

Die Einheit der Kirche nach dem Epheserbrief als konkrete Utopie

Von *Ferdinand R. Prostmeier, Gießen*

Die Einheit der Kirche ist das zentrale Thema des Epheserbriefs. Es handelt sich dabei um kein theoretisches Problem. Der Verfasser¹, ein hellenistischer Judenchrist, der in paulinischer Tradition steht und sich erkennbar am deuteropaulinischen Kolosserbrief orientiert,² entwirft sein Kirchenmodell aus einer konkreten Situation heraus. Es geht wieder einmal um das heikle Verhältnis von Juden- und Heidenchristen(tum)³ und damit um das Verhältnis zwischen Heil und der konkreten Glaubensgemeinschaft. In den Gemeinden des Epheserbriefs ist diese Beziehung zum neualgischen Punkt für die Einheit der Kirche⁴ und für christliche Identität avanciert. Letztlich resultiert dieses Problem aus dem Erfolg der gesetz-

¹ Über die Anfänge der Echtheitsdiskussion vgl. H. E. LONA, *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief* (fzb 48), Würzburg 1984, 30–33, über deren weiteren Verlauf vgl. J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThK 10/2), Freiburg u.a. 1990, 13–18; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1968, 22–28; W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1976, 314 Anm. 25, 26. Die Pseudonymität ist R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich u.a. 1982, 21f. zufolge der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des gesamten Textes.

² Zur Erklärung der auffälligen Gemeinsamkeiten zwischen Kol und Eph wurden in der Paulusforschung alle theoretisch möglichen Lösungen, von der Annahme der Echtheit beider Schriften bis zur beiderseitigen Pseudonymität mit je unterschiedlicher Prioritätsentscheidung intensiv diskutiert. Einen Überblick der Lösungsvorschläge vermittelt GNILKA, *Epheserbrief 7–13*; dort und bei H. MERKLEIN, *Eph 4,1–5,20 als Rezeption von Kol 3,1–17*. Zugleich ein Beitrag zur Pragmatik des Epheserbriefes, in: *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), hg. v. P.-G. Müller/W. Stenger, Freiburg i.Br. 1981, 194–210, weitere Literatur. Zur Stellung des Eph im Corpus Paulinum sowie zur Arbeitsweise und Intention des Verfassers vgl. M. GESE, *Das Vermächtnis des Apostels. Die Rezeption der paulinischen Theologie im Epheserbrief* (WUNT 2/99), Tübingen 1997, 28–54, 238f. 268–271. Speziell zur sog. Haustafel vgl. K. MÜLLER, *Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema*, in: G. Dautzenberg u.a. (Hgg.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg i.Br. 1983, 263–319; D. LÜHRMANN, *Neustamentliche Haustafeln und antike Ökonomie*, in: *NTS* 27 (1981) 83–97; M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt a. Main 1990.

³ W. THIessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TAB.B 12), Tübingen u.a. 1995, 227–232, 349–352.

freien Mission und auch daraus, dass nach dem Tod des Apostels noch kein Substitut für seine einheitswirkende Funktion etabliert ist.

Im westlichen Kleinasien, wohin der paulinische Epheserbrief trotz seiner textkritisch unsicheren Adresse gehören wird,⁵ bestanden in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts⁶ die Gemeinden mehrheitlich aus Heidenchristen. Ihre Dominanz hatte Folgen für Glaube und Glaubenspraxis. Für die in die Minderheit geratenen hellenistischen Judenchristen reduzierte sich die Möglichkeit, diese Gemeinden als Ort religiöser Identität zu erfahren, in denen sie ihre jüdischen Traditionen pflegen können.⁷ Jene Toleranz, die Paulus in Korinth im Blick auf die Schwachen eingefordert hatte (1 Kor 8), scheint immer weniger gewährleistet. Überdies sind die

⁴ Das Lexem ἐκκλησία (1,22; 3,10.21; 5,23–25.27.29.32) meint im Eph nicht wie es in echten Paulinen die Regel ist „die Versammlung der Getauften an einem bestimmten Ort“ (J. ROLOFF, Art. ἐκκλησία, EWNT 1, Stuttgart ²1992, 998–1011, hier 1003) und seinem Umland (2 Kor 1,1), sondern die universale Kirche.

⁵ Die Diskussion um den Abfassungs- und Bestimmungsort des Eph hatte Markion entfacht. Er wollte unter Hinweis auf Offb 3,14 in dem adressenlosen Paulusbrief (Eph) den in Kol 4,16 erwähnten, aber verlorenen Laodiceerbrief erkennen (vgl. Epiph., haer. 42,12,3). Näheres zur Lokalisierung vgl. SCHLIER, Epheser 31f.; E. LOHSE, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen ¹⁵1977, 1–7; A. LINDEMANN, Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlaß des Epheserbriefes, in: ZNW 67 (1976) 233–251, hier 235–240; F. MUSSNER, Art. Epheserbrief, in: TRE 9 (1981) 749f.; GNILKA, Epheserbrief 3–7; SCHNACKENBURG, Epheser 25f. 31f.

⁶ MUSSNER, Epheserbrief 750 zufolge „ist der Brief am besten zwischen 80–90 n.Chr.“ anzusetzen; KÜMMEL, Einleitung 323 will die Jahre 80–100 offenhalten; SCHNACKENBURG, Epheser 80f. und GNILKA, Epheser 20 optieren für eine Abfassung „am Beginn der 90er Jahre“. LINDEMANN, Adressaten 242f. vermutet wegen Eph 6,10–20, „daß die Kirche gegenwärtig in einer Verfolgungssituation steht, in der sie des besonderen Trostes und der Stärkung bedarf. ... Die historischen Voraussetzungen konnte die domitianische Verfolgung in Kleinasien im Jahr 96 gewesen sein.“ Nach der Niederwerfung des Saturninusaufstandes Anfang 89 (vgl. D. KIENAST, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, Darmstadt ²1996, 115) mag gerade in Kleinasien durch die Katzbučkelei mancher Beamter und „Freunde des Kaisers“ vor den zunehmend autokratischen Neigungen Kaiser Domitians eine Atmosphäre latenter Feindseligkeit gegen Christen aufgekommen sein, in der Pogrome – nicht Verfolgungen – vorkommen konnten; 1 Petr und Offb reflektieren diese Glaubensumstände. Anders als diese beiden Werke fehlt aber Eph 6,10–20 ein kirchengeschichtliches Profil; es sind situationsunspezifische, zeitlose apokalyptische Sprachbilder zur (abschließenden) Motivierung der Paränese. Ist aber eine „Verfolgungssituation“ (Lindemann) nicht zu erhärten (so auch GNILKA, Epheser 19) – nicht zuletzt die Haustafel, die auf Konsens mit der griechisch-römischen Kulturtradition baut, spricht gegen eine solche Situation –, dann ist das theologische Zentralthema des Eph, die Einheit der Ekklesia in Christus, keine Funktion der Paränese, nämlich warnend darüber zu belehren, welch hohes Gut bedroht ist. Das Problem des Verfassers des Eph sind weder drohende, noch erlittene Pogrome, sondern ist die Einheit und der Friede der Kirche Christi.

⁷ Vgl. G. DAUTZENBERG, „Da ist nicht männlich und weiblich.“ Zur Interpretation von Gal 3,28, in: D. Säger (Hg.), Gerhard Dautzenberg, Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments, Gießen 1999, 69–99, hier 98.

Heidenchristen in der Gefahr, sich heidnischem Lebensstil wieder zu öffnen (4,17–5,21) und in eine heilsgeschichtliche Vergessenheit zu geraten. Die Gemeinden des Epheserbriefs befinden sich in einer sowohl Glauben als auch Glaubensleben betreffenden Zerreißprobe. Mehrere Faktoren wirkten zusammen:

1. Die bereits in Rom 11,17–24 ins Visier genommene Gefahr, den Ausgang des Heils beim Juden(christen)tum sowie den Konnex von Heil und Heilsgeschichte zu vergessen.⁸

2. Die ab den 80er Jahren zunehmende Konfrontation der Gemeinden im syro-palästinischen und vor allem kleinasiatischen Raum mit konkurrierenden dogmatischen Positionen, wovon u.a. die kolossische Philosophie, die kleinasiatischen Briefe und die Warnungen der Offb, die Spaltung der Gemeinde in 1 Joh, die Ketzerdiagnose und -polemik in Jud und 2 Petr sowie die auf die Einheit geeichte Argumentation der Ignatianen zeugen oder auch religiöse Poesie wie die OdSal,⁹ auf die Kol 3,16 und Eph 5,19 reflektieren mögen.

3. Gefahren, die von außen auf die Gemeinden hereinbrachen, wofür u.a. 1 Petr, Offb und das Plinius-Trajan-Reskript Belege sind.

Entsprechend grundsätzlich fällt die Antwort des Epheserautors aus. Sie hat eine zweifache Ausrichtung: Der Epheserautor unternimmt den Versuch, die Ekklesia auf die Zukunft hin als gemeinsamen Lebensraum für Juden und Heiden theologisch zu begründen. Außerdem leitet er dazu an, in wechselseitigem Respekt vor den Traditionen Christ zu sein. Hierfür empfiehlt der Verfasser Verhaltensgrundsätze, die es allen Getauften gestatten sollen, das ihnen Gemeinsame erfahrbar zu machen. Das ekklesiologische Modell des Epheserbriefs greift allerdings schon deshalb weit über das konkrete Erfordernis, Juden und Heiden in der einen Ekklesia zusammenzuführen, hinaus,¹⁰ weil beide für die paulinische Tradition die einzig soteriologisch relevanten Menschengruppen sind.

Im Folgenden wird erstens dieser theologische Zukunftsentwurf für die Kirche skizziert und zweitens versucht, an einem Beispiel nachzuzeichnen, was der Epheserautor unternommen hat, um seiner Utopie von der einen Ekklesia aus Juden- und Heidenchristen eine geschichtliche Existenz zu eröffnen. Den Abschluss bilden Anmerkungen zu den Gründen, weshalb

⁸ Vgl. E. KÄSEMANN, Epheser 2,17–22, in: Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 21960, 280f.

⁹ Vgl. M LATTKE, Oden Salomos [FC 19], Freiburg 1995, hier 33–35.

¹⁰ GESE, Vermächtnis 259 (passim) spricht diesbezüglich von „Objektivierung des Heils“.

der Epheserautor mit seiner konkreten Utopie gescheitert ist und worin diese Utopie dennoch Gültigkeit bewahrt hat.

1. Die Einheit der Kirche im Epheserbrief als Utopie

Seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sowie forciert nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Neuaufbruch der ökumenischen Bewegung hat das Thema der Einheit der Kirche starke Beachtung in der theologischen Literatur gefunden. Von Seiten der neutestamentlichen Wissenschaft wurde hierfür das auf Einheit geeichte Kirchenideal des Epheserbriefes diskutiert. Neben Monographien zur Ekklesiologie des Epheserbriefes und zahlreichen Aufsätzen zum Thema Einheit der Kirche¹¹ liegt eine Reihe von Einzelabhandlungen zum Epheserbrief vor, die ausführlich auf seine Ekklesiologie eingehen,¹² jedoch unter spezifischen Aspekten, z.B. der Eschatologie.¹³ Diese Studien machen auf dreierlei aufmerksam: 1. Die Ekklesiologie des Epheserbriefes will vor dem Hintergrund der kosmologisch akzentuierten Christologie und der räumlichen Konzeption der Eschatologie des Kolosserbriefes gesehen werden. 2. Die Ekklesiologie steht im Zentrum der Theologie des Epheserbriefes. 3. Diese hochentwickelte Ekklesiologie des Epheserbriefes ist an der Pragmatik orientiert, d.h. das Thema der Einheit ist auf die Aufhebung der die Gegenwart charakterisierenden Spannung, nämlich das Verhältnis von Juden und Christen in der Kirche, abgestellt. Die Ekklesiologie trägt den Brief also sowohl in seinem dogmatischen als auch in seinem paränetischen Teil.

Der ekklesiologisch entscheidende Textabschnitt ist 2,11–3,7. Er ist im Konnex mit den theologischen Eckpfeilern¹⁴ des Briefes, der Eingangseu-
logie¹⁵ (1,3–14) sowie der apostolischen Fürbitte (3,14–19) und der Doxologie (3,20f.) zu sehen. Diese Rahmung des ekklesiologischen Haupttextes

¹¹ F. MUSSNER, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (TThSt 5), Trier 1968; DERS., Eph 2 als ökumenisches Modell, in: J. Gnllka (Hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg i.Br. 1974, 325–336; DERS., Der Brief an die Epheser (ÖTK 10), Gütersloh 1982, 175–182.

¹² Näheres LINDEMANN, Bemerkungen zu den Adressaten 235–240; vgl. J. GNILKA, Das Kirchenmodell des Epheserbriefes, in: BZ 15 (1971) 161–184; J. MAY, Sprache der Ökumene, Sprache der Einheit. Die Einheit der Menschheit. Zukünftige Grundlagen der theologischen Ethik der katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen? (Forum theologiae linguisticae 12), Bonn 1976; R. P. MEYER, Kirche und Mission im Epheserbrief (SBS 86), Stuttgart 1977; J. ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament (NTD, Erg.-reihe 10), Göttingen 1993, 231–249; A. C. MAYER, Sprache und Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT 2,150), Tübingen 2002.

¹³ Vgl. LONA, Eschatologie, Würzburg 1984.

markiert die sachliche Grenze des kirchlichen Selbstverständnisses und Anspruchs, indem sie den Raum der Gegenwart göttlichen Heils, die Ekklesia, dem Urheber dieses Heils unterordnet. Indem der Verfasser betont, Gott „gebührt die Ehre (ἡ δόξα) in der Kirche und in Christus Jesus durch alle Generationen, von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (3,21) legt er klar, was für den Stellenwert seines ekklesiologischen Entwurfs maßgeblich ist.

Erstens ist die Kirche aus Juden und Heiden nicht Ergebnis eines geschichtlichen Konsens- und Konsolidierungsvorgangs, sondern gründet in der im Kreuzesgeschehen Christi stattgefundenen Versöhnung (2,16; vgl. Kol 1,20) mit Gott. Von diesem Handeln Gottes in Jesus Christus her, das in Jesu Auferweckung und Einsetzung zum Allherrscher kulminiert (1,20f.), ist die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden bereits eröffnet (1,22f.).¹⁶ Diese Einheit wird – wie es in Eph 2,11–3,7 gemäß dem vorzeitigen (1,4) Willen Gottes (1,9; vgl. 2,17a) geschieht – in der Verkündigung, dass Christus Jesus die Trennwand niedergerissen hat und die Heiden zu denselben Leib gehören, realisiert.¹⁷ Diesen in Kreuz und Auferstehung Christi manifest gewordenen Willen Gottes zur universalen Einheit und zum Frieden, d.h. zu einer von Gott geordneten Welt, gilt es zu verstehen und davon sollen sich die geschichtlich konkreten Gemeinden leiten lassen (4,1b.4–6.25–5,2). Weil diese Einheit der Kirche nur im Geist Christi (2,18) gefunden wird, und man darum Kirche als Herrschaftsbereich des einen Geistes und der Gnade zu begreifen hat, ist die Einheit der Kirche keine statische Eigenschaft, sondern eine bleibende Aufgabe, die aus dieser Begnadung folgt. *Zweitens* schützt die theologische Grundstruktur¹⁸ der Ekklesiologie die geschichtlich konkrete Kirche davor, sich in triumphaler Selbstfeier (2,8f.) ihrem Wachstumsziel, nämlich der eschatologischen Einheit in Christus Jesus (2,20; 3,12ff.; 4,12b–16), zu entfremden.

¹⁴ Vgl. H. MERKLEIN, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2,11–18 (SBS 66), Stuttgart 1973; R. HOPPE, Theologie in den Deuteropaulinen (Kolosser- und Epheserbrief), in: H.-J. KLAUCK, Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (QD 138), Freiburg u.a. 1992, 163–185, hier 178–185.

¹⁵ Vgl. N. A. DAHL, Das Proömium des Epheserbriefes, in: D. Hellholm u.a. (Hgg.), Nils Alstrup Dahl. Studies in Ephesians (WUNT 1,131), Tübingen 2000, 315–334, hier 325–328.

¹⁶ Obwohl dieser ekklesiologische Schlüsseltext als Paränese eröffnet ist (vgl. 2,11: διὸ μνημονεύετε) und baptismale Anklänge zeigt, wird darin „von der Geschichte der Kirche gehandelt, die gerade nicht wie die des einzelnen Christen mit der Taufe beginnt“ (KÄSEMANN, Epheser 2,17–22, S. 282).

¹⁷ Vgl. MERKLEIN, Christus und die Kirche 98; O. HOFIUS, „Erwählt vor Grundlegung der Welt“ (Eph 1,4), in: ders., Paulusstudien II (WUNT 2,143), Tübingen 2002, 235–246, hier 245f.

¹⁸ Vgl. HOPPE, Theologie in den Deuteropaulinen 180–185.

Die erste Auskunft des ekklesiologischen Haupttextes (2,11–3,7) selbst ist die unterschiedliche soteriologische Ausgangslage von Juden und Heiden. Die Heiden waren vom Gemeinwesen Israel (πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ) getrennt, ihnen fehlten alle Verheißungen, die Israel als Bundesvolk auszeichnen, sie hatten keine Hoffnung und keine Gottesgemeinschaft (ἄ-θεοι; 2,12). In den folgenden 17 Versen wird besprochen, was das Kreuz Christi und die in der Taufe gewonnene Christusgemeinschaft bezüglich der heilsgeschichtlichen Exklusivität Israels als des Gottes- und Bundesvolkes im Gegenteil zu den Heiden bedeutet.¹⁹ Das Entscheidende ist: Die Heiden werden in die Heilsgeschichte, die vor dem Christusereignis durch Israel Gestalt angenommen hatte, eingegliedert. Kraft der ‚ekklesialen Tat Christi‘ (2,13–18) ist es den Heiden ermöglicht, Mitbürger der Heiligen (συμπολιτοὶ²⁰ τῶν ἁγίων) und Hausgenossen Gottes (οἰκεῖοι²¹ τοῦ θεοῦ) (2,19) zu werden. Diese kirchengründende Entschränkung des Heils geschah aus Gnade und ist Gnade (1,4–10). Aus der Perspektive des Epheserautors ist damit die strukturierte und eschatologisch vordimensionierte Ekklesia als Heilzukunft aller Menschen bestimmt, denn das ‚Evangelium des Friedens‘²², von dem in 6,15 die Rede ist, richtet sich an alle Menschen. Daraus folgt jedoch kein konturloser, geschichtstranszendenter oder spiritualisierter Universalismus.

Zum einen wird die Kirche als Leib Christi konkret in den geschichtlichen Strukturen der christlichen Gemeinden. Dass der Epheserautor kein

¹⁹ Es sind nur Privilegien aufgelistet, die aus Sicht der frühen Kirche ihre Kontinuität mit Israel signieren (vgl. ROLOFF, Kirche 241). In diesem kirchlichen Israelbild des Eph findet eine erste Okkupation der Heilsgeschichte statt. Sie schaltet das Judentum als soteriologische Größe zugunsten jener Entschränkung des Heils aus, die im Christusereignis manifest geworden ist. Diese okkupatorische Hermeneutik ist also Konsequenz des Festhaltens an der Botschaft Jesu sowie Ausdruck des christlichen Bekenntnisses und dessen ekklesiologischer Folgen. Das wirft die Frage auf, ob der Eph als Modell für den Dialog mit dem Judentum taugt – so zuletzt das interdisziplinäre Plädoyer von MAYER, Sprache und Einheit 337f. –, oder eher Mahnmal ist.

²⁰ Der seltene Ausdruck ist hier ebenso wie die Bezeichnung ξένοι καὶ πάροικοι nicht staatsrechtlich, sondern im Sinn von 3,6 zu verstehen. Der Vergleichshorizont ist in Eph 2,12 zu lesen: Die Angeredeten waren vor ihrem Christsein von Gottes Verheißungen ausgeschlossen, die Israels prärogative Stellung begründen.

²¹ Οἰκεῖος ist ein ‚Beziehungsbegriff‘ (vgl. O. MICHEL, Art. οἶκος κτλ. [ThWNT] 5 [1954] 122–161, hier 136f.), Antonym zu ἀλλότριος. In metonymischer Bedeutung bezeichnet das Lexem die Eingliederung der Christen in die Heilsgeschichte als Statuswechsel aufgrund eines ‚In-Beziehung-gesetzt-seins‘; hierbei wird das Gottesbild des ererbten jüdischen Monotheismus sichtbar: ὁ θεός, der eine und einzige Gott, ist personaler Gott.

²² Der Ausdruck τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης ist ntl. singular; verwandt damit scheint Apg 10,36 (vgl. Nah 2,1; Jes 52,7). Die zeitlich nächsten Belege finden sich bei Hipp. consum. mundi 46 und in den Excerpta zum Epheserkommentar des Origenes. Im Eph ist der Terminus ekklesiologisch akzentuiertes Interpretament des auf die Einheit der Kirche geeichten εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.

geschichtsloses Konstrukt anvisiert, geht aus der auf seinen ekklesiologischen Entwurf abgestellten Paränese hervor. Zum anderen ist die Kirche mit sich selbst nur dann identisch, wenn sie die Kontinuität mit jener Geschichte des Heils wahrt, die vor ihr *in* und *durch* Israel realisiert wurde. Denn in diese Heilsgeschichte hinein wurde die Ekklesia als neue Wirklichkeit von Gott geschaffen (2,10a). Kirche existiert darum aber auch nicht ohne Geschichte. Aus der Sicht des Epheserbriefs ist das Geschichtlichkeitsein der Kirche nicht akzidentell, vielmehr ist es Konsequenz daraus, dass Gott in Jesus Christus in die Geschichte eingetreten ist.²³ Diese Geschichtlichkeit, diese *praesentia dei*, findet u.a. in der Strukturiertheit der Ekklesia Ausdruck, nämlich in der Begnadung für ekklesiale Dienste (4,7–11) und in der apostolischen Paradosis (3,20–22; 4,20).

Die Möglichkeitsbedingung für die Eingliederung in die Geschichte des Heils wird mittels zweier Metaphern erfasst, die die Gläubigen mit der himmlischen Welt verbinden, zu der sie durch die Taufe gehören (1,3; 2,6). Dies ist zuerst die Metapher vom „Anziehen des neuen Menschen“ und sodann die Leib-Metapher (1,23; 2,1,6; 4,4.12.16; 5,23.20). Beide führen zurück auf Christus und damit auf das (erlösende) Kreuz (2,14–18).²⁴ Neben der Theozentrik ist diese Hinordnung der Ekklesia auf Christus und ihre Unterordnung unter ihn konstitutiv für die Kirchenkonzeption des Epheserbriefs (5,23b–24a. 25b–27. 29b. 30).²⁵

Nach Auskunft des Epheserbriefs war die Eingliederung der Heiden in die Heilsgeschichte möglich, weil die beiden, Heiden und Juden, in Christus und mit Christus der „eine neue Mensch sind“ (2,15).²⁶ Alles Trennende – das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen – ist in seiner soteriologischen Relevanz annulliert (2,14–18); also auch die Beschneidung (2,11b). Sie besiegelt nicht mehr die Erwählung, sondern ist zu einer ethni-

²³ Begnadung bedeutet darum auch, „daß man in konkret geschichtliche Bindung hineingerufen und der Gemeinschaft des Gottesvolkes eingegliedert wird“ (KÄSEMANN, Epheser 2,17–22, S. 281).

²⁴ Näheres P. STUHLMACHER, „Er ist unser Friede“ (Eph 2,14). Zur Exegese und Bedeutung von Eph 2,14–18, in: J. Gnllka (Hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg i.Br. 1974, 337–358; vgl. jetzt MAYER, Sprache der Einheit 181–185.

²⁵ MERKLEIN, Christus und die Kirche 90f., zufolge zeige $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ in 2,15 an, dass „Christus ... nicht nur Mittler der Kirchen-Schöpfung, sondern Erschaffer der Kirche selbst“ ist. Hierdurch sei die Gefahr gebannt, dass Kirche in Konkurrenz tritt zu Jesus Christus. Mir scheint das Aussageziel weniger die Herkunft der Kirche zu sein, als ihre von Gott gewollte Einheit. Weil Gottes Plan in Jesus Christus manifest geworden ist, kann von der Einheit der Kirche gesagt werden, dass Jesus Christus sie „durch sein Opfer“ (2,14b) $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega$ gewirkt hat, und darum ist die Kirche selbst an Jesus Christus gebunden.

²⁶ Vgl. N. A. DAHL, Kleidungsmetaphern. Der alte und der neue Mensch, in: D. Hellholm u.a. (Hgg.), Nils Alstrup Dahl. Studies in Ephesians (WUNT 1131), Tübingen 2000, 389–411, hier 397–403; DAUTZENBERG, „Da ist nicht männlich und weiblich.“ 84.

schen Eigenheit herabgestuft, die als solche toleriert werden kann.²⁷ Inwiefern diese Toleranz etwa gegenüber jüdischen Frömmigkeitsformen Gemeindepaxis war, lässt der Epheserbrief im Dunkeln. Entscheidend ist die Auskunft, dass Israels Rolle als Heilsinstanz, wodurch Gottes ewiger Heilsplan (1,4) in der Geschichte konkretisiert wurde, durch die Kirche aufgehoben ist.²⁸ Deshalb kann nun nur noch von den beiden in dem einen Leib, d.h. in der einen Kirche gesprochen werden. Das ist das Mysterium, das den Gemeinden offenbart wurde, dass die Heiden „in Jesus Christus Miterben, Miteingelebte und Mitteilhaber an der Verheißung [sind], die einst Israel von Gott gewährt wurde.“²⁹ Die Ekklesia ist darum das Ziel aller Prophetie und Ziel des göttlichen Heilsplans (3,5.9–11). Dieses eschatologische Wissen ist ein Identitätsmerkmal der Christen (1,8f.).³⁰ Es profiliert den ekklesialen Lebensraum in Front zu jenen, denen dieses Wissen fehlt: den Nicht-Glaubenden.

An dieser Stelle wird deutlich, dass der Epheserautor die zur Belastung gewordene Antithese heidnisch versus jüdisch ersetzt durch die Alternative Nichtglaubende versus Christen, bestehend Juden- und Heidenchristen.³¹ In diesem Zusammenhang wird vom Epheserautor die Existenz einer neuen Wirklichkeit behauptet, die durch die Tat Gottes in Christus entstanden ist. Diese Wirklichkeit ist die Kirche; in ihr hat das Heil Gestalt angenommen. In der Taufe tut sich diese neue Realität den Gläubigen auf. Darum ist die Gegenwart durch diese neue Wirklichkeit der Kirche qualifiziert. Die Deutung der Taufe als Lebendigmachung und Versetzung der Gläubigen in den Himmel (Eph 2,5f.) betont diese Wirklichkeit des Heils in der Kirche. Der Gläubige, der in dieser Wirklichkeit lebt, wird darum die Taufe als Kairos des Übergangs vom Tod zum Leben begreifen (2,1–6). Das bedeutet ferner, die Wirklichkeit der Kirche verbindet Himmel und Erde. Die Ekklesia ist nicht von der Welt, wiewohl sie in ihr lebt. Die Kirche ist also die von Gott gewollte ‚Kontaktstelle‘, an der Gottes Heilswille universal und für jeden einzelnen geschichtlich wirksam wird. Das zeigt erstens, dass im Epheserbrief die Eschatologie – ebenso wie die Soteriologie³² – eine Funktion der Ekklesiologie ist.³³ Der Konnex ist so eng, dass

²⁷ Zu dieser soteriologischen Entleerung der Beschneidung vgl. Barn 9; Näheres vgl. F. R. PROSTMEIER, *Der Barnabasbrief* (KAV 8), Göttingen 1999, 349–373.

²⁸ Vgl. LONA, *Eschatologie* 269f.

²⁹ F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München 1979, 48.

³⁰ Vgl. N. A. DAHL, *Cosmic Dimensions and Religious Knowledge* (Eph 3:18), in: D. Hellholm u.a. (Hgg.), *Nils Alstrup Dahl. Studies in Ephesians* (WUNT 1,131), Tübingen 2000, 365–388, hier 380–382.

³¹ Vgl. MERKLEIN, *Rezeption* 195; A. LINDEMANN, *Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*, Gütersloh 1975, 47.

von Heil nur dann zutreffend die Rede ist, wenn zugleich von der Kirche und ihrer Einheit gehandelt wird. Als zweites zeigt sich, dass diese neue Wirklichkeit ebenso wie das eschatologische Wissen pragmatischen Belang besitzt, weil sie zu strikter Trennung von jeder anderen Wirklichkeit nötigt (2,10; 4,1–6. 17; 5,14b–18).

Mit dieser Skizze des ekklesiologischen Modells sollte deutlich geworden sein, dass ein innovativ denkender Theologe der paulinischen Tradition Ende des ersten Jahrhunderts versucht hat, ein aktuelles Problem durch einen konsistenten theologischen Entwurf umfassend und dauerhaft zu lösen. Der Epheserautor lässt es aber nicht mit seinem ekklesiologischen Entwurf bewenden. Nach dem apostolischen Gebet 3,14–21 folgt eine ausführliche Paränese, die dem Kirchenmodell Leitlinien für dessen Gestaltwerdung in der Geschichte der Gemeinde an die Seite stellt. Skopos aller Mahnungen und Warnungen ist selbstverständlich Einheit und Friede der Kirche (4,2b–6. 32; 5,21).

2. Die Einheit als konkrete Utopie

Das Auffälligste an diesem Versuch, die Utopie der ekklesialen Einheit aus Juden und Heiden konkret werden zu lassen ist, dass der Verfasser vor allem paränetische Formen aufgreift, die das Christsein in seinen Grundzügen bestimmen. Unter Berufung auf die Taufe und die apostolische Paradosis (4,20f.) werden die Adressaten zu einer vom heidnischen Lebenswandel unterscheidbaren gemeinsamen Lebens- und Glaubenspraxis aufgerufen, deren Vorbild die Liebe Christi ist (5,1f.). Diese Mahnungen und Warnungen sind Gemeinplätze jüdisch-christlicher Tradition. Das gilt nicht minder für den abschließenden Aufruf zu Glaubenstreue in Anbetracht erwartbarer Widerstände (6,10–20).

Eine Ausnahme scheint auf den ersten Blick die sog. Haustafel in 5,21–6,9 zu sein, denn in ihr werden nach dem Vorbild der oikonomischen Ethik die zentralen Rollenträger des antiken Oikos zu rollentypischem Verhalten instruiert; die Grundstruktur dieser Regelungen bezieht der Verfasser aus der Haustafel im Kolosserbrief (3,18–4,1). In der Epheserhaustafel begeg-

³² Konfessionell sensibilisiert notiert ROLOFF, Kirche 237: „Die Rechtfertigung hat damit aufgehört, Voraussetzung der Kirche zu sein; sie ist stattdessen zu deren *Auswirkung* geworden.“ Ist aber für den Eph die Rechtfertigung (noch) ein theologisches Thema, das jenem von der Bedeutung Jesu Christi für Welt und Kirche gleichkommt?

³³ Vgl. E. KÄSEMANN, Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes, in: Exegetische Versuche und Besinnungen 2, Göttingen 21965, 253–261, hier 254.

net nun innerhalb der Eheparänese 5,21–33 eine Besonderheit: Die Beziehung zwischen Ehefrau und Ehemann wird verschränkt mit der Relation Kirche und Christus.

Eph 5,21–33

21 Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi,

22 IHR FRAUEN den eigenen Männern wie dem Herrn,

23 denn (der) Mann ist (das) Haupt der Frau
wie auch Christus (das) Haupt der Kirche,
er, der Retter des Leibes.

24 Aber wie die Kirche sich Christus unterordnet,
so auch die Frauen den Männern in allem.

25 IHR MÄNNER, liebt die Frauen,

gleichwie auch CHRISTUS die KIRCHE geliebt hat
und sich selbst dahingegeben für sie hat,
26 damit er sie heilige,
da er sie gereinigt hat durch das Wasserbad im Wort,
27 damit er sich selbst die Kirche bereite,
ohne einen Flecken, eine Runzel oder dergleichen,
sondern damit sie heilig sei und untadelig.

28 So sind auch die Männer verpflichtet,
ihre Frauen zu lieben wie ihren eigenen Leib.

29 Wer seine Frau liebt, liebt seinen eigenen Leib.
Denn niemand hasst jemals sein eigenes Fleisch,
sondern er ernährt und wärmt es
gleichwie auch CHRISTUS die KIRCHE,
30 weil wir Glieder seines Leibes sind.

31 „Deshalb wird ein Mann Vater und Mutter verlassen
und wird seiner Frau anhängen,
und die zwei werden zu einem Fleisch.“

32 Dieses Geheimnis ist groß;
ich aber deute es auf CHRISTUS und die KIRCHE.

33 Jedenfalls sollt auch ihr, und zwar einzelne von euch,
seine Frau lieben wie sich selbst,
die Frau aber fürchte den Mann.

Für die Frage der Konkretisierung des ekklesiologischen Entwurfs ist folgendes wichtig:³⁴

1. Seit der Rezeption und Ausbildung dieses oikonomischen, ursprünglich paganen Handlungsmodells der Ehe in der Kolosserhaustafel war dieses ethische Muster christlich legitimiert und brauchte deshalb vom Epheserautor nicht als heidnischer Lebensstil ausgesondert werden.³⁵

2. Der Verfasser nimmt ferner Wendungen und Konzeptionen mythischer Vorstellungskreise auf, die im antiken Synkretismus virulent waren, z.B. das Syzygie-Motiv, und fügt sie den Verhaltensregeln als Motivation an (5,23b–24a. 25b–27. 28b–30 [31]).

3. Während die Mahnungen an die Ehegatten ein Handeln einfordern, das den zeitgenössischen oikonomischen Standards entspricht, richten diese (mythischen) Einschübe ihr Interesse auf die Qualifikation der Kirche, indem sie das Verhältnis zwischen Kirche und Christus thematisieren. Beide Komponenten verknüpft der Autor mittels *ὡς* oder *καθὼς ὁ Χριστός* sowie durch Stichwortverbindungen. So gewinnt man den Eindruck, dass innerhalb der Eheperikope eine pragmatisch-ethische und eine mythisch-ekklesiologische Ebene verwoben sind. Die pragmatische Ebene scheint vor allem aus der Kolosserhaustafel zu schöpfen, die ekklesiologische aus mythischen Vorstellungskreisen des antiken Synkretismus und aus der Schrift (5,31).³⁶

Die *pragmatisch-ethische Ebene* ist auf das Verhältnis zwischen den Ehegatten abgestellt und normiert es nach Maßgabe paganer Oikonomik, näherhin der Kolosserhaustafel. Die Motivierung hingegen, das geforderte Verhalten zu realisieren, erfolgt durch den Bezug auf das Verhältnis Christus – Kirche. Literarisch gleicht dies einer Metapher, wobei die soziale Relation zwischen den Gatten die ‚Sache‘ ist, die durch das ‚Bild‘ – Christus und seine Kirche – erläutert wird. Die *mythisch-ekklesiologische Ebene* hingegen ist direkt auf das ekklesiologische Interesse des Verfassers abgestellt. Hier ist die Kirche bzw. Christus und seine Kirche selbst das Thema. Der Autor versucht die heilsgeschichtliche Relevanz der Kirche als eschatologisch vordimensionierte Gesamtgröße aus Juden- und Heidenchristen auszuweisen, indem er den Prozess ihrer Befähigung, eben die Liebestat Christi aufzeigt. Diese universale Kirche ist es, die ob ihrer himmlischen Befindlichkeit mit Christus zur himmlischen Syzygie verbunden ist. Für den Verfasser scheint diese Verbindung zwischen Christus und seiner Kir-

³⁴ Vgl. F. R. PROSTMEIER, Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief (fzb 63), Würzburg 1990, 181–326.

³⁵ Vgl. ebd. 327–344. 372–384.

³⁶ Vgl. MAYER, Sprache der Einheit 192–205.

che in dem Verhältnis zwischen den Gatten versinnbildlicht zu sein. Auf diesem Hintergrund wird auch die Funktion des Genesiszitates in V 31 einsichtig. Es steht in diesem metaphorischen Horizont, in dem Christus und seine Kirche das eigentliche Thema ist, die ‚Sache‘, die in der Ehe ihr ‚Bild‘ hat. Auch das Schriftzitat selbst hat einen allegorischen Charakter und ist insofern eine Analogie zum ‚Bild‘ der ehelichen Gemeinschaft hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche. Das betonte ἐγὼ δὲ λέγω (5,32b) zeigt, dass der Verfasser das Genesiszitat ganz spezifisch versteht. Er begreift Gen 2,24c als Hinweis auf die Einheit von Christus und der Kirche, die er in den vorausgehenden Versen unter Zuhilfenahme verschiedener mythischer Sentenzen entwickelt und mit der Bezugnahme auf die eheliche Gemeinschaft versinnbildlicht hatte. „Christus und die Kirche – in ihrer untrennbaren Einheit: das ist das große Geheimnis, von dem der Text redet.“³⁷ Demzufolge bot das im Kern pagane Handlungsmodell dem Epheserautor das literarische Raster, um zu zeigen, wie es sich seiner Auffassung nach zwischen Christus und seiner Braut, seinem Leib, der Kirche, verhält. Einerseits gewinnt die Eheperikope hierdurch einen allegorischen Charakter. Nicht nur weil der Autor Metaphern verwendet, sondern weil er durch den wiederholten Wechsel zwischen der pragmatischen und der ekklesiologischen Ebene auch ‚Bild‘ und ‚Sache‘ umkehrt und eben dadurch eine Verflechtung erreicht, die die Aussagen ineinander greifen lässt. Andererseits sind die in Verbindung gebrachten Rollen (Ehemann und Christus – Ehefrau und Kirche) nicht kongruent; Christus ist Retter des Leibes, der Ehemann ist aber nicht ‚Retter seiner Frau‘ u.ä. Die Mahnungen an die Ehegatten sind imperativisch, sie fordern die Befolgung rollenspezifischer Handlungsmuster, die ekklesiologischen Aussagen hingegen sind indikativisch. Man gewinnt den Eindruck, die allgemeinen Mahnungen an die Gemeinde (4,1–5,20) werden jetzt auf die Ehe und das Hauswesen angewandt; also auf die zentralen und alltäglichen Lebenssituationen der Gemeinde, in der folglich auch ein

³⁷ Vgl. K. NIEDERWIMMER, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975, 153; G. DAUTZENBERG, Φευγετε την πορνείαν (1 Kor 6,18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, in: D. SÄNGER (Hg.), Gerhard Dautzenberg, Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments, Gießen 1999, 142–168, hier 151f.; M. THEOBALD, Heilige Hochzeit. Motive des Mythos im Horizont von eph 5,21–33, in: K. KERTELGE (Hg.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126), Freiburg u.a. 1990, 220–254, hier 233–236. – Die Attraktivität des ekklesiologischen Modells im frühen Christentum ist daran zu ersehen, dass für Markion die in Eph 5,21–33 ausgesagte „enge Zusammengehörigkeit der Kirche mit Christus“ (A. v. HARNACK, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Darmstadt 1960 [ND Leipzig 21924], 143) Grund genug war, die Eheperikope in seinem Evangelium zu behalten, obwohl für Markion Eph 5,31f. „in hohem Grad unsympathisch, ja anstößig sein“ (ib.) musste.

christlicher Lebensstil zu realisieren ist. Gegenüber der Erwartung, diese Instruktionen hielten die erforderliche Konkretisierung des Kirchenmodells bereit, zeigt sich, dass der Autor mittels der Eheperikope nicht primär Eheparänese beabsichtigt, sondern Belehrung über die Kirche.³⁸

Die Eheparänese ist zwar auf diesem Hintergrund zu sehen, aber es kommt ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. Das propagierte Handlungsmodell war längst christlich legitimiert und sowohl Heiden- wie auch Judenchristen vertraut. Für das ekklesiologische Interesse ist hierbei von Bedeutung, dass dieses weithin praktizierte Handlungsmodell mit seiner Maxime der freundschaftlichen Kooperation ein Hauptmoment war, um Einheit, Stabilität und Kontinuität der Institution Oikos zu gewährleisten. Somit entsprach die Grundstruktur des Handlungsmodells optimal dem Anliegen der Ekklesologie des Epheserautors. Neben der Möglichkeit, die Relation zwischen Christus und seiner Kirche abzubilden, überbrückte das Handlungsmodell aufgrund seiner empirischen Verbreitung die Gegensätze zwischen heidnischem und christlichem Lebensstil und führte damit Heidenchristen und hellenistische Judenchristen zusammen. Abgesehen von den unterschiedlichen Motivationen, solches Handeln zu realisieren, waren die Differenzen zwischen heidnischem Lebenswandel von Ehegatten im Oikos sowie jüden- und heidenchristlichem Lebensstil nicht signifikant.³⁹ Dieses eheliche Handlungsmodell stand insofern für eine de facto gemeinsame Lebenspraxis von Juden- und Heidenchristen jenseits aller Gegensätze. Schon deshalb schien es geeignet, den gemeinsamen Lebenshorizont – Gliedschaft in der Kirche Christi – darzustellen. Das bedeutet: Der Einheit der Kirche aus Juden und Heiden wird geschichtliche Existenz dadurch eröffnet, dass zu konventionellem Verhalten im Alltag der Welt angehalten wird.

³⁸ Diese Funktion der in der oikonomischen Haustafeltradition verwurzelten Eheparänese für den ekklesiologischen Diskurs fand zumal dort Resonanz, wo das Thema der Einheit der Kirche aufgrund der kirchengeschichtlichen Situation theologische Präferenz besaß. Daher nimmt es nicht Wunder, dass sich in den Ignatianen erstaunliche Berührungen mit dem Eph finden; fast wörtlich findet sich Eph 5,25 (ἀγαπάτε τὰς γυναῖκας καθὼς κύριος καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν) wieder in IgnPolyc 5,1b: ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς κύριος τὴν ἐκκλησίαν. Im 4. Jh. findet das Kirchenmodell des Eph in Homilien von Johannes Chrysostomus mehrfach Resonanz; vgl. P. KOHLGRAF, Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie (HEREDITAS 19), Bonn 2001.

³⁹ Von hier aus erklärt sich der Rat in 1 Petr 3,1. 6, Christinnen, die mit einem Heiden verheiratet sind, sollen ihren Mann „gewinnen“, d.h. zur Konvertierung oder Tolerierung des Glaubens ihrer Ehefrau motivieren, indem sie entsprechend oikonomischer Konventionen einen untadeligen Lebenswandel führen.

Es ist freilich richtig, dass diese Paränese so unspezifisch, so wenig konkret ist wie jene Mahnungen, die sich an alle Christen wenden. Es ist auch zutreffend, dass dafür die auf eine allesumfassende Einheit angelegte Ekklesiologie der Grund ist. Diese Universalität ist letztlich das Bestreben, einen auch theologisch abgesicherten gemeinsamen Lebensraum für Juden- und Heidenchristen zu schaffen. Jeder soll sich noch identifizieren können; deshalb muss Konkretes, muss Parteinahme u.ä. vermieden werden. Indem die Paränese Verhaltensgrundsätze propagiert, die allen Gruppen Identifikationsmerkmale bot, setzt sie konsequent die ekklesiologische Grundaussage um, dass durch Christus in der Kirche alle Gegensätze aufgehoben sind. Die Einheit darzustellen ist darum eine beständige Aufgabe. Sie lässt sich nicht auf ein bestimmtes Verhalten oder auf bestimmte Situationen im Gemeindeleben eingrenzen. Vielmehr wird jede Christin und jeder Christ in die Verantwortung genommen, stets neu zu entscheiden, was der durch Gottes Handeln in Christus gewirkten himmlischen Wirklichkeit der Einheit der Ekklesia geschichtlich entspricht, und dann demgemäß zu handeln.⁴⁰

Was die Einheit der Ekklesia in der geschichtlichen Wirklichkeit torpediert, lässt sich exemplarisch benennen, nämlich im Blick auf die Heidenchristen der Rückfall ins Heidentum. Was von Seiten der Judenchristen die Einheit untergraben könnte, sagt der Epheserautor nicht *expressis verbis*. Doch wird analog zur Gefährdung der Heidenchristen davon auszugehen sein, dass jedes Pochen auf jüdische Prärogative und entsprechende Profilierung judenchristlichen Glaubenslebens (bald) nicht mehr *communio*-fähig war. Dem Epheserautor zufolge ist also die ekklesiale Einheit in der Zeit der Kirche nicht ohne Abschied von Usancen, nicht ohne Verzicht auf *Propria* und nicht ohne Toleranz zu bekommen. Insofern war und ist die Ekklesiologie des Epheserbriefes eine *konkrete Utopie*, eine Utopie von beunruhigendem Zutrauen an alle, die – wie es in 6,15 heißt – dem Evangelium vom Frieden glauben.

3. Scheitern und Bestand der Utopie

Der Epheserbrief hat das Ziel, das sein Verfasser für die Kirche seiner Zeit gesetzt hat, nicht erreicht: Die Einheit aus Juden und Heiden in der einen Kirche unter dem Kreuz hat es vor diesem Schreiben nicht gegeben – trotz des programmatischen Einvernehmens in Jerusalem, dass im Evangelium von der Gesetzesfreiheit das Evangelium von Jesus Christus authentisch

⁴⁰ Vgl. KÄSEMANN, Epheser 4,1–6, in: Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 1960, 284–287, hier 287.

und die Einheit der Kirche garantierend bewahrt ist – und diese Einheit ist durch die ekklesiologische Konzeption des Eph nicht gewonnen worden.⁴¹ Für dieses Scheitern lässt sich eine Reihe von Gründen anführen:

Die wichtigste Ursache ist m.E., dass der Brief keine eindeutige Antwort gibt auf den heilsgeschichtlichen Rang Israels in der Zeit der Kirche. Ist Israel paralysiert? Oder ist das Judentum ein Umweg hin auf dasselbe Ziel – aber eben doch ein Weg?⁴² Mir scheint, dass aus der Sicht des Verfassers Israel als Heilsinstanz passé ist, weshalb auch alles Jüdische aufzugeben ist. Und zwar nicht deshalb, weil 2,15f. die Aufhebung des Gesetzes durch das Kreuz verkündet; das ist die Möglichkeitsbedingung für die Eingliederung der Heiden in die Heilsgeschichte. Der Grund ist, dass es zur Kirche keine Alternative gibt – oder geben darf –, weil es von Gott her (3,9–11)⁴³ zu Jesus Christus keine Alternative gibt.⁴⁴

Zu der fehlenden Aussage über die Bedeutung Israels in der Zeit der Kirche fügt sich, dass das Schreiben nichts über die Toleranz gegenüber jüdischen Frömmigkeitsformen sagt. Sowohl die Legitimität dieser Formen des Glaubenslebens innerhalb der Kirche als auch die Funktion oder Dysfunktionalität etwa von jüdischen Fastensitten, das Halten von Speise- und Reinheitsvorschriften, die Begehung des Sabbats für die geschichtliche Existenz der ekklesialen Einheit bleiben im Dunkeln.

Die Bedeutung dieser Frömmigkeitsformen für die Grenzen christlicher Identität und damit für die Grenzen der Kirche wird klar, wenn man sich zeitgenössische christliche Alternativen zum Zukunftsentwurf des Epheserbriefs vor Augen hält: Dabei muss nicht sogleich auf das Thomasevangelium⁴⁵, den Barnabasbrief⁴⁶ oder auf Markion⁴⁷ ausgegriffen werden.

⁴¹ Zur Frage, ob Eph 2,11–22 eine – zumindest latente – Kritik an den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen am Ende des 1. Jh. ist, vgl. Anm. 6 und E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Freiburg (Schweiz) 1993.

⁴² Die Meinungen gehen hier weit auseinander; eine Übersicht bietet SCHNACKENBURG, *Epheser 335f*; vgl. vor allem F. MUSSNER, *Brief an die Epheser*, Würzburg 1982, 179–181.

⁴³ Vgl. N. A. DAHL, *Das Geheimnis der Kirche nach Epheser 3,8–10*, in: D. Hellholm u.a. (Hgg.), *Nils Alstrup Dahl. Studies in Ephesians* (WUNT 1,131), Tübingen 2000, 349–363, hier 355.

⁴⁴ Vgl. Anm. 19.

⁴⁵ Vgl. ThomEv 6f. (NHC II,2/33,14–28)

⁴⁶ Vgl. F. R. PROSTMEIER, *Antijüdische Polemik im Rahmen christlicher Hermeneutik. Zum Streit über christliche Identität in der Alten Kirche. Notizen zum Barnabasbrief*. (Hauptreferat auf der ‚Tagung der Bayerischen Neutestamentler‘ im November 1999), in: *ZAC 6* (2002) 38–58.

⁴⁷ „Das eine Evangelium duldet, wie der Apostel, keinen Rivalen neben sich.“ (HARNACK, *Marcion 142*); vgl. U. SCHMID, *Marcion und sein Apostolos*, Berlin 1995; N. BROX, *Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes*, in: Norbert

In den neunziger Jahren wurde in Gemeinden außerhalb Palästinas jüdische Glaubenspraxis zunehmend als Problem angesehen wurde. Das lässt sich z.B. anhand der Fastenfrage bei den Synoptikern zeigen. Laut Mk 2,18–22 fastet die mk Gemeinde in Erinnerung an den Tod Jesu. Darum fastet sie nicht wie fromme Juden am Montag und Donnerstag, sondern am Freitag. Die mt Gemeinde fasten hingegen weiterhin an den jüdischen Wochenfasttagen. Aber aufgrund ihres neuen, in Jesus Christus begründeten Gottesverhältnisses soll die Gemeinde das jüdische Frömmigkeitsideal in erkennbar anderer Weise erfüllen, nämlich gemäß der Gerechtigkeit, über die Jesus belehrt hat (Mt 6,16–18; 9,14–17). Vor diesem Hintergrund sind die Fasteninstruktionen in Did 7,1–8,1 unzweideutig darauf angelegt, dass jüdische Glaubenspraxis, konkret der Sabbat, künftig keinen Platz innerhalb der Kirche haben soll.⁴⁸ Offenkundig lag die Idee von der Einheit der Kirche aus Juden und Heiden quer zu einem Trend, den man prägnant in IgnMag 10,3a liest: „Es ist nicht am Platz, Christus Jesus zu sagen und jüdisch zu leben (ιουδαΐζειν).“ Dieser Trend mag mit einem paganen Antijudaismus zusammengegangen sein und der Toleranz gegenüber jüdischem innerhalb des Glaubenslebens christlicher Gemeinden zusätzlich Grenzen gesetzt haben.

Hinzu kommt: Während der ekklesiologische Entwurf undifferenziert von Juden spricht, ist in den Paränesen ganz deutlich das hellenistische Diasporajudentum im Visier. Zwischen dessen ethischen Gepflogenheiten und jenen der paganen Umwelt gab es kulturell bedingt Berührungspunkte, die seitens des Epheserautors die Zuversicht begründen mochten, dass in solchen Sektoren verwandten und konsensfähigen Alltagslebens die Einheit der Kirche geschichtlich erfahrbar werden kann. Diese Hoffnung konnte bezüglich des sich bildenden rabbinischen Judentums und des ihm nahestehenden ebionitischen Christentums, die beide zur griechisch-römischen Kulturüberlieferung programmatisch Distanz hielten, nicht ernsthaft gehegt werden.

Das Kirchenmodell des Epheserbriefs ist also den historischen Möglichkeiten nach nie etwas anderes gewesen als eine Utopie, denn die Vision einer idealen Zukunft hebt die Geschichte nicht auf. Die historische Bedingtheit, in die hinein der Epheserautor seine Utopie gesprochen *hat*, ist der *eine* Grund, der der Realisierung der ekklesialen Einheit entgegen

Brox, Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg u.a. 2000, 385–403, hier 385–390.

⁴⁸ Näheres vgl. F. R. PROSTMEIER, Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1, in: J. B. Bauer (Hg.), ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ. GThSt 19, Graz 1995, 55–75.

steht. Als *zweiter* Grund kommt die der Kirche gegebene konstitutive Begrenztheit hinzu. Das Wachstumsziel der Ekklesia, die eschatologische Einheit mit Christus, *kann* nicht in der Geschichte verwirklicht werden; diese Einheit steht nämlich nicht im menschlichen Vermögen. Der Eingangseulogie (1,10f.) zufolge wird diese Einheit vielmehr von Gott verwirklicht werden. Entsprechend ist den von der Paränese eröffneten Sektoren für die (damalige) Konkretisierung der Einheit aus Juden und Heiden eigen, dass sie vor allem ein Zeichen setzen für die Wirklichkeit von Gottes Heilswillen in seiner Kirche (2,7).

Hinsichtlich der Frage nach dem Bestand der Utopie wird man und *mus*s man fragen, ob die Bedeutung der Kirchenkonzeption des Epheserbriefs darin besteht, solche Zeichen zu setzen. Ich meine ja. Aber mit solchen Zeichen für die jeweilige Zeit der Kirche ist es nicht getan, zumindest im Ringen um Fortschritte im ökumenischen Dialog, wofür der Epheserbrief vielfach herangezogen wurde.⁴⁹ Worin besteht nun die bleibende Gültigkeit des Entwurfs?

Die *erste* Bedeutung dieses Entwurfs als konkrete Utopie für Kirche besteht darin, dass vom Epheserautor zu lernen ist, Kirche als theologische und nicht nur als soziologische Größe zu bedenken. Dieses theologische Bedachtwerden hat zumindest auf zweierlei hinzuweisen: Kirche bleibt mit sich selbst identisch, wenn sie sich am Christusereignis ausrichtet und wenn sie die Kontinuität mit jener Geschichte des Heils wahrt, die vor ihr *in* und *durch* Israel realisiert wurde. Kirche gibt es nicht ohne Geschichte und nicht ohne Bindung an Jesus, den Christus. Wegen *dieser* Bindung „gibt es keine wahre und endgültige Ökumene ohne Israel“⁵⁰, und ebenso nicht ohne die Überzeugung und den Glauben, dass mit der gemeinsamen Rede von dem einen und einzigen Gott die zutreffende Rede von Gott noch nicht ausgeschöpft ist. Somit ist aus dem Entwurf auch zu entnehmen, dass die Metapher für die Einheit der Kirche, auf die Kirche festgelegt ist, nicht zuletzt für Fragen der Ökumene auslegungsfähig und auslegungsbedürftig ist.

Die *zweite* Bedeutung besteht in der Einsicht, dass Kirche unverzichtbar ist für die Wahrung des Evangeliums, das den Gott verkündet, der durch sein Handeln die Rettung aller eröffnet hat, die an Jesus Christus glauben, und ebenso unverzichtbar ist für die Gegenwart des Heils in der Geschichte. Diese Unverzichtbarkeit ist dem Heilswillen Gottes und dem Kreuz

⁴⁹ Vgl. MUSSNER, Eph 2 als ökumenisches Modell 325–336; MAYER, Sprache der Einheit 324–338.

⁵⁰ MUSSNER, Brief an die Epheser 181.

Christi untergeordnet. In der Kirche wird Gottes Heil vermittelt, aber sie ist es nicht selbst.

Die *dritte* Bedeutung ist vorher beunruhigendes Zutrauen genannt worden. Die Allgemeinheit der Paränese des Epheserbriefs verlangt, dass in jeder Situation neu jene Sprache und jene Verhaltensweisen gefunden werden, die der Einheit der Kirche zuträglich sind, und sei es auch nur, dass die richtigen Worte gesprochen und die richtigen Zeichen gesetzt werden. Wenn den Adressaten des Eph diese Kompetenz für ein dermaßen prekäres Problem wie das Verhältnis zwischen Juden und Heiden zuerkannt wird, dann bedeutet dies eine massive Aufwertung der Kirche als geschichtliche Größe.

Dieser Zuständigkeit stellt der Epheserautor die Zusage zur Seite, Gott werde die vorgegebene Einheit der Kirche, deren Haupt Christus ist, realisieren. Dadurch ist die empirische Kirche deutlich entlastet, und zwar nicht deshalb, weil das Bemühen um die Einheit in der Zeit der Kirche obsolet wäre, oder weil diese Einheit als eschatologische Gabe menschlichem Zugriff entzogen ist. Dieses Bemühen ist vielmehr verstärkt gefordert, um der Utopie eine äußere Gestalt in der Geschichte zu geben. Die Entlastung besteht in der konzeptionellen Öffnung für die Möglichkeiten der Geschichte, Strukturen und Formen zu finden, die Zeichen der Hoffnung auf die eschatologische Einheit der Kirche⁵¹ aus Juden und Heiden sind, Zeichen für die Hoffnung auf Einheit und Frieden der zerrissenen Menschheit.⁵² Dies zu tun – unter der Zusage, in dem einen Geist Zugang zum Vater zu haben (2,18) und sich darin vor dem Herrn als Kirche zu finden –, steht in der gemeinschaftlichen und kreativen Verantwortung jeder Christin und jedes Christen.

⁵¹ H. ELERT, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Fürth/Bay. 21985 hat am Beispiel der Geschichte der *communicatio in sacris* gezeigt, dass in der Alten Kirche die ekklesiale Einheit ein hohes Gut war; sie erfahrbar zu halten war essentiell, um Kirche zu sein. Daraus erklärt sich, dass bald standardisierte Formen zur Darstellung und Klärung ekklesialer Homophonie und Homodoxie installiert wurden.

⁵² Vgl. MUSSNER, Brief an die Epheser 182.