrohten Welt. Die Aussage von der Kirche als Leib Christi, die in 1, 23 eingeführt wird, ist in ihrer theo-logischen Relation und damit funktional zu verstehen. Ekklesia ist als Leib Christi zwar als alternative, befriedete Welt gedacht (2,14–18), aber theo-logisch als Instrument auf das geschichtliche göttliche Handeln bezogen. Gott und Welt werden gerade mittels der Kirche voneinander getrennt, die Kirche verweist vordringlich auf den weltüberlegenen Gott.

2.2 Die Kirche als Pleroma

Eng verbunden mit der Vorstellung von der Kirche als einem Leib ist die Bezeichnung als »Fülle«, als $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$. Auch hierfür ist 1,21–23 der Grundtext: $\eta\acute{\iota}\tau\iota\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\upsilon$, $\tau\acute{o}$ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha$ $\tau\acute{o}\upsilon$ $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$. Ebenso wie mit der Leib-Metaphorik kann der Verf. hier auf ihm vorausliegende christologische Reflexionen zurückgreifen. Der schon erwähnte Kol hatte in seinem Christus-«Hymnus» von der »Fülle« gesprochen, die in Christus »Wohnung nahm«⁶³, und damit die »göttliche Fülle« gemeint. In 2,9 begründet jener dem Eph vorausliegende Brief die unüberbietbare Einzigkeit Christi mit der »Fülle der Gottheit«, die in ihm anwesend ist⁶⁴. Diesen pointiert christologischen Bezug der zugrundeliegenden theologischen Pleroma-Aussage greift Eph auf, aber in differenzierter Anwendung, die mit der ekklesialen $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ -Rezeption aus dem Kol harmoniert:

1. spricht der Brief von der »Fülle des alles in allem Erfüllenden« (4,13; 1,23) und 2. von der Fülle *Gottes* zum Abschluß des ersten Teils der Schrift (3,19) als Zielorientierung aller ekklesialer Existenz. — Der erstgenannte Gedanke ist deshalb bemerkenswert, weil jene Aussage, die in Kol christologisch-theologische Bedeutung hatte⁶⁵, ekklesiologisch reflektiert wird: Nicht nur in Christus ist die Fülle Gottes anwesend — so noch Kol —, sondern die Ekklesia selbst ist der Ort der Fülle. »Christus ist der, der das All in al-

⁶² Der Akzent liegt, wie schon betont, in Kol nicht auf der Ekklesiologie, sondern auf der Christologie. Aber in der Konsequenz des christologischen Gedankens liegt doch ein überzogenes Kirchenbild, insofern nur in der als »eigentlicher« Welt gedeuteten Ekklesia Stabilität herrscht (Kol 1,18 b).

⁶³ Kol 1,19: $\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\kappa\eta\sigma\epsilon\nu$... $\kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\eta\sigma\alpha$.

⁶⁴ Vgl. dazu R. Hoppe, Theo-logie in den Deuteropaulinen, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie (QD 138), Freiburg 1992, 163–185, hier 169–173.

⁶⁵ Mit »christologisch-theologischer« Bedeutung ist die zugespitzte göttliche Qualifizierung Christi in Kol 1,19; 2,9 gemeint; vgl. die vorige Anm.

lem erfüllt, aber als Medium bedient er sich der Kirche als seines Pleromas⁶⁶, die Kirche wird zur Anwesenheit des das All durchdringenden göttlichen Heils⁶⁷.

Soma und Pleroma als Bestimmungen der Ekklesia korrespondieren einander — in 1,22f als parallele Aussagen —, insofern der Leib die Kirche als kosmisch vorgestellten Heilsraum beschreibt, der das Instrument der Entmächtigung aller Unheilmächte ist, die Rede vom Pleroma primär die göttliche Einwirkung auf den Leib als solche zum Ausdruck bringt.

2.3 Die Kirche als Bau

Neben dem Bild vom Leib und dem Gedanken der »Fülle« ist wenigstens noch kurz auf das Motiv von der Kirche als einem »Bau« und »Tempel« zu verweisen, das der Verf. in 2,20–22 mit der Leibmetaphorik (vgl. 2,16) korrespondieren läßt⁶⁸. Für den Vergleich ist besonders Jes 28,16 (LXX) heranzuziehen: »Daher — so spricht der Herr: Siehe, ich lege zu den Fundamenten Sions einen Stein, einen sehr kostbaren, auserwählten, einen wertvollen Eckstein zu seinen Fundamenten, und wer auf ihn vertraut, wird nicht zuschanden«. Die Tatsache, daß auch Röm 9,33 und 1 Petr 2,4ff, wenn auch in Zitatenskombinationen, auf die Jes-Stelle zurückgreifen⁶⁹ und für ihr Verkündigungsanliegen auswerten, vermittelt einen Eindruck, wie weit jenes Bild vom Bau im Judentum bzw. Frühchristentum verbreitet war⁷⁰.

Über die jüdische Tradition hinaus ist zum Verständnis aber auch hier auf die Kol-Vorgabe zu verweisen: Kol 2,7 erinnert die Adressaten daran, sie seien in der Annahme des Kyrios Jesus Christus in ihm verwurzelt und auferbaut (ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι). Auch diese christologisch ausgerichtete Aussage⁷¹ wird vom Eph-Autor ekklesiologisch angewendet. Wesentlich inspiriert ist der Brief aber von 1 Kor 3,9–11. Das gilt unabhängig davon, ob sich Eph auf 1 Kor literarisch bezieht oder nicht⁷². Das Bild, mit dem Paulus dort gegen die Parteienbildung argumentiert — die Gemeinde ist Gottes

⁶⁶ Vgl. *Gnilka*, Eph [s. Anm. 4] 109.

⁶⁷ Zum davon zu differenzierenden Begriff der »Fülle Gottes« s. unten 3.2.

⁶⁸ Vgl. zu den wichtigsten Einzelfragen die Kommentare; dazu *H. Merklein*, Das kirchliche Amt im Epheserbrief (StANT 33), München 1973, 332–361; *J. Pfammater*, Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe, Rom 1960; *Ph. Vielhauer*, Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus, Karlsruhe 1940; *I. Kitzberger*, Bau der Gemeinde (FzB 53), Würzburg 1986, 306–339. Die Frage, ob ἀκρογωνιαίος mit »Schlußstein« oder »Eckstein« zu übersetzen ist, sollte man zugunsten von »Eckstein« entscheiden (vgl. *Schnackenburg*, Eph [s. Anm. 20] 122, anders *Lindemann*, Aufhebung [s. Anm. 13] 185 f).

⁶⁹ Paulus verknüpft Röm 9,32f in seiner Rede vom »Stein des Anstoßes« Jes 8,14 mit Jes 28,16; 1 Petr verbindet Jes 28,16 mit ψ 117,22. Vgl. die instruktive Aufarbeitung des urchristlichen Rückgriffs auf die Schrift durch *D. A. Koch*, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums (BHTh 69), Tübingen 1986 (für Röm 9,33 bes. 161 f).

⁷⁰ Vgl. auch die von *Mußner*, Eph [s. Anm. 4] 93, für das ekklesiale Selbstverständnis angeführten Qumran-Belege; vgl. aber auch die philonische Vorstellung von der Erhöhung Israels zum wahren Jerusalem und der Teilhabe am Gottesstaat (dazu vgl. *Hegemann*, Schöpfungsmittler [s. Anm. 39] 189 ff).

⁷¹ Sie ist wieder aus der konkreten Situation des Kol zu verstehen und will vor der vermeintlichen Gefahr konkurrierender Heilsideen bewahren.

⁷² *U. Luz*, Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese, in: Neues Testament und Ethik (FS Rudolf Schnackenburg), Freiburg 1989, 376–396, spricht vorsichtig von 1 Kor als einem derjenigen Paulustexte, »die der Verf. einmal gelesen haben könnte« (390 A. 56).

Bau, nicht Verdienst eines Apostels⁷³ —, greift der Verf. auf, um die aus Juden und Heiden zusammengewachsene Gemeinde der Nähe Gottes zu versichern (vgl. 2,22). Sicher geht der Eph ekklesiologisch über Paulus hinaus, wenn er die Gemeinde als in die Himmel wachsenden Bau entwirft, aber das entscheidende Gewicht liegt auch bei ihm nicht in der Ekklesiologie um einer abstrakten Ekklesiologie willen, sondern im Aufweis der Souveranität Gottes, der aus Fremdlingen und Feinden die eine Ekklesia geschaffen hat. Dies legt der Zusammenhang nahe: Eph 2, 14 ff hatte der Verf. den Kreuzestod Christi als Versöhnung mit Gott gedeutet und die Auswirkung dieser Versöhnung in der Überwindung des Juden und Heiden Trennenden gesehen⁷⁴. Mit der Auslegung des Kreuzes als Versöhnung der Menschheit mit Gott zur einen Kirche ist die theo-logische Rückbindung, die schon die paulinische Versöhnungslehre bestimmt hatte, grundsätzlich gewahrt. Sie ist zwar gegenüber Paulus ekklesial weitergedacht und geht gerade in der Akzentuierung ihres Gemeindeverständnisses über die Kol-Vorlage hinaus⁷⁵, sie ist aber gegenüber der Kol-Konzeption deshalb konkreter und — bei allem »triumphalistischen« Eindruck — »realer«, weil eben das ekklesiale Programm der Überwindung der alten Feindschaft zwischen Juden und Heiden einem abstrakten christologischen, aber auch ekklesiologischen Idealismus vorbeugt.

Das gelingt dem Verf. nicht zuletzt dadurch, daß er das Bild vom Bau mit den »Aposteln und Propheten« verbindet. Gewiß sind sie integraler Bestandteil des Fundamentes, auf dem die Kirche steht⁷⁶, aber als Funktionsträger, die in ihrer Verantwortung entsprechend der ihnen beigemessenen Charis stehen (vgl. 4,11 ff). Hier verknüpft der Verf. seine Ekklesiologie mit der Paränese und stellt damit die Ekklesiologie unter den Vorbehalt geschichtlicher Bewährung und Verantwortung.

Als geschichtliche Realität gründet die Kirche auf dem Eckstein Christus und ist von diesem Fundament her auf Gott verwiesen. Insofern steht das Bild vom Bau in Korrespondenz zu dem vom Leib: mit dem Bild vom Leib wird die Präsenz der göttlichen Dynamis in der Welt mittels der Ekklesia aufgewiesen, die Kirche als von Gott auf dem Eckstein gegründeter Bau ist von Grund auf auf Gott ausgerichtet. Das Bild vom Leib will Gottes weltzugewandten Heilswillen zum Ausdruck bringen, das Bild vom Bau die Hinordnung der befriedeten Welt (= Kirche) auf Gott darstellen. Zentrum ist jeweils die göttliche Dynamis.

⁷³ Zur korinthischen Kontroverse vgl. die Kommentare.

⁷⁴ Das ist unabhängig davon, ob Eph 2,14–18 ein hymnisches Traditionsstück zugrundeliegt.

⁷⁵ Kol geht es gerade in der kreuzestheologischen Bearbeitung des »Hymnus« um Christologie (vgl. die schon genannten Kol-Rezeptionen durch den Eph-Autor).

⁷⁶ Mit den »Aposteln« blickt der Verf. auf die Gründergeneration zurück, sie sind aber nicht exklusiv »amtlich« im Sinne der späteren Entwicklung zu sehen, sondern werden mit den sich institutionalisierenden Funktionen der Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer parallelisiert (vgl. 4,11 f); vgl. auch A. Vögtle, Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche. Freiburg 1988, 123 f; ders. Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 242–249; P. Hoffmann, Priestertum und Amt im Neuen Testament, in: ders. (Hrsg.), Priesterkirche, Düsseldorf 2. Aufl. 1989, 33–35.

3. Die Korrespondenz von Eph 1 und Eph 3 als theo-logisches Programm

Die drei Grundmotive des Eph, Leib, Pleroma und Oikodome, hatten je auf ihre Weise die theozentrische Ausrichtung und in der Theo-logie verankerte Ekklesiologie erkennen lassen. Diese Grundlinie sei nun am Text des Briefes exemplarisch aufgewiesen. Hier sollen also die Einzelaussagen über die Kirche in den Gesamtzusammenhang von Eph 1–3 gestellt werden, der durch die Korrespondenz von Eph 1, 3–14 und 3, 14–21 hergestellt wird.

Eine grundlegende theologische Korrespondenz besteht darin, daß der Autor mit 3, 14 die Form des Gebetes, welche in Kap 1 als Lob- und Dankgebet bestimmend war⁷⁷, als Bitte wieder aufnimmt: τοῦτου χάριν κάμπω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα ... Der Dank bezieht sich in 1, 3ff auf die Erwählung zur Sohnschaft (1, 3f) mit der Zielrichtung des Rühmens der Doxa Gottes (1, 6), auf die Kundgabe des Mysteriums zum Lob der Doxa (1, 9–12) sowie die Offenbarung der Weisheit und Erkenntnis des Reichtums der göttlichen Doxa und Dynamis (1, 17. 19). Die Bitte an den Vater bezieht sich wieder auf die Gewährung seiner Doxa und Dynamis den Adressaten zugute (3, 16) sowie auf die Erkenntnis der göttlichen Liebe zur Erfüllung mit dem göttlichen Pleroma (3, 19).

U. Luz hat zutreffend auf die Bedeutung des Gebetes im Eph hingewiesen und die Beziehung von Eph 1 und 3 hervorgehoben⁷⁸. Das läßt sich dahingehend verdeutlichen, daß mit den Aussagen zur Doxa, Dynamis und Erkenntnis Gottes die Themen der Schrift zu Wort kommen, die das thematische Grundgerüst der Grundlegung des ganzen Briefes bilden⁷⁹. Adressatenorientiert heißt das, daß die Empfänger des Schreibens sich in der Offenbarung der Weisheit, Erkenntnis und Doxa Gottes wiederfinden sollen und können (vgl. das Offenbarungswort Mt 11, 25/Lk 10, 21).

Dem entspricht eine zweite Korrespondenz, welche Herkunft und Zukunft der Adressaten betrifft: Eph 1 will die Hörer- bzw. Leserschaft für das sensibilisieren, was ihre Geschichte, d. h. ihr Woher, ihre Gegenwart und ihr Wohin ausmacht: Nach 1, 4 verdanken sich die Adressaten dem vorzeitlichen Erwählungshandeln Gottes, nach 1, 23 ist ihre Existenz von der Dynamis Gottes und dem die Ekklesia erfüllenden Pleroma Christi bestimmt. Es ist — und damit wird die Priorität des Handelns Gottes zum Ausdruck gebracht — gewissermaßen eine Bewegung von »Oben« nach »Unten«, von Gott zur Ekklesia. Der Abschluß des ersten Briefteils korrespondiert damit in der entsprechenden Orientierung von »Unten« nach »Oben«: der Briefautor bittet darum, die Adressaten mögen die ihnen gewährte Ausrichtung auf das Pleroma, auf die Fülle Gottes hin erkennen,

⁷⁷ Vgl. Eph 1, 3ff die lange, von der εὐλόγητος — Prädikation abhängige Satzreihe sowie die mit 1, 16 beginnende Wiederaufnahme des Gebetes: οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ... Zum jüdischen Hintergrund der Eulogie vgl. P. Schäfer, Art. Benediktionen (Judentum), in: TRE 5, 560–562. Vgl. auch die einschlägigen Kommentare und K. Berger, Formgeschichte des NT, Heidelberg 1984, 245–247.

⁷⁸ Vgl. Überlegungen [s. Anm. 72] 381 f.

⁷⁹ Zur Funktion des Gebetes in der ntl. Briefliteratur vgl. Berger, Formgeschichte [s. Anm. 77] 242–244; ders., Apostelbrief und apostolische Rede/Zum Formular frühchristlicher Briefe, in: ZNW 65 (1974), 190–231, hier 219–224. Dank und Bitte gehen in Eph zweifellos über eine schematische Stereotypie hinaus.

wie es bezeichnend differenziert zu 1,23 heißt⁸⁰. Auf die theo-logische Struktur von Eph 1 und 3 ist deshalb noch näher einzugehen:

3.1 Zu Eph 1,3–14

Der Exegese hat der überladene und kaum angemessen übersetzbare Lobpreis 1,3–14 schon immer Probleme bereitet⁸¹. Unabhängig von den schwierigen Einzelfragen, die mit der Strukturierung der Eulogie zusammenhängen, ist die Basis der Einheit in der semantischen Verwendung des εὐλόγητος zu sehen, welches die Linie »Gott-Christus-Adressaten«, die sich durch die Schrift hindurchzieht, vorgibt⁸². Die Verben der Eulogie betonen denn auch in erster Linie — das ist mit der Form der Eulogie notwendig verbunden — das Handeln Gottes, und zwar im umfassenden Sinn: vom vorzeitlichen Willen und Heilsplan geht sein Handeln aus, er ist »auch das letzte Ziel, zu dem er uns im voraus bestimmt hat und das er dadurch erreichen will, daß er uns durch Christus zu seinen Söhnen annimmt«⁸³. Dem Segenshandeln Gottes zugeordnet sind die Verben ἐκλέγεσθαι (V.4), χάριν χαριτοῦν (V.6), χάριν περισσεύειν (V.8), γνωρίζειν τὸ μυστήριον (V.9), κληροῦσθαι (V.11) und σφραγίζειν τῷ πνεύματι (V.13). Den theologischen Leitaussagen untergeordnet sind die christologischen ἐν-Formeln. Sie sind freilich nicht instrumental im formalen Sinne zu verstehen, sondern wollen die geschichtliche Dimension des göttlichen Handelns in Christus zielgerichtet auf die Adressaten hin unterstreichen.

Die theozentrische Grundlinie des Eingangstextes wird noch klarer, wenn man den Umgang des Verf. mit seiner Paulus-Tradition in Rechnung stellt: U.Luz hat zu Recht darauf hingewiesen, daß der Beginn der Eulogie begrifflich und formal an 2 Kor 1,3–5 erinnert⁸⁴. Der stilgemäße Dank, der von der Eulogie zu unterscheiden ist und den der Briefautor aus Kol 1,3 ff rezipiert hat — beide Formen, Eulogie *und* Dank, treten also hier verbunden auf — ist pragmatisch auf die Gemeinde ausgerichtet, als captatio benevolentiae mit pragmatischer Zielsetzung bzw. als Betonung des vertrauensvollen Verhältnisses, das Paulus zur Gemeinde hat (vgl. 1 Thess 1,2). Die Eulogie ist dagegen streng theozentrisch akzentuiert. Im Anschluß an atl.-jüdische Lob- und Segenssprüche⁸⁵, in denen das geschichtlich-rettende Handeln Jahwes im Vordergrund steht, kommt es dem Verf. darauf an, die Priorität und schlechthin entscheidende Bedeutung des göttlichen Handelns als Bedingung für das Leben der Adressaten zu preisen. Die Tatsache, daß

⁸⁰ Dort war der Begriff πλήρωμα bekanntlich christologisch bzw. ekklesial gefüllt worden. Diese Entsprechung ist mit der der Motivfelder σῶμα/πλήρωμα bzw. οἰκοδομή vergleichbar (vgl. oben 2.3).

⁸¹ Vgl. zur theo-logischen Bedeutung von Eph 1,3–14 auch meinen Beitrag: Theo-logie [s. Anm. 64] 178–185. Mustergültig ist R. Schnackenburgs Analyse: Die große Eulogie Eph 1,3–14, in: BZ 21 (1977), 67–87.

⁸² εὐλόγητος ὁ θεός ..., ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ... ἐν Χριστῷ (V.3).

⁸³ Schnackenburg, Eulogie [s. Anm. 81] 81.

⁸⁴ Überlegungen [s. Anm. 72] 380; vgl. neben den von Luz, Überlegungen [s. Anm. 72] 380 A.20 angeführten strukturellen Gesichtspunkten noch εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς (2 Kor 1,4) und εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς (Eph 1,12). Es will beachtet sein, daß im Corpus Paulinum eine Eulogie nur 2 Kor und Eph eröffnet; vgl. sonst noch 1 Petr 1,3 ff.

⁸⁵ Vgl. Schäfer, Art. Benediktionen [s. Anm. 77] 560 f.

der Eph-Autor zu Beginn seiner Schrift dem Präskript des Kol weitgehend folgt⁸⁶, innerhalb der Eulogie auf verstreute Formulierungen aus Kol zurückgreift⁸⁷, und in der Bitte sich auch formal an Kol 1,9 anschließt, dem aber die von Kol nicht vorgegebene theozentrische Eulogie vorschaltet, zeigt, wo seine primären Intentionen liegen, nämlich in der Theologie, in der Erinnerung an Gottes Heilshandeln, seine Doxa und seine Dynamis.

3.2 Zu Eph 3,14–21

Dieses Bild bestätigt sich von 3,14–21 her: Die kompositorische Anlage des Abschnittes läßt unschwer erkennen, daß der Verf. den Gedankengang zunächst auf V. 19b zulaufen läßt⁸⁸. Eph beginnt in V.14 mit einer Bitte an den Vater, dem Herrscher über alle Geschlechter⁸⁹, es folgen drei Finalsätze, welche nicht qualitativ gleichgeordnet sind, sondern auf V. 19b vorausweisen: die Stärkung durch den Geist (V. 16), die Einheit mit Christus in der Liebe (V. 17) und dann die Erkenntnis der die Erkenntnis übersteigenden Liebe des Christus, und das mit dem einen Ziel, in die Fülle, in das Pleroma Gottes einzugehen (V. 19b)⁹⁰. Mit V. 19 treibt der Verf. dann allerdings alle ekklesialen Aussagen auf die Spitze, indem er geradezu ein Paradoxon konstruiert, das für die Relation von Ekklesiologie und Theologie bestimmend ist. Die Adressaten sollen in der Kirche zur Erkenntnis dessen kommen, was alle Erkenntnis übersteigt, d. h. zur Erkenntnis des Unerkennbaren, um so in die Fülle Gottes einzugehen⁹¹. Dieser vordergründig abstrakt anmutende Gedanke läßt sich konkretisieren, wenn man der Wendung τὴν ὑπερβαλλοῦσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ das ihr zukommende Gewicht einräumt. Die Kirche als der gottgewollte Heilsraum hat die Funktion, die Wahrnehmung des je Größeren zu ermöglichen, wird also in ihrer Eigenkompetenz entschieden relativiert. Sie führt lediglich zu der Erkenntnis, daß dem Menschen letzte Erkenntnis entzogen bleibt — zu seinem eigenen Heil. Die Unergründlichkeit Gottes ist, so der Autor, nicht festzulegen,

⁸⁶ Abweichungen ergeben sich nur in der Nennung des Timotheus (Kol 1,1), in der Ortsadresse und dem bei Eph zusätzlichen οὐρανόν (Eph 1,1).

⁸⁷ Vgl. meine Auflistung: Theologie [s. *Anm.* 64] 184; die Form der Eulogie ist jedoch nicht aus Kol vorgegeben.

⁸⁸ Vgl. zum Aufbau die einschlägigen Kommentare.

⁸⁹ Der Begriff πατριὰ ist ungewöhnlich und aus dem Wortspiel mit πατήρ zu erklären; vom Sprachgebrauch her wäre deshalb an die Schöpfung zu denken (vgl. *Gnilka*, Eph [s. *Anm.* 4] 181f; *Schnackenburg*, Eph [s. *Anm.* 20] 149f), was sicher auch eine Rolle spielt. Bei »Schöpfung« denkt der Verf. allerdings weniger an die Schöpfung als solche als vielmehr — Schöpfung ist Schöpfung der πάντα, was auf πατριὰ nicht paßt — an die Beherrschung und Durchdringung des Alls mit der göttlichen Dynamis. Für diesen primären Aspekt (vgl. 3,9f) spricht neben dem die Macht ausdrückenden ὄνομα auch die Relativkonstruktion ἐξ οὗ V. 15, die doch weniger eine generische Abkunft als vielmehr die beherrschende Macht zum Ausdruck bringt, wie der Verf. von Kol 2,19 nur zu gut weiß.

⁹⁰ Daß die Sinnspitze auf V. 19b liegt, ist an der Kol-Rezeption ablesbar: während V. 16.17 sich mehr oder weniger deutlich an Kol 1,11b (κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης ἐν πάσῃ δυνάμει δυνατούμενοι) bzw. Kol 2,7 (ἐρριζώμενοι ... καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει) und 1,23a (εἰ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει θεθελιώμενοι) anlehnen, nimmt 3,19 mit den Stichworten γνῶναι, γῶσις und πλήρωμα wesentliche Stichworte aus Eph 1 auf und beschließt den Abschnitt plerophorisch mit V. 20f.

⁹¹ Vergleichbar ist hier wieder Philo, der weiß, daß der von Gott begnadete νοῦς nur die Existenz Gottes erkennen kann, nicht aber sein Wesen, so daß Gott eben der »Ganz-Andere« bleibt (vgl. *Sellin*, Gotteserkenntnis [s. *Anm.* 49] 23–26).

sondern sprengt jedwede Reflexion, sprengt auch alle kirchliche Kompetenz; mögliche Erkenntnis ist die Anerkennung der je größeren und nicht im menschlichen Verstehen einzufangenden Liebe Christi, die sich — paradoxerweise — im Kreuz Christi konkretisiert, aber gerade darin Gottes Doxa erweist.

So wie der Brief mit einem großen Lobpreis begonnen hat, wird sein »fundamentaler« Teil auch mit einem solchen beschlossen. Der Verf. verfolgt mit seiner ausgedehnten Bitte in allererster Linie das Ziel, seiner Hörer- bzw. Leserschaft die Größe Gottes und die von ihm gewollte Hinordnung auf ihn einsichtig zu machen. So legt der Eph-Autor letztlich dar, daß die Wirkmächtigkeit Gottes in Christus — zielgerichtet auf die Welt — sich in der Kirche realisiert, indem in derselben die Gottesfrage im beschriebenen Sinne gestellt und beantwortet wird.

Die Kirche, die in 1,23 die Brückenfunktion zwischen Gott und Welt innehat, insofern sie zum Medium des Heils ausersehen, damit soteriologisch qualifiziert ist, behält zwar nach 3,19 diese Funktion, aber sie legitimiert sich gerade dadurch, daß sie über sich auf die Doxa und Dynamis Gottes hinausweist und sich damit unter dessen Anspruch stellt.

Die Kirche ist der Ort des göttlichen Heilswirkens, aber sie ist nicht selbst das Heil. Oder anders ausgedrückt: Von sich selbst aus gesehen weist die Kirche nach dem ekklesialen Konzept des Eph-Autors grundsätzlich über sich hinaus und relativiert sich selbst, von Gott her gesehen ist sie das Instrument seines Heilshandelns. Die Ekklesia ist für den Eph der Raum, in dem artikuliert wird, daß Gott Gott und die Welt Welt ist. Nicht die Kirche ist die Doxa, sondern der »Vater der Herrlichkeit« (Eph 1,17) wird als die tragende Wirklichkeit verstanden, deren Anerkennung sich in der wachsenden Ekklesia durchsetzen soll und wird.

Von hier aus ist dann noch einmal auf den Ausgangspunkt zurückzublicken: R. Schnackenburg hat die ökumenische Bedeutung des Eph nachdrücklich unterstrichen⁹². Dem ist nur zuzustimmen. Der Schrift ist ökumenisch vor allem deshalb nicht auszuweichen, weil sie die Kirche vor den Anspruch der Vermittlung der *Gottesfrage* stellt und der Kirche theologisch verwehrt, sich selbst zum Thema zu machen. Damit wären wir wieder beim Postulat Käsemanns⁹³, das sich — sieht man hinter die »triumphal-ekklesiale« Außenseite des Eph — nachdrücklich auch aus dieser Schrift begründen und erschließen läßt.

⁹² Vgl. Eph 317–319 [s. Anm. 20] u. ö.

⁹³ Vgl. oben Anm. 1 und 2.