



HistorischTheologische Auslegung

# Der Brief des Paulus an die Epheser

Wilfrid Haubeck



SCM R. Brockhaus  
Brunnen



Historisch-Theologische Auslegung

---

Neues Testament

Herausgegeben von

Gerhard Maier · Heinz-Werner Neudorfer · Rainer Riesner · Eckhard J. Schnabel

# Der Brief des Paulus an die Epheser

Wilfrid Haubeck

SCM R.BROCKHAUS  
BRUNNEN VERLAG, GIESSEN

© 2023 SCM R.Brockhaus in der SCM Verlagsgruppe GmbH  
Max-Eyth-Str. 41 · 71088 Holzgerlingen  
Internet: [www.scm-brockhaus.de](http://www.scm-brockhaus.de); E-Mail: [info@scm-brockhaus.de](mailto:info@scm-brockhaus.de)

Umschlagsatz: Stephan Schulze, Stuttgart  
Satz: Satz & Medien Wieser, Aachen  
Druck und Bindung: Finidr s.r.o.  
Gedruckt in Tschechien

SCM R.Brockhaus  
ISBN 978-3-417-29740-9 (SCM R.Brockhaus)  
Bestell-Nr. 229.740  
ISBN 978-3-7655-9740-4 (Brunnen)  
Bestell-Nr. 229740

Datenkonvertierung: Stephan Maier, Achern

# INHALT

<b>Vorwort der Herausgeber</b> .....	5
<b>Abkürzungen</b> .....	7
<b>I. Einleitung</b> .....	15
1. Der Epheserbrief im Kanon .....	15
2. Adressaten des Epheserbriefs .....	17
3. Geschichtlicher Hintergrund .....	23
4. Literarischer Charakter .....	32
5. Zum Problem der Pseudepigraphie .....	55
6. Verfasser .....	64
7. Anlass und Absicht des Epheserbriefs .....	77
8. Ort und Zeit der Abfassung .....	78
9. Theologische Anliegen .....	81
<b>II. Auslegung</b> .....	87
Briefeingang 1,1-23 .....	87
1. Präskript: Absender, Adressaten und Gruß 1,1-2 .....	87
2. Briefeingangseulogie 1,3-14 .....	94
3. Danksagung und Fürbitte 1,15-23 .....	168
Erster lehrhafter Hauptteil 2,1-3,21 .....	227
4. Neues Leben durch Christus Jesus 2,1-10 .....	227
5. Einheit der Gemeinde aus Juden und Heiden 2,11-22 .....	281
6. Der Apostel als Verkündiger des Geheimnisses Christi 3,1-13 .....	337
7. Fürbitte für die Gemeinde und Lobpreis Gottes 3,14-21 .....	382
Zweiter paränetischer Hauptteil 4,1-6,20 .....	415
8. Mahnung, die Einheit der Gemeinde zu bewahren 4,1-6 .....	415
9. Einheit in der Vielfalt der Gaben und Dienste 4,7-16 .....	446

10. Der alte und der neue Mensch 4,17-24 . . . . .	487
11. Einzelmahnungen für das neue Leben 4,25–5,2 . . . . .	518
12. Leben als Kinder des Lichts 5,3-14 . . . . .	548
13. Weise und geisterfüllt leben 5,15-20 . . . . .	581
14. Haustafel Teil 1: Ehefrauen und Ehemänner 5,21-33 . . . . .	602
15. Haustafel Teil 2: Kinder und Eltern 6,1-4 . . . . .	654
16. Haustafel Teil 3: Sklaven und Herren 6,5-9 . . . . .	670
17. Ermutigung zum Kampf gegen das Böse 6,10-17 . . . . .	688
18. Aufruf zu Gebet und Fürbitte 6,18-20 . . . . .	719
Briefschluss 6,21-24 . . . . .	732
<b>III. Verzeichnisse . . . . .</b>	<b>747</b>
1. Literaturverzeichnis . . . . .	747
2. Autorenverzeichnis . . . . .	806
3. Stichwortverzeichnis . . . . .	823
4. Verzeichnis griechischer Wörter . . . . .	833

# Vorwort der Herausgeber

Die Kommentarreihe „Historisch-theologische Auslegung des Neuen Testaments“ will mit den Mitteln der Wissenschaft die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer literarischen Eigenart, im Hinblick auf ihre historische Situation und unter betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen erläutern. Dabei sollen die frühere wie die heutige Diskussion und neben den traditionellen auch neuere exegetische Methoden berücksichtigt werden.

Die gemeinsame Basis der Autoren der einzelnen Kommentare ist der Glaube, dass die Heilige Schrift von Menschen niedergeschriebenes Gotteswort ist. Der Kanon des Alten und des Neuen Testaments schließt den Grundgedanken der Einheit der Bibel als Gottes Wort ein. Diese Einheit ist aufgrund des Offenbarungscharakters der Heiligen Schrift vorgegeben und braucht nicht erst hergestellt zu werden. Die Kommentatoren legen deshalb das Neue Testament mit der Überzeugung aus, dass die biblischen Schriften vertrauenswürdig sind und eine Sachkritik, die sich eigenmächtig über die biblischen Zeugen erhebt, ausschließen. Wo Aussagen der biblischen Verfasser mit außerbiblischen Nachrichten in Konflikt stehen oder innerhalb der biblischen Schriften Spannungen und Probleme beobachtet werden, sind Klärungsversuche legitim und notwendig.

Bei der Behandlung umstrittener Fragen möchten die Autoren vier Regeln folgen: 1. Alternative Auffassungen sollen sachlich, fair und in angemessener Ausführlichkeit dargestellt werden. 2. Hypothesen sind als solche zu kennzeichnen und dürfen auch dann nicht als Tatsachen ausgegeben werden, wenn sie weite Zustimmung gefunden haben. 3. Offene Fragen müssen nicht um jeden Preis entschieden werden. 4. Die Auslegung sollte auch für denjenigen brauchbar sein, der zu einem anderen Ergebnis kommt.

Unser Kommentar will keine umfassende Darstellung der Auslegung eines neutestamentlichen Buches in Geschichte und Gegenwart geben. Weder bei der Auflistung der Literatur noch in der Darstellung der Forschungsgeschichte oder der Auseinandersetzung mit Auslegungspositionen wird Vollständigkeit angestrebt. Die einzelnen Autoren haben hier im Rahmen der gemeinsamen Grundsätze die Freiheit, beim Gespräch mit der früheren und aktuellen Exegese eigene Akzente zu setzen. Die Kommentarreihe unternimmt den Versuch einer „geistlichen Auslegung“. Über die möglichst präzise historisch-philologische Erklärung hinaus soll die Exegese die Praxis von Verkündigung, Seelsorge sowie Diakonie im Blick behalten und Brücken in die kirchliche Gegen-

wart schlagen. Die Autoren gehören zu verschiedenen Kirchen und Freikirchen der evangelischen Tradition. Unterschiede der Kirchen- oder Gemeindegemeinschaft, aber auch unterschiedliche exegetische Meinungen wollen sie weder gewaltsam einebnen noch zum zentralen Thema der Auslegung machen.

Der Nähe zur gemeindlichen Praxis wird dadurch Rechnung getragen, dass neben griechischen bzw. hebräischen Texten die entsprechenden Begriffe noch einmal in Umschrift erscheinen. Auf diese Weise kann auch dem sprachlich nicht entsprechend ausgebildeten Laien zumindest eine Andeutung der Sprachgestalt der Grundtexte vermittelt werden.

Die Auslegung folgt einem gemeinsamen Schema, das durch römische Ziffern angezeigt wird. Leserinnen und Leser finden unter **I** eine möglichst genaue Übersetzung, die nicht vorrangig auf eine eingängige Sprache Wert legt. Unter **II** ist Raum für Bemerkungen zu Kontext, Aufbau, literarischer Form oder Gattung sowie zum historischen und theologischen Hintergrund des Abschnitts. Unter **III** folgt dann eine Vers für Vers vorgehende Exegese, die von Exkursen im Kleindruck unterbrochen sein kann. Abschließend findet man unter **IV** eine Zusammenfassung, in der das Ziel des Abschnitts, seine Wirkungsgeschichte und die Bedeutung für die Gegenwart dargestellt werden, soweit das nicht schon im Rahmen der Einzelexegese geschehen ist.

Alle Auslegung der Bibel als Heiliger Schrift ist letztlich Dienst in der Gemeinde und für die Gemeinde. Auch wenn die „Historisch-theologische Auslegung“ keine ausdrückliche homiletische Ausrichtung hat, weiß sie sich dem Ziel verpflichtet, der Gemeinde Jesu Christi für ihren Glauben und ihr Leben in der säkularen Moderne Orientierung und Weisung zu geben. Die Herausgeber hoffen, dass die Kommentarreihe sowohl das wissenschaftlich-theologische Gespräch fördert als auch der Gemeinde Jesu Christi über die Konfessionsgrenzen hinaus dient.

Landesbischof i. R. Dr. Gerhard Maier  
Dr. Heinz-Werner Neudorfer  
Prof. Dr. Rainer Riesner  
Prof. Dr. Eckhard J. Schnabel

# Abkürzungen

## Literaturangaben

AAWLM.G	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse
ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AGSU	Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und des Urchristentums
AncB	Anchor Bible
AncYB	Anchor Yale Bible
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ARGU	Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AzBG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
Bauer/Aland	Bauer/Aland, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament
BBB	Bonner Biblische Beiträge
BFChTh.M	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien
BDR	Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BeTh	Biblisch erneuerte Theologie. Jahrbuch für theologische Studien
BEvTh	Beiträge zur evangelischen Theologie
BFChT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BHH	Biblisch-Historisches Handwörterbuch
BHTh	Beiträge zur Historischen Theologie
Bib.	Biblica
BiH	Biblische Handbibliothek
BK	Biblischer Kommentar
BNTC	Black's New Testament Commentaries

BotNT	Die Botschaft des Neuen Testaments
BS	Bibliotheca Sacra
BThAT	Beiträge zur Theologie des Alten Testaments
BThSt	Biblich-Theologische Studien
BU	Biblische Untersuchungen
BVB	Beiträge zum Verstehen der Bibel
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWM	Bibelwissenschaftliche Monographien
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
COMEST	Civitatum Orbis MEditerranei Studia
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Diss.	Dissertation
DNP	Der neue Pauly. Hg. v. Cancik/Schneider/Landfester
ECNT	Exegetical Commentary on the New Testament
EdF	Erträge der Forschung
EEC	Evangelical Exegetical Commentary
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Theologie
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ELThG	Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde
EJT	European Journal of Theology
EvTh	Evangelische Theologie
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament
FC	Fontes Christiani
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FS	Festschrift
FTS	Frankfurter Theologische Studien
FzB	Forschung zur Bibel
GAT	Grundrisse zum Alten Testament
GBL	Das große Bibellexikon. Hg. v. Helmut Burkhardt u.a.
GNB	Gute Nachricht Bibel. Revision 1997
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament. NTD Ergänzungsreihe
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HC	Hand-Commentar zum Neuen Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament

---

HTA	Historisch-theologische Auslegung
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HThK.S	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Supplementband
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
HvS	Sieenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament
ICC	International Critical Commentary
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JETH	Jahrbuch für evangelikale Theologie
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
KP	Der kleine Pauly
KStTh	Kohlhammer-Studienbücher Theologie
KT	Kaiser-Traktate/Kaiser-Taschenbücher
KuD	Kerygma und Dogma
KuI	Kirche und Israel
LNTS	Library of New Testament Studies
MSSNTS	Monograph Series. Society for New Testament Studies
MThS	Münchener Theologische Studien
MThSt	Marburger Theologische Studien
NA <sup>28</sup>	Nestle/Aland, Novum Testamentum Graece. <sup>28</sup> 2012
NCBC	The New Century Bible Commentary
Neotest.	Neotestamentica
NF	Neue Folge
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV.AC	The NIV Application Commentary
NT	Novum Testamentum
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen

NTA.E	Neutestamentliche Abhandlungen. Ergänzungsband
NT.S	Novum Testamentum Supplements
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTOA	Novum Testamentum et Orbis Antiquus
NTS	New Testament Studies
ÖTK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
PBI	Pastoralblätter
PiNTC	The Pillar New Testament Commentary
PRE.S	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften. Supplement
QD	Quaestiones disputatae
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RExp	Review and Expositor
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RNT	Regensburger Neues Testament
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände
SBB	Stuttgarter Biblische Beiträge
SBL.DS	Society of Biblical Literature. Dissertation Series
SBL.MS	Society of Biblical Literature. Monograph Series
SBM	Stuttgarter biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SGKA	Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums
SIJD	Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum
SJ	Studia Judaica
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
SNTU.A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie Aufsätze
SPTHP	Schriften der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Pölten
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
StBL	Studies in Biblical Literature
StNT	Studien zum Neuen Testament
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
SUC	Schriften des Urchristentums
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TB	Theologische Bücherei
TEH	Theologische Existenz heute
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament

---

ThBeitr	Theologische Beiträge
ThBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (neubearbeitete Ausgabe)
ThGespr	Theologisches Gespräch
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThImp	Theologische Impulse
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThSt	Theologische Studien
ThTh	Themen der Theologie
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	Theologische Zeitschrift
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TrinJ	Trinity Journal
TThSt	Trierer theologische Studien
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift
TVGMS	TVG-Monographien und Studienbücher
TynB	Tyndale Bulletin
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
VF	Verkündigung und Forschung
WBC	Word Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WStB	Wuppertaler Studienbibel
WuD	Wort und Dienst
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZGB	Zürcher Grundrisse zur Bibel
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Weitere Abkürzungen sind Siegfried Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin <sup>2</sup>1992, <sup>3</sup>2014), zu entnehmen. Zur Zitierung von Kommentaren und Sekundärliteratur s. die Erklärung zu Beginn des Literaturverzeichnisses.

**Andere Abkürzungen**

a.a.O.	am angegebenen Ort
AcI	accusativus cum infinitivo (Akkusativ mit Infinitiv)
AT	Altes Testament
atl.	alttestamentlich
Bd(e).	Band (Bände)
bzw.	beziehungsweise
ca.	circa
ders./dies.	derselbe/dieselbe
d.h.	das heißt
ebd.	ebenda
Elb.	Elberfelder Übersetzung rev. 2006
evtl.	eventuell
f	folgend(e)
Frgm.	Fragment
frühjüd.	frühjüdisch
griech.	griechisch
Griech.	Griechische
hebr.	hebräisch
hell.	hellenistisch
Hrsg.	Herausgeber
hg. v.	herausgegeben von
Jh.	Jahrhundert
jüd.	jüdisch
Kap.	Kapitel
κτλ.	καὶ τὰ λοιπά (und [das] andere/übrige)
Lfg.	Lieferung(en)
LÜ	Luther-Übersetzung 2017
LXX	Septuaginta
℞	Mehrheitstext
m.E.	meines Erachtens
Midr.	Midrasch
MT	Masoretischer Text
Nachdr.	Nachdruck
n.Chr.	nach Christus
NF	Neue Folge
NT	Neues Testament
ntl.	neutestamentlich
o.J.	ohne Jahr

---

ⲡ	Papyrus
par.	(und) Parallele(n)
rabb.	rabbinisch
röm.	römisch
s.	siehe
sog.	sogenannt
s.v.	sub voce (unter dem Begriff)
TestXII	Testamente der zwölf Patriarchen
Tg.	Targum
u.ä.	und ähnliche(s)
u.a.	und andere, unter anderem
u.ö.	und öfter
usw.	und so weiter
V.	Vers(e)
vgl.	vergleiche
v.Chr.	vor Christus
z.B.	zum Beispiel



# I. Einleitung

## 1. Der Epheserbrief im Kanon

Von Tertullian erfahren wir, dass Marcion um 140 n.Chr. einen ntl. Kanon aus dem Lukasevangelium und zehn paulinischen Briefen gebildet hat (Tertullian, *Adversus Marcionem* V 21,1; vgl. 1,9); die Pastoralbriefe fehlten. Marcion stellte den Galaterbrief an die Spitze der Paulusbriefe; den Epheserbrief hielt er für den in Kol 4,16 genannten Brief nach Laodizea (V 11,13; 17,1). Tertullian selbst zitiert Eph 2,12 und sagt, dass dies der Brief des Paulus an die Epheser sei.

Im *Canon Muratori* wurden um 200 n.Chr. 13 Paulusbriefe aufgeführt, beginnend mit den Korintherbriefen, auf die der Epheserbrief folgte.<sup>1</sup> Vom Ende des 2. Jh.s haben wir zwei weitere Zeugen für die Reihenfolge der paulinischen Briefe.  $\mathfrak{P}^{46}$ , die älteste erhaltene Handschrift mit dem *Corpus Paulinum*, nennt den Hebräerbrief nach dem Römerbrief;<sup>2</sup> wie im *Canon Muratori* steht der Epheserbrief nach den Korintherbriefen.<sup>3</sup> Tertullian nennt den Epheserbrief erst nach den Thessalonicherbriefen.<sup>4</sup> Aland untersucht neben der Reihenfolge der paulinischen Briefe auch die Abweichungen vom späteren Mehrheitstext in zahlreichen Handschriften und kommt zu dem Ergebnis, dass die Handschriften die Paulusbriefe anfangs in bunter Reihenfolge geboten haben, da das *Corpus Paulinum* aus Einzelkorpora entstanden sei. Schließ-

---

1 Zur Reihenfolge im *Canon Muratori* vgl. ausführlich Dahl, *Ordnung*, 147-163; Aland, *Entstehung*, 326-329; Trobisch, *Entstehung*, 42-45; Schröter, *Sammlungen*, 818f.

2 Dahl geht davon aus, dass der Hebräerbrief vor 200 in Alexandrien ins *Corpus Paulinum* aufgenommen wurde (*Ordnung*, 150).

3 Die Hypothese von Goodspeed, dass der Epheserbrief von einem Paulusschüler verfasst worden sei, um als Einleitung für das *Corpus Paulinum* zu dienen (Place, 211f; ders., *Ephesians*, 286f), wird heute allgemein abgelehnt; so beispielsweise von Pokorný 37; Best 65f. „Nichts deutet darauf hin, dass Eph jemals am Anfang des *Corpus Paulinum* gestanden hätte“ (Sellin 51); vgl. Carson/Moo, *Einleitung*, 592f.

4 *Adversus Marcionem* IV 5,1; die Thessalonicherbriefe werden in V 15f, der Epheserbrief in V 17f behandelt; vgl. dazu Dahl, *Ordnung*, 149, der eine geographische Anordnung sieht; dagegen Aland, *Entstehung*, 327f.

lich habe sich die Anordnung nach der Länge durchgesetzt, wobei die Briefe an Einzelpersonen den Gemeindebriefen nachgeordnet wurden.<sup>5</sup>

Es gibt keinen Beleg dafür, dass die Aufnahme des Epheserbriefs in den ntl. Kanon in der alten Kirche umstritten war.<sup>6</sup> Formulierungen aus dem Epheserbrief klingen schon bei den Apostolischen Vätern an; dabei ist nicht immer sicher zu entscheiden, ob es sich um literarische Abhängigkeit handelt. Nach Dahl liegt diese am ehesten im 1. Klemensbrief (entstanden 96/97 n.Chr.) und im 2. Klemensbrief (wahrscheinlich 130–150 entstanden<sup>7</sup>) vor.<sup>8</sup> Im Brief des Bischofs Ignatius an die Epheser (um 110 n.Chr.) weisen die vielen terminologischen Anklänge an den paulinischen Epheserbrief darauf hin, dass Ignatius voraussetzt, dieser sei den Christen in Ephesus bekannt.<sup>9</sup> Polycarp, der Bischof von Smyrna (Mitte 2. Jh. n.Chr.), zitiert wohl Eph 4,26 in seinem Brief an die Philipper (12,1) als Schrift, und es klingen weitere Formulierungen aus dem Epheserbrief an.<sup>10</sup> In der alten Kirche wird der Epheserbrief vielfach rezipiert, doch gibt es „relativ wenige komplette Kommentierungen des Eph“.<sup>11</sup>

5 Aland, Entstehung, 348f. Er wendet sich gegen die These Dahls, der Text des *Canon Muratori* lasse sich besser verstehen „unter der Voraussetzung, dass die Briefsammlung dem Verf. des *Muratorianum* eben in der gewöhnlichen, kanonischen Ordnung vorlag“ (Dahl, Ordnung, 148); dagegen Aland, Entstehung, 328f. Vgl. zur Reihenfolge der Paulusbriefe noch Sellin 49f.

6 Carson/Moo, Einleitung, 595.

7 Wengst, Didache, 227.

8 Dahl, Einleitungsfragen, 32; vgl. Guthrie, Introduction, 480; Aland, Entstehung, 337f; Immendörfer, Ephesians, 59-62. In 1Klem 46,6f findet sich eine mit Eph 4,4-6 verwandte Einheitsformel; in 2Klem 14,2 erinnert die Wendung ἐκκλησία ζῶσα σώμα ἐστὶν Χριστοῦ (die lebendige Gemeinde ist der Leib Christi) an Eph 1,22; die Fortsetzung 2Klem 14,3 berührt sich mit Eph 5,29-32. Hoehner sieht weitere mögliche Anklänge an Eph 1,17f in 1Klem 59,3 (ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε) und an Eph 4,18 in 1Klem 36,2 (ἐσκοτωμένη διάνοια; 2f). Winger nennt zusätzlich 1Klem 38,1 als Aufnahme von Eph 5,21 (28).

9 Dahl, Einleitungsfragen, 31f; vgl. Hoehner 3; Arnold 27f. Nach Winger spielt der Brief von Ignatius an Polycarp 5,1 auf Eph 5,25 an (29).

10 Dahl, Einleitungsfragen, 30; vgl. Best 15-17; Hoehner 3; Carson/Moo, Einleitung, 595; Schröter, Sammlungen, 812f. Dahl äußert dazu, dass die Einführungsformel in die Schrift auch darauf beruhen könnte, dass Eph 4,26a ein Schriftwort aus Ps 4,5 zitiert. Winger sieht in Polyc. 2Phil 1,3 einen Anklang an Eph 2,8f und in 2,1 an Eph 6,14 (30). Dahl ist unsicher, wieweit die Formulierungen bei Polycarp aus dem Epheserbrief übernommen sind oder allgemeine christliche Lehre aus der mündlichen Tradition sind.

11 Kampling, Innewerden, 104.

## 2. Adressaten des Epheserbriefs

Die Bestimmung der Adressaten des Epheserbriefs stellt ein Problem dar, weil in Eph 1,1 die Wörter ἐν Ἐφέσῳ [*en Ephesō*] in den ältesten Handschriften fehlen, und zwar in  $\mathfrak{P}^{46}$ ,  $\aleph^*$  und  $B^*$  sowie in den Minuskeln 6, 1739 und 424.<sup>12</sup> Auch wenn die meisten Handschriften und Übersetzungen die Ortsangabe bezeugen, wiegt das Gewicht der ältesten Handschriften schwer. Hinzu kommt, dass die Lesung ohne ἐν Ἐφέσῳ als schwierigere Lesart zu werten ist;<sup>13</sup> sie bietet bei der Übersetzung erhebliche Schwierigkeiten. Eine für die textkritische Entscheidung wesentliche Frage ist, wie sich die Entstehung der einen aus der anderen Lesart erklären lässt.<sup>14</sup> Da auch die Handschriften, in denen in Eph 1,1 die Ortsangabe fehlt, die Überschrift „An die Epheser“ tragen, ist eine Einfügung der fehlenden Ortsangabe durch spätere Abschreiber naheliegend.<sup>15</sup> Diese Gründe sprechen dafür, dass die Wörter ἐν Ἐφέσῳ nicht ursprünglich sind. Die kirchliche Tradition bezeugt seit der zweiten Hälfte des 2. Jh.s den Brief als Brief an die Epheser; erstmals ist die Überschrift bei Irenäus von Lyon bezeugt.<sup>16</sup> Auf die umgekehrte Frage, warum die Abschreiber der ältesten Handschriften bzw. ihrer Vorlagen die Wörter ἐν Ἐφέσῳ weggelassen haben sollten, wird von einzelnen Forschern geantwortet: Die Ortsangabe sei nachträglich weggelassen worden, um „den allgemeinen, d.h. ‚katholischen‘ Charakter des an alle Gemeinden gerichteten Schreibens herauszustreichen“<sup>17</sup> bzw. um die Relevanz für die eigene Gemeinde zu betonen.<sup>18</sup> Als unterstützendes Argument wird darauf verwiesen, dass auch im

12 In  $\mathfrak{P}^{46}$  fehlt außerdem das τοῖς vor οἱσιν, während einige andere Handschriften das τοῖς vor οἱσιν durch πάντων ersetzen.

13 Trobisch, Entstehung, 80f. Die anderen Lesarten lassen sich als Verbesserungen von der durch  $\aleph^*$  und  $B^*$  bezeugten Lesart herleiten (Sellin, Adresse, 165f).

14 Auf diese Frage wird bei Metzger nicht eingegangen (Commentary, 532). Die Entscheidung für die Lesart mit ἐν Ἐφέσῳ wird damit begründet, dass der Brief traditionell als Brief an die Epheser bekannt sei und dass die Mehrheit der Textzeugen die Wörter bezeuge. Die Unsicherheit hinsichtlich der textkritischen Entscheidung wird durch die eckigen Klammern in NA<sup>28</sup> ausgedrückt.

15 So auch Trobisch, Paulusbriefe, 41f; Dahl, Einleitungsfragen, 61; vgl. Schnackenburg 38; Talbert 33f. Von späteren Abschreibern des  $\aleph$  und  $B$  wurde ebenfalls die Adresse als Korrektur im Text eingetragen.

16 Dahl, Einleitungsfragen, 60; Lemcio, Ephesus, 341f; Schwandt, Weltbild, 56; Theobald, Epheserbrief, 417; Arnold 25.

17 Theobald, Epheserbrief, 417; vgl. Gnlika 7; Thielman 14f. Baugh gibt keinen Grund für die Auslassung an (32f).

18 Arnold 28. Lindemann meint dagegen, dass die Schreiber von  $B^*$  und  $\aleph^*$  die Ortsangabe wegließen, „da sie sich mit dem Inhalt des Briefes und mit der Biographie des Paulus nicht zu decken schien“ (Bemerkungen, 214).

Römerbrief – der wie der Epheserbrief nicht so stark auf die Situation einer einzelnen Gemeinde ausgerichtet ist – die Ortsangabe von einzelnen Handschriften weggelassen wurde.<sup>19</sup> Die Begründung für die spätere Weglassung ist historisch eher unwahrscheinlich, denn mit der Sammlung der Paulusbriefe war die Überzeugung verbunden, dass die Briefe, die sich an bestimmte Gemeinden richten, nicht nur für die Empfängergemeinden Bedeutung haben, ohne dass man dafür die Ortsnamen weglassen müsste. Richards hält es für historisch wahrscheinlich, dass die erste Sammlung der Paulusbriefe auf die bei Paulus verbliebenen Kopien seiner Briefe zurückgeht, die er bei sich hatte, als er starb.<sup>20</sup>

Einige Forscher treten dafür ein, dass die Lesart mit ἐν Ἐφέσῳ [*en Ephesō*] ursprünglich sei.<sup>21</sup> Die textkritische Entscheidung für die ursprüngliche Lesung ohne die Ortsangabe ἐν Ἐφέσῳ wird jedoch auch dadurch unterstützt, dass Origenes und Basilius der Große offensichtlich eine Abschrift ohne ἐν Ἐφέσῳ vorliegen hatten und auch Marcion diese Ortsangabe nicht vorfand und das Schreiben als Brief nach Laodizea ausgab.<sup>22</sup>

Thielman stellt das Argument der schwierigeren Lesart infrage, da dieses nur anzuwenden sei, wenn die schwierigere Lesart einen Sinn ergibt. Dies bezweifelt er für die Lesart ohne ἐν Ἐφέσῳ [*en Ephesō*].<sup>23</sup> Daher sei die Frage

19 Dahl, Einleitungsfragen, 60f; Arnold 28. In Röm 1,7 wird ἐν Πόμῃ von G und wenigen anderen Handschriften ausgelassen, in Röm 1,15 τοῖς ἐν Πόμῃ von G allein. Der Boer-nerianus (G) lässt aber in Eph 1,1 ἐν Ἐφέσῳ gerade nicht aus; vgl. Lindemann, Bemerkungen, 213 Anm. 10.

20 Richards, Paul, 231.

21 Gnilka 5-7; Lindemann, Bemerkungen, 214f; Hoehner 78f; Theobald, Epheserbrief, 417; Larkin 2f; Thielman 13-16; Arnold 27-29; Winger 81-83; Immendorfer, Ephesians, 71; Cohick 30; vgl. Pokorný 35. Thielman und Arnold argumentieren, dass alle Handschriften, die ἐν Ἐφέσῳ auslassen, zum alexandrinischen Texttyp gehören, während die geographisch breitere Bezeugung für die Lesart mit ἐν Ἐφέσῳ spreche (Thielman 14; Arnold 27). Arnold weist weiter darauf hin, dass die Herausgeber des NA<sup>28</sup> sich in Eph 1,15 und 4,24 für Lesarten entschieden hätten, die gegen die Bezeugung von  $\mathfrak{P}^{46}$ ,  $\aleph$  und B stehen (27). Trotz der Probleme, die bei der Lesung mit ἐν Ἐφέσῳ als Original blieben, wiegen nach Thielmans Meinung die Gründe für die Lesung mit ἐν Ἐφέσῳ etwas schwerer (14-16).

22 Zahn, Einleitung I, 343f; Kümmel, Einleitung, 310f; Gnilka 2; Schnackenburg 37f; Pokorný 35; Sellin, Adresse, 166f; Dahl, Einleitungsfragen, 60; Schwindt, Weltbild, 56; Thielman 12f; Winger 81f; Cohick 26f.

23 Thielman 13; vgl. Best 99; Immendorfer, Ephesians, 68. Kümmel hält den Text ohne die Ortsangabe textkritisch für ursprünglich, meint jedoch, dass es unbegreiflich sei, was τοῖς οὖν καὶ πᾶσι als Näherbestimmung von τοῖς ἁγίοις im Sinn des Paulus heißen solle (vgl. dazu aber Pokorný 36f). Dagegen sei der Text für einen unbekanntenen Verfasser möglich, „der nach 2,19 οἱ ἅγιοι im Sinne des alten Gottesvolkes verstanden haben könnte, indem πᾶσι als Bezeichnung der ‚Gläubigen‘ dann eine wirkliche Spezifizierung darstellte“ (Einleitung, 312f); anders Gnilka 5.

zu stellen, ob der Text ohne Ortsangabe grammatisch möglich ist. Schnackenburg verweist auf Vergleichsmaterial in griech. Papyri, nach dem „das substantivierte Partizip von εἶναι in ähnlichen Fällen, auch ohne Ortsangabe, hinzugesetzt wurde, eine ‚idiomatische Ausdrucksweise‘, die etwa die Färbung ‚dortig, derzeitig‘ erlangt (vgl. Apg 5,17; 13,1; 14,13), aber in der Übersetzung auch fortfallen kann.“<sup>24</sup> Diese sprachliche Eigenart ist in den ntl. Briefen singular. Paulus setzt in den überlieferten Gemeindebriefen stets die Ortsangabe hinzu. Best meint, die Lesart ohne ἐν Ἐφέσῳ sei nicht übersetzbar, und vertritt die Hypothese, die ursprüngliche Adresse lautete: τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*[tois hagiois kai pistois en Christō Iēsou]* den Heiligen und an Christus Jesus Glaubenden).<sup>25</sup> Ohne einen Textzeugen für diese Lesart – und weil dafür mehrere nicht belegte Annahmen nötig sind – kann diese Hypothese nicht überzeugen.<sup>26</sup>

Es wird auch die Meinung vertreten, in Eph 1,1 habe ursprünglich eine andere Ortsangabe als Ephesus gestanden.<sup>27</sup> Einige Forscher schließen aus Kol 4,16, dass mit dem dort erwähnten Brief an die Gemeinde in Laodizea der Epheserbrief gemeint sein.<sup>28</sup> Diese Hypothese wird heute meistens abgelehnt. Sie ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil sich in keiner einzigen Handschrift oder Übersetzung die Ortsangabe Laodizea findet.<sup>29</sup> Roon hat wegen des störenden καὶ vor πιστοῖς die These aufgestellt, dass die Adressatenangabe des Briefs ursprünglich zwei Orte – Hierapolis und Laodizea – enthielt, sodass der Text ursprünglich τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἱεραπόλει καὶ Λαοδικείᾳ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [*tois hagiois tois ousin en Hierapolei kai Laodikeia pistois en Christō Iēsou*] gelautet habe.<sup>30</sup> Als die Ortsnamen getilgt wurden, sei das rätselhafte καὶ vor πιστοῖς stehen geblieben.<sup>31</sup> Auch dafür gibt es in den Handschriften keinen Beleg.

24 Schnackenburg 38; dagegen: Sellin, Adresse, 168. Zum Material aus den Papyri vgl. Mayser, Grammatik II/1, 347f; Moulton/Turner, Grammar III, 151f.

25 Best 99f. Er lässt auch τοῖς οὖσιν aus.

26 Vgl. Hübner 130.

27 Dahl meint, dass „das Präskript ursprünglich eine Angabe der Adresse enthalten hatte, welche in einem frühen Stadium der Textüberlieferung, schon vor der ersten Gesamtausgabe der Paulusbrieve, verloren ging“ (Einleitungsfragen, 61).

28 So Kooten, Christology, 195-201.209f; vgl. Zahn, Einleitung I, 346f; Roller, Formular, 212.523f Anm. 382; Schlier 31f; Dahl, Einleitungsfragen, 63 mit Anm. 354; Wright, Colossians, 160f; Beißer, Epheserbrief, 160; Turner, Reconciliation, 42.

29 Kümmel, Einleitung, 311; Gnllka 3; vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 61f; Carson/Moo, Einleitung, 592; Immendorf, Ephesians, 69.

30 Dies kann übersetzt werden: „an die Heiligen in Hierapolis und Laodizea, die an Christus Jesus glauben“.

31 Roon, Authenticity, 81-85; Lincoln 3f; vgl. dazu Dahl, Einleitungsfragen, 63; dagegen: Schnackenburg 39; Best 99; Thielman 14.

Textkritisch ist daher davon auszugehen, dass die ursprüngliche Lesung die Ortsangabe ἐν Ἐφεσῶ [en Ephesō] nicht enthielt.<sup>32</sup> Wahrscheinlich lautet die ursprüngliche Adressenangabe in Eph 1,1 also: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [tois hagiois tois ousin kai pistois en Christō Iēsou]. Auf die Frage, wie diese Angabe zu verstehen ist, ist in der Auslegung einzugehen.<sup>33</sup> Wenn der Epheserbrief also wahrscheinlich ursprünglich keine Ortsangabe enthielt, stellt sich die Frage, wer seine ursprünglichen Adressaten waren.<sup>34</sup> Dazu werden in der Forschung unterschiedliche Lösungsvorschläge genannt. Im Brief selbst gibt es nur wenige Hinweise auf die Adressaten.

Die Briefempfänger werden als ehemalige Heiden angesprochen (Eph 2,11-13.17.19; 3,1f; 4,17), die der Autor daran erinnert, was Gott ihnen durch die Erlösung Jesu Christi geschenkt hat.<sup>35</sup> Daraus ist zu schließen, dass die Gemeinde bzw. die Gemeinden, an die sich der Epheserbrief richtet, überwiegend aus Heidenchristen bestanden.<sup>36</sup> Nach dem Bericht der Apostelgeschichte entstand durch die missionarische Tätigkeit von Paulus und anderen in Ephesus eine Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen (Apg 19,8-10; vgl. 20,21).<sup>37</sup> Einige Formulierungen im Brief klingen, als ob Autor und Adressaten sich nicht persönlich kennen (Eph 1,15; 3,2; 4,21).<sup>38</sup> Auf konkrete Probleme wird nicht eingegangen. Dies wird dadurch verstärkt, dass im Briefschluss (6,23f) keine Personen genannt werden, denen der Absender Grüße ausrichtet bzw. von denen er Grüße an die Empfänger übermittelt.<sup>39</sup> Lediglich Tychikus wird als Überbringer des Briefs genannt, der den Empfängern Näheres über das Ergehen von Paulus berichten soll (6,21f). Vergleicht man dies mit ande-

32 Kümmel, Einleitung, 310f; Schnackenburg 38; Barth I 67; Merkel, Epheserbrief, 3221; Pokorný 34; Schnelle, Einleitung, 352; Sellin 68.

33 Vgl. dazu die Auslegung zu Eph 1,1 (unten, 89f).

34 Gerber hält den Epheserbrief für eine „Brieffiktion“, d.h. nicht nur der Verfasser sei fiktiv, „sondern auch die Adresse des erfundenen Briefes referiert nicht auf real Existierende“ (Briefe, 315); vgl. Hübenenthal, Pseudepigraphie, 63.

35 Vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 12f. Dagegen meinen Baumert/Seewann, der Epheser- und der Kolosserbrief seien an judenchristliche Adressaten gerichtet (177). Immendorfer meint aufgrund zahlreicher Anklänge an Artemis, dass der Brief sich insbesondere an frühere Anhänger der Artemis richtete (Ephesians, 318).

36 Mayer meint, der Brief habe auch judenchristliche Adressaten im Blick (Sprache, 38).

37 Vgl. Hörster, Einleitung, 124.

38 Arnold meint, die Formulierung in Eph 1,15 müsse nicht bedeuten, dass Paulus sie nicht kennt, sondern sie könne sich auch auf das Wachstum des Glaubens und der Liebe der Epheser seit Paulus' Abreise bzw. auf Menschen beziehen, die neu zum Glauben gekommen sind (28).

39 Unter den unbestrittenen Paulusbriefen fehlen nur im Galaterbrief Grüße (6,17f), was vermutlich durch die angespannte Situation in diesem Brief bedingt ist. Vgl. dazu die Analyse zum Briefschluss (unten, 732f).

ren Paulusbriefen, in denen zahlreiche Grüße übermittelt werden, wirkt der Epheserbrief eher unpersönlich. Das ist merkwürdig, da Paulus zwei bis drei Jahre in Ephesus gewirkt und die Gemeinde mit aufgebaut hat (Apg 19,8-10; 20,31).<sup>40</sup> Paulus' Abschiedsrede an die Ältesten der Gemeinde von Ephesus in Milet weist – besonders am Schluss – auf eine enge Beziehung und gegenseitige große Zuneigung zwischen Paulus und den Ephesern hin (20,17-38). „Daher ist es nur schwer vorstellbar, dass Paulus so engen Freunden einen solch temperierten und unpersönlichen Brief geschrieben haben könnte.“<sup>41</sup> Da die Empfänger betont an das erinnert werden, was sie am Beginn ihres Glaubens erfahren haben und was ihnen als Christen durch Gott geschenkt wurde, schließen einige Ausleger, dass der Epheserbrief sich vor allem an Empfänger richtet, die erst vor Kurzem zum Glauben an Christus gekommen waren. Wenn man von einer Abfassung durch Paulus in der röm. Gefangenschaft ausgeht, wäre er seit etwa sieben Jahren nicht in den Gemeinden gewesen, an die er sich mit dem Brief wendet. Dann würden diejenigen, die damals schon dazugehörten, in ihrem Glauben gewachsen sein, wovon Paulus gehört hätte (Eph 1,15). Außerdem wären in dieser Zeit Menschen neu zum Glauben gekommen, die er bisher persönlich nicht kennengelernt hätte.<sup>42</sup>

Verbindet man diese Beobachtungen damit, dass der Brief wahrscheinlich ursprünglich keine Ortsangabe enthielt und dass er nicht auf konkrete Probleme eingeht, sondern eher allgemein gehalten ist, wird die Annahme plausibel, dass der Epheserbrief sich nicht an eine einzelne Gemeinde richtete, sondern an mehrere Gemeinden.<sup>43</sup> Dann handelt es sich um ein Rund- bzw. Zirkularschreiben, das nacheinander in verschiedenen Gemeinden vorgelesen wurde.<sup>44</sup> Kol 4,16 bezeugt die Praxis, dass Briefe in mehreren Gemeinden vorgelesen wurden, obwohl der Kolosserbrief kein Rundschreiben ist.<sup>45</sup> Da die frühen Gemeinden sich in unterschiedlichen Hausgemeinden versammelten,<sup>46</sup>

---

40 Vgl. Barth I 10.

41 Carson/Moo, Einleitung, 591.

42 Vgl. Thielman 93; Arnold 28; Immendorfer, Ephesians, 73.318; Cohick 11f.

43 Schnackenburg 25f; Guthrie, Introduction, 511; Snodgrass 21; Dahl, Einleitungsfragen, 63; vgl. Schlier 27.32; Sellin 57. Bock hält es für wahrscheinlich, dass der Brief ursprünglich an die Gemeinde in Ephesus gerichtet war, aber auch für Hausgemeinden der Region gedacht war (3f).

44 Vgl. Zahn, Apostelgeschichte II, 680 Anm. 2.

45 Aland meint, dass die paulinischen Gemeinden von Anfang an versuchten, auch die an Nachbargemeinden gerichteten Briefe zu erhalten (Entstehung, 335).

46 In Ephesus versammelte sich eine Hausgemeinde bei Aquila und Prisca. Die Formulierung in 1Kor 16,19 klingt, als ob es eine von mehreren Hausgemeinden in Ephesus war (Schnabel, Mission, 1174); vgl. Stuhlmacher, Philemon, 71. 1Kor 16,9 verweist auf eine größere Anzahl Christen in der Stadt. In Kolossä gab es mindestens zwei Hausgemein-

werden auch die an eine einzelne Gemeinde gerichteten Briefe dort mehrfach nacheinander verlesen worden sein.

Nicht sehr wahrscheinlich ist dagegen die Hypothese, der Autor habe mehrere Kopien des Briefs anfertigen lassen.<sup>47</sup> Zum einen war das Schreiben eines antiken Briefs dieser Länge aufwändig und teuer,<sup>48</sup> zum anderen wäre zu erwarten, dass dann in den einzelnen Kopien der jeweilige Ortsname eingetragen worden wäre.<sup>49</sup> Dies widerspricht dem Sachverhalt, dass der Epheserbrief wahrscheinlich ursprünglich keinen Ortsnamen enthielt und dass kein Exemplar mit einem anderen Ortsnamen überliefert ist. Für die Praxis, dass in den verschiedenen Ausfertigungen des Briefs anstelle des Ortsnamens eine Lücke gelassen worden sei, in die der Überbringer des Briefs jeweils den Ortsnamen eingetragen hätte, gibt es keine Parallelen in der Antike.<sup>50</sup> Im Übrigen sprechen die Argumente gegen mehrere Kopien auch gegen die „Lückenhypothese“. Sie wird daher zu Recht heute weitgehend abgelehnt. Eine Variante der Lückenhypothese vertritt Percy: Da Tychikus den Brief überbrachte, konnte er in dem Original, in dem kein Ortsname stand, sondern eine Lücke gelassen war, während des Verlesens den Namen der Gemeinde eintragen, in der er sich gerade befand.<sup>51</sup> In Ephesus hätte man dann während der Durchreise von Tychikus eine Abschrift anfertigen können, in die man, weil der Brief nicht speziell an die Gemeinde in Ephesus, sondern an mehrere Gemeinden gerichtet war, den Ortsnamen nicht eingefügt hätte.<sup>52</sup> Diese These ist nicht auszuschließen, bleibt aber hypothetisch.

Geht man davon aus, dass der Epheserbrief sich an mehrere Gemeinden richtete, ist zu fragen, welche Gemeinden dies wohl waren. Dahl argumentiert

---

den, die namentlich belegt sind, nämlich im Haus Nymphas (Kol 4,15) und Philemons (Phlm 2).

47 Als Möglichkeit erwogen von Bruce 245.

48 Der Epheserbrief ist mit 2425 Wörtern fast so lang wie der längste Brief Ciceros (vgl. Richards, Paul, 163). Nach Roller haben antike Schreiber, die auf Papyrusblätter schrieben, etwa 70 Wörter in der Stunde geschafft (Formular, 13f.288-291 Anm. 85); bei dieser Schreibgeschwindigkeit wären für das Schreiben des Epheserbriefs etwa 34 Stunden erforderlich gewesen. Percy hält die Aussage über die Langsamkeit des Schreibens für sehr übertrieben (Probleme, 11f Anm. 62). Richards rechnet für das Anfertigen nur einer Kopie des Epheserbriefs einen Tag (Paul, 165; zu den Kosten vgl. 169).

49 Carson/Moo, Einleitung, 591; vgl. Gnilka 4f. Stettler meint, dass die These viel für sich habe (Heiligung, 568).

50 Roller, Formular, 199-212.520-525 Anm. 382; Kümmel, Einleitung, 312; Gnilka 4; Schnackenburg 25; Dahl, Einleitungsfragen, 63; Arnold 26; Söding, Haus, 70. Luz meint, dass der Text wahrscheinlich eine Lücke enthielt (108); vgl. Witherington 219.

51 Percy, Probleme, 461-463.

52 Percy, Probleme, 464.

zu Recht, dass die Notiz über die Sendung des Tychikus in Eph 6,21f zur Voraussetzung habe, dass „der Brief für einen lokal begrenzten Empfängerkreis bestimmt war“.<sup>53</sup> Geht man weiter davon aus, dass der Brief von Tychikus überbracht wurde, und zwar gemeinsam mit dem Kolosserbrief (vgl. Kol 4,7-9), wird man die Adressaten im geographischen Umkreis von Kolossä bzw. auf der Reiseroute nach Kolossä zu suchen haben.<sup>54</sup> Es sind dann Gemeinden im westlichen Teil Kleinasiens, in Laodizea und Hierapolis – vielleicht auch in anderen Städten der Umgebung<sup>55</sup> – und wahrscheinlich in Ephesus.<sup>56</sup> Letzteres würde erklären, warum sich in der alten Kirche früh die Tradition festigte, es handle sich um einen Brief an die Epheser.<sup>57</sup> Denkbar ist, dass der erhaltene Brief in Ephesus aufbewahrt wurde. Wenig wahrscheinlich ist dagegen die These von Barth, der Epheserbrief sei nicht an die ganze Gemeinde in Ephesus, sondern nur an deren heidenchristliche Mitglieder gerichtet, an Menschen, die er nicht persönlich kannte und die sich nach seiner letzten Abreise bekehrt hatten und getauft wurden.<sup>58</sup>

### 3. Geschichtlicher Hintergrund

Auch wenn wir davon ausgehen, dass nicht die Gemeinde in Ephesus der Empfänger des Epheserbriefs war, sondern mehrere Gemeinden im westlichen Teil Kleinasiens, ist es sinnvoll, auf die Stadt und Gemeinde in Ephesus einzugehen. Zum einen ist Ephesus als die bedeutendste Stadt der Umgebung anzusehen, in deren Einflussphäre die anderen Städte leben. Zum anderen hat die Gemeinde in Ephesus wahrscheinlich zum Kreis der Adressaten gehört.

---

53 Dahl, Einleitungsfragen, 61.

54 O'Brien 49; vgl. Schlier 17f.

55 Schnackenburg 26; Dahl, Einleitungsfragen, 63; vgl. Schlier 18.27; Snodgrass 21 Anm. 8; Sellin 57.

56 Vgl. Pokorný 37; Schnelle, Einleitung 353. Arnold vertritt die Meinung, dass *év 'Eφέσω* ursprünglich sei, der Brief aber wahrscheinlich zugleich in den verschiedenen Hausgemeinden in Ephesus sowie in den anderen Gemeinden der Umgebung zirkulieren sollte (29). Schwindt folgert aus den Übereinstimmungen zwischen dem Epheserbrief und dem Brief von Ignatius an die Epheser, dass jener „schon früh mit der Hauptstadt der Provinz Kleinasien in Verbindung gebracht wurde“, wobei dies nicht ausschließe, dass er nicht auch an andere Gemeinden der Umgebung gerichtet war (Weltbild, 59f). Stuhlmacher meint, dass das „Exemplar aus dem Gemeindearchiv von Ephesus ... erhalten geblieben“ sei (Theologie II, 3).

57 Vgl. Carson/Moo, Einleitung, 592; Guthrie, Introduction, 509.

58 Barth I 3f.

### 3.1 Die Stadt Ephesus

Ephesus, eine Stadt an der westlichen kleinasiatischen Küste, lag einst an der Mündung des Kaystros. Sie wurde von den Karern gegründet und am Anfang des 1. Jahrtausends v.Chr. von griech. Ioniern besiedelt. Zu der Zeit war sie eine der bedeutendsten und größten griech. Städte. Seit dem 6. Jh. v.Chr. wurde die Stadt von unterschiedlichen Herrschern erobert.<sup>59</sup> Vom Diadochen Ly-simachos wurde sie seit ca. 290 v.Chr. neu angelegt und befestigt.<sup>60</sup> Im Jahr 133 v.Chr. vermachte Attalos III., König von Pergamon, nach seinem Tod sein Reich in Kleinasien den Römern („Attalidische Schenkung“).<sup>61</sup> Daraus wurde die spätere Provinz Asia, „die sich als die wichtigste und ertragreichste unter den römischen Provinzen erweisen sollte“.<sup>62</sup> Damit begann die Jahrhunderte dauernde Herrschaft der Römer über Kleinasien.<sup>63</sup>

Ephesus wurde unter der Förderung von Kaiser Augustus<sup>64</sup> zur Hauptstadt der röm. Provinz Asia, in der ein röm. Prokonsul seinen Sitz hatte. Die Stadt war mit 100 000 bis 200 000 Einwohnern<sup>65</sup> eine der größten Städte des Röm. Reichs und der kultische und wirtschaftliche Mittelpunkt der Provinz Asia. Während ihrer Blütezeit im 1. und 2. Jh. n.Chr. gab es in Ephesus drei Häfen. Mit der Plünderung der Stadt durch die Goten um 263 n.Chr. war die Blütezeit

59 Vgl. dazu im Einzelnen Corsten/Zangenberg, Ephesos, 148; Elliger, Ephesos, 42-47; Schnabel, Mission, 1155.

60 Vgl. Elliger, Ephesos, 48-54; Zschietzschmann, Ephesos, 293f; Trebilco, Asia, 302f; Schnabel, Mission, 1155; Immendorfer, Ephesians, 90-96.

61 Corsten/Zangenberg, Ephesos, 148; Klauck, Umwelt II, 36.

62 Elliger, Ephesos, 56.

63 Die röm. Herrschaft wurde durch den pontischen König Mithridates VI. unterbrochen, „der nach der Eroberung Kleinasiens im Jahre 88 v.Chr. in Ephesos den Befehl ausgab, alle Römer in Kleinasien zu töten („Ephesische Vesper“), einen Befehl, dem rund 80 000 Menschen zum Opfer gefallen sein sollen“ (Corsten/Zangenberg, Ephesos, 148). Vgl. zum Hintergrund und zu den Folgen dieser Geschehnisse Elliger, Ephesos, 57f; Trebilco, Asia, 303f.

64 Vgl. zur Bautätigkeit in dieser Zeit Elliger, Ephesos, 62-67; Schnabel, Mission, 1155f; Corsten/Zangenberg, Ephesos, 148.

65 Während Corsten/Zangenberg von ca. 100 000 Einwohnern ausgehen (Ephesos, 148), nennen Schnabel ungefähr 200 000 Einwohner (Mission, 1158) und Trebilco 200 000 bis 250 000 Einwohner (Asia, 307); vgl. Schnackenburg, Ephesus, 42; Eckey, Apostelgeschichte II, 422; Hoehner 88. Elliger nennt für die größte Blütezeit im 2. Jh. n.Chr. etwa 250 000 Einwohner (Ephesos, 100). Arnold bezweifelt, dass 200 000 Einwohner innerhalb der Stadtmauern lebten, da dies eine sehr hohe Bevölkerungsdichte bedeuten würde, und nimmt daher an, dass der größere Teil der Epheser außerhalb der Stadtmauern lebten (30).

vorbei und das Hafenbecken versandete.<sup>66</sup> Im 7. Jh. n.Chr. führte die Verlandung zum Untergang der Stadt.<sup>67</sup>

Ephesus hatte eine für den Handelsverkehr sehr günstige Lage. Die Stadt war mit der durch das Kaystros-Tal führenden persischen Königsstraße über Sardes mit dem Norden verbunden und mit einer durch das Mäandertal über Laodizea und Hierapolis führenden Straße mit dem Osten bis nach Syrien und dem Zweistromland.<sup>68</sup> Im Hafen legten Schiffe „aus den Regionen des Schwarzen Meeres, aus Ägypten und Syrien, aus Griechenland und Italien, aus Südfrankreich und Spanien“<sup>69</sup> an. Vor allem auf dem Hafen beruhte der Wohlstand der Stadt, „der Umschlagplatz war für die Waren, die in der reichen Provinz Asia produziert sowie aus dem fernen Osten über Ephesus exportiert oder aus dem Westen des Mittelmeers importiert wurden.“<sup>70</sup>

Ein wichtiger Wirtschaftsfaktor war der Artemistempel, eines der sieben „Weltwunder“. Er wurde von Touristen aus dem gesamten Röm. Reich besucht, und dort befand sich eine der größten Banken der Antike.<sup>71</sup> Aufgrund ihres Einflusses auf Politik, Wirtschaft und Religion in der Provinz wurde Ephesus „mother city“ von Asia genannt.<sup>72</sup>

### 3.2 Religiöses Leben in Ephesus

Die größte Bedeutung für Ephesus hatte der außerhalb der Stadtmauern gelegene berühmte Artemistempel, der nach der Zerstörung durch einen Brand im Jahr 356 v.Chr. noch prachtvoller wieder aufgebaut wurde. Im offenen Hof stand ein kleiner Tempelbau (ναῖσκος [*naiskos*]), in dem sich die berühmte Statue der Artemis befand.<sup>73</sup> Der Artemistempel war ein berühmtes Wallfahrtszentrum, das weltweit bekannt war und von vielen besucht wurde.<sup>74</sup> Die Artemis Ephesia wurde auch an anderen Orten kultisch verehrt.<sup>75</sup> „Als

66 Vgl. zum Problem der Verlandung des Hafens in der Geschichte von Ephesus Elliger, Ephesos, 9f.

67 Zschietzschmann, Ephesos, 293.

68 Elliger, Ephesos, 100f; Trebilco, Asia, 308; Immendorfer, Ephesians, 85.

69 Schnabel, Mission, 1158.

70 Schnabel, Mission, 1158; vgl. Rohde, Landschaft, 205f.

71 Pokorný 38f; Trebilco, Asia, 325f; Schnabel, Mission, 1159; vgl. im Einzelnen zur Geschichte, Bedeutung und Verwaltung des Artemistempels a.a.O., 1159f.

72 Arnold 30.

73 Vgl. die ausführlichen Literaturangaben zum Artemiskult bei Harrison, Portrait, 12f Anm. 33.

74 Vgl. Auffarth, Artemiskult, 83.

75 Vgl. Elliger, Ephesos, 113-136; Trebilco, Asia, 316-336; Schnabel, Mission, 1160; Schwindt, Weltbild, 79-87.103-134; Corsten/Zangenberg, Ephesos, 149. In Apg 19,27 spricht der Silberschmied Demetrius von der Verehrung der Artemis in der ganzen Asia und in der ganzen Welt.

die *eine* Gottheit und Kosmosherrscherin ist sie Spiegel und Ausdruck des religiösen Empfindens und Weltverständnisses ihrer Zeit. Ihren Gläubigen erscheint sie als Himmelskönigin, als über Welt, Raum, Zeit, Schicksal, Leben und Tod erhabene Göttin“, die jedoch ebenso den Menschen nahe ist und „als die ‚Sichtbarste‘ ... aller Göttinnen verehrt wird.“<sup>76</sup> Das bedeutendste Fest in Ephesus waren die Mysterien der Artemis (τὰ μυστήρια τῆς Ἀρτέμιδος [*ta mystēria tēs Artemidos*]).<sup>77</sup> Religiöse Sphäre und Lebenswelt waren, wie sich im ökonomischen Bereich deutlich zeigt, eng miteinander verbunden.<sup>78</sup>

Neben Artemis wurden in Ephesus zahlreiche andere Gottheiten verehrt.<sup>79</sup> Münzen, Inschriften und zahlreiche Skulpturen geben davon Zeugnis. Knibbe gibt eine Übersicht über die zahlreichen Gottheiten und Kulte in Ephesus und fasst dies so zusammen: „Es ist ein erstaunlich reichhaltiges Inventar an Göttern und göttlichen Mächten, das die religiöse ‚Infrastruktur‘ von Ephesus ausgemacht hat. Neben der kleinasiatischen Kybele sind es die mit den griech. Einwanderern gekommenen Gottheiten, die sich auf ephesischem Boden den vorgefundenen Gegebenheiten weitgehend angepasst haben, aber auch spätere und späte ‚Zuwanderer‘, Gottheiten des ‚großen Pantheons‘ ebenso wie volkstümliche Heilsgötter. Allen gemeinsam ist die zumindest im offiziellen Bereich subalterne Stellung gegenüber Artemis, die ebenso eifersüchtig wie erfolgreich ihren Primat verteidigt hat.“<sup>80</sup> Unter den Göttern des Prytaneions, des höchsten Verwaltungsgebäudes von Ephesus, in dem auch die Artemis Ephesia einen Platz hatte, war Hestia die Erste.<sup>81</sup> Sie war die „Göttin der heiligen öffentlichen Herde der Stadt“.<sup>82</sup>

Verbreitet waren magische Praktiken und Überzeugungen.<sup>83</sup> Sie verraten, „dass man in Ephesus an übermenschliche Mächte glaubte, mit denen sich die Menschen auf verschiedene Weise auseinandersetzten.“<sup>84</sup> Dass ein magischer

76 Schwindt, *Weltbild*, 134.

77 Immendörfer, *Ephesians*, 171f.

78 Rohde, *Landschaft*, 199; vgl. Ehling, *Münzen*, 224.

79 Kulte von über 30 Göttern sind archäologisch, inschriftlich und literarisch belegt (Schnabel, *Christen*, 366); vgl. Elliger, *Ephesos*, 88-94; Schwindt, *Weltbild*, 87-103; Rohde, *Landschaft*, 199f.

80 Knibbe, *Ephesos*, 502f.

81 Schwindt, *Weltbild*, 93; vgl. Steyn, *Kinder*, 78f. Hestia ist „die am Herde der Stadt waltende göttliche Macht“ (Knibbe, *Ephesos*, 498).

82 Steyn, *Kinder*, 76.

83 Siehe zu den unterschiedlichen Erscheinungsformen und Typen sowie ihren Voraussetzungen Klauck, *Umwelt I*, 169-184; vgl. Arnold, *Power*, 14-20; Trebilco, *Asia*, 314f; Schwindt, *Weltbild*, 77-79; Arnold 33-36; Thielman 20; Immendörfer, *Ephesians*, 112-116.

84 Pokorný 39.

Volksglaube in Ephesus verbreitet war, lässt auch der Bericht über die Verbrennung von vielen Zauberbüchern in Apg 19,18-20 erkennen.<sup>85</sup> Die Furcht vor Dämonen und bösen Geistern war unter den Menschen weit verbreitet.<sup>86</sup> In der Kaiserzeit machte sich ein „Gefühl menschlicher Weltentfremdung und Daseinsangst“ breit.<sup>87</sup>

Auch in Kleinasien war der Herrscher- bzw. Kaiserkult gängig. Neben der Verehrung der *Dea Roma*, der Göttin Rom, „die man sich als Personifikation der Macht des römischen Staates und der Tugenden des römischen Volkes dachte“,<sup>88</sup> entwickelte sich in der Tradition des in Griechenland und Kleinasien verbreiteten Wohltäter- und Herrscherkults der Kaiserkult.<sup>89</sup> Octavian, der spätere Kaiser Augustus, Großneffe und Adoptivkind Caesars, setzte sich nach dessen Tod für die Vergöttlichung Caesars ein. Der tote Caesar wurde „als *Divus Julius* unter die Staatsgötter aufgenommen und erhielt einen Tempel mit einem Standbild, mit Kultpersonal und regelmäßigen Opfern.“<sup>90</sup> Seitdem erfolgte die Apotheose der röm. Kaiser nach ihrem Tod, sofern sie sich nicht besonders unbeliebt gemacht hatten. Im Jahr 29 v.Chr. wurde mit Erlaubnis von Augustus in Ephesus ein Tempel für die *Dea Roma* und den *Divus Julius* errichtet, sodass die Stadt zu einem Zentrum des Herrscherkults wurde.<sup>91</sup> Abgesehen von Caligula (37–41 n.Chr.), der als Kaiser schon zu Lebzeiten göttliche Verehrung verlangte,<sup>92</sup> wurden die röm. Kaiser im 1. Jh. n.Chr. erst nach ihrem Tod als Götter verehrt. Dabei trat der Kaiserkult nicht in Konkurrenz zur bestehenden Verehrung vieler Götter, sondern seine Verehrung geschah zusätzlich. Ein Problem konnte der Kaiserkult jedoch für den Monotheismus sowohl der Juden als auch der Christen darstellen.<sup>93</sup> Domitian

---

85 Vgl. dazu Schnabel, Mission, 1168f.

86 Arnold 36. Vgl. auch Eph 2,2.

87 Schwindt, Weltbild, 134.

88 Klauck, Umwelt II, 41.

89 Elliger, Ephesos, 96; vgl. Witetschek, Kaiserkult, 102.

90 Klauck, Umwelt II, 47.

91 Corsten/Zangenberg, Ephesos, 149; vgl. Witetschek, Kaiserkult, 108f; Thielman 21; Im-mendörfer, Ephesians, 116f; Winzenburg, Ephesians, 115f.

92 Vgl. Klauck, Umwelt II, 55f.

93 Klauck meint, dass die Bedeutung des Kaiserkults für die Christen in ntl. Zeit oft überschätzt werde. Die Gefahr für die christlichen Gemeinden lag eher in einem „weichen“ Kaiserkult, an dem sich Christen aus beruflichen Gründen teilzunehmen veranlasst sahen, wobei dies für sie keine Bekenntnisfrage darstellte. Im Blick darauf werden liberalere christliche Kreise in den Sendschreiben der Offenbarung als häretisch kritisiert (Umwelt II, 74); vgl. Thielman 22f; Winzenburg, Ephesians, 118.121-126.

(81–96 n.Chr.) ließ zu seinen Lebzeiten den ersten großen Kaisertempel in Ephesus errichten.<sup>94</sup>

In Ephesus gab es eine starke jüd. Gemeinschaft.<sup>95</sup> Durch verschiedene Erlasse in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. wurden die Juden vom Militärdienst in der Provinz Asia freigestellt.<sup>96</sup> Ihnen wurde erlaubt, ihre Religion zu praktizieren, nach ihren Gebräuchen zu leben und sich gottesdienstlich zu versammeln (vgl. Josephus, Ant 14,223-230; 14,262-264; 16,167f.172f; Philo, LegGai 314f).<sup>97</sup> Diese Zeugnisse sprechen dafür, dass die Juden in Ephesus eine Synagoge besaßen, vielleicht auch mehrere (vgl. Apg 18,19-21.24-26; 19,8f), obwohl eine solche bisher nicht gefunden wurde.<sup>98</sup> Ebenso wurde den Juden erlaubt – dies musste offensichtlich mehrfach gegen lokale Widerstände bestätigt werden –, die Tempelsteuer einzusammeln und nach Jerusalem zu transferieren.<sup>99</sup> Frey schließt aus den Dokumenten das Vorhandensein einer relativ gut organisierten und selbstbewussten Judenschaft, „für die das Recht, sich zu versammeln, nach der Tora zu leben und z.B. den Sabbat oder Speisegebote zu halten, von entscheidender Bedeutung war.“<sup>100</sup> Diese Situation scheint sich im 1. Jh. n.Chr. gefestigt zu haben.

### 3.3 Die christliche Gemeinde in Ephesus

Erstmals kam Paulus bei seiner zweiten Missionsreise auf dem Rückweg von Korinth im Jahr 51 n.Chr. nach Ephesus, zusammen mit dem Ehepaar Priscilla

94 Zschietzschmann, Ephesos, 293; Elliger, Ephesos, 96; Klauck, Umwelt II, 60; Witet-schek, Kaiserkult, 114. Vgl. zur Frage, ob Domitian zu Lebzeiten göttliche Verehrung beanspruchte, Klauck, Umwelt II, 60; Elliger, Ephesos, 96f. Nach seinem Tod blieb ihm die Apotheose versagt und der Kult wurde auf Vespasian übertragen.

95 Dies belegt schon Flavius Josephus, Ant 14,234-240.262-264 u.ö. Trebilco rechnet mit „many hundreds“, sodass die Juden in Ephesus eine bedeutende Größe darstellten (Community, 101f). Andere rechnen mit höheren Zahlen, so Arnold, der den jüd. Bevölkerungsanteil auf 5-10 % schätzt, das wären 10 000 bis 20 000 jüd. Bewohner in Ephesus und Umgebung (36).

96 Vgl. dazu Frey, Johannesevangelium, 109.

97 Schnabel, Mission, 1161; Arnold 37; Abate, Spuren, 206-212.

98 Schnabel, Mission, 1161f; vgl. Schwindt, Weltbild, 73; Trebilco, Community, 94f mit Anm. 5; Harrison, Portrait, 23-25. Frey vermutet, dies sei wohl dadurch bedingt, „dass in Ephesus bislang überwiegend öffentliche Gebäude archäologisch erforscht wurden“ und dass die Versammlungsräume jüd. Gemeinden in dieser frühen Zeit nicht so deutlich zu erkennen gewesen seien (Johannesevangelium, 110). Vgl. zu jüd. Inschriften Pillinger, Alltagskultur, 85-89.

99 Frey, Johannesevangelium, 109f; vgl. Schwindt, Weltbild, 67; Trebilco, Community, 98f.

100 Frey, Johannesevangelium, 110.

und Aquila<sup>101</sup> (Apg 18,19-21).<sup>102</sup> Er predigte in der Synagoge, und als er abreisen wollte, forderten ihn seine jüd. Zuhörer auf, längere Zeit zu bleiben. Ihr Wunsch lässt erkennen, dass einige von ihnen durch die Verkündigung von Paulus zum Glauben an Christus gekommen waren.<sup>103</sup> Daher sind die Anfänge der Gemeinde in Ephesus mit der kurzen missionarischen Lehrtätigkeit von Paulus in der Synagoge verbunden.<sup>104</sup> Ob durch die Wirksamkeit von Apollos, eines gebildeten, aus Alexandrien stammenden Judenchristen,<sup>105</sup> schon vor der Ankunft des Apostels eine christliche Gemeinschaft in Ephesus bestand, lässt die Apostelgeschichte nicht eindeutig erkennen.<sup>106</sup> Nach 18,24-26 unterwies Priscilla und Aquila dort – wohl noch vor der Ankunft von Paulus<sup>107</sup> – Apollos, indem sie ihm den „Weg Gottes“ genauer erklärten, da ihm an manchen Stellen ein tieferes theologisches Verständnis fehlte.<sup>108</sup> Als Pau-

101 Dass Priscilla vor ihrem Mann genannt wird, lässt die große Bedeutung ihrer missionarischen Tätigkeit erkennen.

102 Zur Frage der Zuverlässigkeit der historischen Nachrichten in der Apostelgeschichte vgl. Hengel, *Geschichtsschreibung*, 36-39.54-61; Thornton, *Zeuge*, 355-367; Riesner, *Frühzeit*, 291-296; Botermann, *Heidenapostel*, 62-84; Schnabel, *Christen*, 378-381 (weitere Literatur a.a.O., 378f Anm. 89-94).

103 „Diese Wendung ‚bei ihnen zu bleiben‘ verwendet Lukas sonst nur, wenn es um das Bleiben in der Gemeinde geht, Apg 10,48; 16,15; Lk 24,29“ (Jervell, *Apostelgeschichte*, 466). Vgl. zur näheren Begründung und weiteren Argumentation für eine erfolgreiche Predigtätigkeit von Paulus in Ephesus Schnabel, *Christen*, 371f; ders., *Mission*, 1164-166; vgl. Marshall, *Acts*, 301.

104 Barth I 10; Jervell, *Apostelgeschichte*, 467.468 Anm. 360; Schnabel, *Mission*, 1166. Haenchen behauptet, dass in Wirklichkeit schon vorher „eine judenchristliche Gemeinde, welche aber noch in synagogaler Gemeinschaft mit den anderen Juden lebte“, in Ephesus bestanden habe (*Apostelgeschichte*, 525); Apg 18,26 belegt dies jedoch nicht.

105 Jervell, *Apostelgeschichte*, 470. Roloff hält es für wahrscheinlich, dass Apollos ein jüd. Missionar war, der seine Bekehrung erst durch die Begegnung mit Priscilla und Aquila erfuhr. Lukas habe die ihm vorliegende Tradition jedoch missverstanden und in Apollos bereits einen Christen gesehen (*Apostelgeschichte*, 279); dagegen Pesch, *Apostelgeschichte II*, 159f mit Anm. 1 und 5.

106 Angesichts der wenigen Informationen in der Apostelgeschichte – über eine missionarische Wirksamkeit von Apollos vor Paulus' erstem Aufenthalt (Apg 18,19-21) und über die Wirkung seiner Verkündigung in Ephesus wird in 18,24-26 nichts gesagt – erstaunt die Sicherheit, mit der Apollos als Gründer der Gemeinde in Ephesus bezeichnet wird, so von Thiessen, *Christen*, 45.53; vgl. Günther, *Frühgeschichte*, 205; Eckey, *Apostelgeschichte II*, 425. Dass die Anfänge der Gemeinde nicht in der paulinischen Mission zu suchen sind, setzt nach Schnabel entweder voraus, dass die Notiz in Apg 18,19-21 unhistorisch ist oder dass die Verkündigung von Paulus in Ephesus erfolglos geblieben sei. Beides wird von Schnabel in der Auseinandersetzung mit Thiessen und Günther mit guten Argumenten bestritten (*Christen*, 367-372; ders., *Mission*, 1164); vgl. Fitzmyer, *Acts*, 635; Barrett, *Acts II*, 878f; Immedörfer, *Ephesians*, 327.

107 Riesner, *Frühzeit*, 193.

108 Schnabel, *Mission*, 1162. Nach Pesch bezieht sich dies darauf, dass das Ehepaar Apollos „die entwickelte Theologie des Paulus und die heilsgeschichtliche Sicht vom Weg

lus nach Jerusalem weiterreisen wollte, ließ er seine Mitarbeiter Priscilla und Aquila in Ephesus zurück.

In den Monaten nach der Abreise von Paulus waren Apollos sowie Priscilla und Aquila als judenchristliche Missionare in Ephesus tätig. Nach einiger Zeit reiste Apollos ab, um die junge Gemeinde in Korinth zu unterstützen. Die „Brüder“ in Ephesus gaben ihm dazu einen Empfehlungsbrief an die „Jünger“ in Achaia mit (Apg 18,27). Die Formulierung „die Brüder“ verrät, dass zu diesem Zeitpunkt in Ephesus eine christliche Gemeinde bestand, die durch die missionarische Wirksamkeit von Apollos, Priscilla und Aquila gewachsen war.<sup>109</sup>

Als Paulus auf seiner dritten Missionsreise im Frühjahr 52<sup>110</sup> nach Ephesus zurückkehrte, traf er dort auf zwölf Jünger, die zwar die Taufe des Johannes empfangen hatten, aber bis dahin nicht vom Heiligen Geist gehört und ihn auch nicht empfangen hatten (Apg 19,1-7). Wahrscheinlich handelte es sich um Jünger des Johannes und nicht um Christen.<sup>111</sup> Nachdem Paulus sie auf den Namen des Herrn Jesus taufte, empfangen sie den Heiligen Geist. Während der folgenden drei Monate lehrte Paulus ungehindert in der Synagoge (19,8). Erst danach kam es zur Trennung, weil einige Juden der Verkündigung von Paulus Widerstand entgegensetzten. Daraufhin wechselte Paulus in das Lehrhaus des Tyrannus und lehrte dort während eines Zeitraums von zwei Jahren täglich vor Juden und Griechen (19,9-20). Lukas schreibt als abschließenden Kommentar zur Wirksamkeit von Paulus: „So breitete sich das Wort durch die Kraft des Herrn aus und wurde immer stärker“ (19,20). Daraus lässt sich ein zahlenmäßig relativ großes Wachstum der Gemeinde in dieser Zeit ablesen (vgl. 1Kor 16,8f).<sup>112</sup> Auf den Erfolg der missionarischen Arbeit des Apostels weist auch die Feindschaft hin, die ihm entgegenschlug.<sup>113</sup>

---

des gesetzesfreien toraerfüllenden Evangeliums von den Juden zu den Heiden“ darlegte (Apostelgeschichte II, 163).

109 Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte II*, 162; Jervell, *Apostelgeschichte*, 471. Nach Trebilco hatte Lukas eine gute Kenntnis der Situation in Ephesus (*Christians*, 157).

110 Riesner, *Frühzeit*, 285f; Schnabel, *Mission*, 1163; Eckstein, *Glauben*, 210. Roloff geht vom Frühjahr 53 aus (*Apostelgeschichte*, 280); vgl. Hoehner 90.

111 Roloff, *Apostelgeschichte*, 281; Schneider, *Apostelgeschichte II*, 263f; Pesch, *Apostelgeschichte II*, 165; Schnabel, *Acts*, 787f; gegen Zahn, *Apostelgeschichte II*, 673; Eckey, *Apostelgeschichte II*, 432f. Jervell spricht von einer Gruppe von Johannesjüngern, die Lukas aber für Christen mit Defiziten gehalten habe (*Apostelgeschichte*, 477f).

112 Zur These von Strelan, dass die Lebendigkeit des Artemis-Kults und die religiöse Zufriedenheit der Artemis-Anbeter dagegenspreche, dass sich Heiden in Ephesus bekehrt hätten, zumal Lukas keine Bekehrungen von Heiden erwähne (Paul, 129-153), vgl. die Gegenargumente bei Schnabel, *Christen*, 372-378. Auch die Annahme von Schille, dass die erfolgreiche Mission in Ephesus in Wirklichkeit eine deuteropaulinische Arbeit ge-

Die mehrjährige Missionstätigkeit in Korinth und Ephesus – nach Apg 20,31 drei Jahre<sup>114</sup> – lässt erkennen, dass Paulus beide Orte als Missionszentren in den jeweiligen Provinzen ansah, von denen aus die Mission in die anderen Orte der Provinz getragen wurde.<sup>115</sup> Nicht nur die Bewohner von Ephesus, sondern die ganze Provinz Asia hörte nach dem Bericht von Lukas das Evangelium (19,10.26). Daraus lässt sich ersehen, „dass Paulus und seine Mitarbeiter während der ephesinischen Zeit auch selbst Mission im Umland getrieben haben.“<sup>116</sup> Diese Informationen werden durch Notizen von Paulus bestätigt: Die Korinther werden von den „Gemeinden in der Asia“ begrüßt (1Kor 16,19). Die Familie des Stephanas nennt Paulus die Erstbekehrten von Achaia (16,15), wie Epänetus es in der Provinz Asia ist (Röm 16,5).<sup>117</sup> In den knapp drei Jahren, in denen Paulus bis zum Jahr 55 n.Chr. in und um Ephesus missionierte, sind wahrscheinlich mehrere Gemeinden in der Provinz Asia entstanden.<sup>118</sup> Dazu hat beigetragen, dass Paulus in Ephesus zahlreiche Mitarbeiter hatte, die ihn bei der Verkündigung des Evangeliums unterstützten.<sup>119</sup> Sie missionierten in der Umgebung und gründeten dort Gemeinden, so wahr-

---

wesen sei und lange Zeit keine Ortsgemeinde bestanden habe (Apostelgeschichte, 383), überzeugt nicht; vgl. dagegen Jervell, *Apostelgeschichte*, 485.

113 Der Aufruhr, den der Silberschmied Demetrius veranlasste (vgl. Apg 19,23-28), zeugt davon, dass viele nichtjüdische Menschen zum Glauben an Christus kamen, da der Absatz an Nachbildungen des Artemistempels offensichtlich stark beeinträchtigt wurde (vgl. Pesch, *Apostelgeschichte II*, 183; Fitzmyer, *Acts*, 658; Barrett, *Acts II*, 925-927; Schnabel, *Mission*, 1170f; gegen Strelan, *Paul*, 137f). Darüber hinaus befand sich Paulus zweimal in einer lebensbedrohlichen Situation (1Kor 15,32; 2Kor 1,8f); vgl. dazu Koch, *Ephesos*, 400f. In 1Kor 15,32 schreibt Paulus, dass er in Ephesus um sein Leben kämpfen musste. Dabei ist der Begriff *θηριομαχέω* (mit Tieren/Bestien kämpfen) wohl metaphorisch für eine lebensbedrohliche Auseinandersetzung gebraucht (Schrage, *1Korinther IV*, 242-245; Riesner, *Frühzeit*, 189f; Schnabel, *Mission*, 1169).

114 Vgl. Riesner, *Frühzeit*, 194.

115 „Von der Metropole aus sollte das Ganze der jeweiligen Provinz erschlossen werden“ (Roloff, *Apostelgeschichte*, 284); zustimmend Pesch, *Apostelgeschichte II*, 168; Marshall, *Evangelists*, 259; vgl. Schneider, *Apostelgeschichte II*, 268.

116 Roloff, *Apostelgeschichte*, 284; vgl. Schnackenburg, *Ephesus*, 45f; Eckey, *Apostelgeschichte II*, 435f; Schnabel, *Acts*, 794.

117 Schrage, *1Korinther IV*, 452f.

118 Schnabel, *Mission*, 1167; Corsten/Zangenberg, *Ephesos*, 151; vgl. Koch, *Ephesos*, 403f.

119 Neben Apollos sowie Priscilla und Aquila werden genannt: Erastus und Timotheus (Apg 19,22; 1Kor 16,10), Gaius und Aristarchus (Apg 19,29), Sopater, Sekundus, Tychikus und Trophimus (20,4), Stephanas, Fortunatus und Achaïkus (1Kor 16,17f), Sosthenes (1,1); vgl. Zahn, *Apostelgeschichte II*, 680; Pokorný 39; Schnabel, *Mission*, 1167; Trebilco, *Christians*, 196; Corsten/Zangenberg, *Ephesos*, 151.

scheinlich Epaphras in Kolossä und vielleicht auch in Laodizea und Hierapolis (Kol 4,12f; vgl. 1,7).<sup>120</sup>

Über die Zusammensetzung und soziale Struktur der Gemeinde in Ephesus ist bekannt, dass sie aus Juden- und Heidenchristen bestand. Man kann annehmen, dass die Gemeinde sich aus der Mittelschicht, einer größeren Zahl von Armen und Sklaven sowie einigen begüterten Christen zusammensetzte.<sup>121</sup> Über die weitere Geschichte der Gemeinde in Ephesus gibt es etliche Zeugnisse, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann und die es kaum erlauben, eine Geschichte der Gemeinde zu rekonstruieren.<sup>122</sup> Immendörfer hebt hervor, dass das antike Ephesus ein wichtiges (missionarisches) Zentrum der frühen Christenheit war.<sup>123</sup> Zu verweisen ist auf die Abschiedsrede an die Ältesten von Ephesus in Milet (Apg 20,17-38), auf 1Kor 16,8f, den 1. und 2. Timotheusbrief, das Sendschreiben an die Gemeinde in Ephesus (Offb 2,1-7) und den Brief des Bischofs Ignatius von Antiochien nach Ephesus. Nach Ignatius stand Paulus um 110 n.Chr. bei den Christen in Ephesus weiter in großem Ansehen (IgnEph 12,2).<sup>124</sup> Auf die mit Ephesus verbundene johan-neische Literatur kann hier nicht eingegangen werden.<sup>125</sup>

## 4. Literarischer Charakter

### 4.1 Zur Form des Epheserbriefs

Es ist zunächst der Frage nachzugehen, ob der Epheserbrief von seiner literarischen Form und Komposition her ein Brief ist. Dies wird von einigen bestritten. In der Forschung werden für die literarische Form verschiedene Vorschläge gemacht:<sup>126</sup> „Testament des Paulus“<sup>127</sup>, „Weisheitsrede“ bzw. „Meditation der Weisheit des Mysteriums Christi“<sup>128</sup>, „theoretische theologische Abhand-

120 Vgl. Ollrog, Paulus, 128f; Schnelle, Glaube, 94f; Haubeck, Beauftragt, 43f.

121 Vgl. Schnackenburg, Ephesus, 47f.

122 Vgl. Schnabel, Mission, 1175f.

123 Immendörfer, Ephesians, 9.

124 Corsten/Zangenberg, Ephesos, 152.

125 Vgl. Schnabel, Christen, 367; Corsten/Zangenberg, Ephesos, 152; Eckey, Apostelgeschichte II, 423.

126 Vgl. die Zusammenstellungen bei Schnackenburg 18; Dahl, Einleitungsfragen, 3.

127 So z.B. Sanders, Case, 16; Hörster, Einleitung, 125.

128 Schlier 21f.

lung ... in Briefform“<sup>129</sup>, „theologischer Traktat“<sup>130</sup>, „Gebetsbrief“<sup>131</sup>, „Sermon“ bzw. „Predigt“<sup>132</sup> und „liturgische Homilie“ in Briefform<sup>133</sup>. Dabei schließen sich die unterschiedlichen Formbestimmungen nicht in jedem Fall gegenseitig aus, „denn die Briefform hatte in der Antike eine sehr weite Verwendung.“<sup>134</sup>

Trotz dieser vielfältigen Vorschläge ist mit Dahl daran festzuhalten: „Die Form des Epheserbriefs ist auf alle Fälle die eines Briefes.“<sup>135</sup> Er weist „alle Charakteristika eines typischen Paulusbriefes auf.“<sup>136</sup> Am Anfang steht das *Präskript* (Eph 1,1f), das dem üblichen paulinischen Muster der Gemeindebriefe entspricht. Lediglich die Ortsangabe fehlt in den ältesten Handschriften und ist wahrscheinlich nicht ursprünglich, wohl weil der Epheserbrief sich nicht an eine einzelne Gemeinde richtete, sondern an mehrere Gemeinden.<sup>137</sup> Am Schluss wird in einem *Epilog* der Überbringer des Briefs den Adressaten empfohlen (6,21f), bevor im *Postskript* die Schlussgrüße folgen (6,23f). Im Unterschied zu den anderen paulinischen Gemeindebriefen sind die GrüÙe allerdings nicht in der 2., sondern in der 3. Person formuliert. Auch fehlen Grußlisten mit Personen, von denen und an die GrüÙe übermittelt werden. Insgesamt aber folgt der Epheserbrief mit seinem Anfang und Schluss dem üblichen paulinischen Briefformular.<sup>138</sup>

Wie in fast allen paulinischen Gemeindebriefen folgt auch im Epheserbrief auf das *Präskript* der Briefeingang, das *Proömium*. Nach der antiken Briefsitte beginnt ein Brief mit einem Dank an Gott bzw. die Götter. Im Epheserbrief steht – davon abweichend – vor dem Dank an Gott wie im 2. Korintherbrief

129 Conzelmann 56; vgl. Vielhauer, Geschichte, 212f; Dettwiler, Erinnerung, 302.

130 Lindemann, Bemerkungen, 216; vgl. Marxsen, Einleitung, 163; Conzelmann/Lindemann, Arbeitsbuch, 297; E. Käsemann, Art. Epheserbrief, RGG<sup>3</sup> II, 517-520, 517. Der Haupteinwand gegen die Annahme eines theologischen Traktats oder einer Weisheitsrede ist der überaus lange Paraklese-Teil in Eph 4–6 (Schnackenburg 19; O’Brien 72).

131 Luz, Überlegungen, 386; Luz 118. Luz betont, dass „der Verfasser ... nicht einen gottesdienstlichen Text schreiben“ wollte, „sondern einen Paulusbrief“ (Überlegungen, 380); im Kommentar schreibt er, dass er bewusst „einen im Stil paulinischen Brief schreiben“ wollte (116).

132 Vgl. Sellin 53.

133 Gnllka 33; er ergänzt: „Die Homilie wurde in die Form eines Briefes gekleidet“ (33); ähnlich Lincoln, Paradise, 135; Best 61f; vgl. Witherington 217 („a circular homily included in a document rather than a circular Pauline letter“).

134 Dahl, Einleitungsfragen, 4.

135 Dahl, Einleitungsfragen, 4; vgl. Schnackenburg 19; Hoehner 76f; Bosenius, Briefe, 233; Gerber, Ökumeniker, 333.

136 Mayer, Sprache, 19; vgl. Gerber, Ökumeniker, 333.

137 Vgl. oben, 17-23.

138 O’Brien 69; vgl. Best 60.

(2Kor 1,3-7) eine Briefeingangseulogie (Eph 1,3-14).<sup>139</sup> Dieser Lobpreis Gottes ist sehr ausführlich und im Griech. als *ein* Satz formuliert. In dem in der jüd. Diaspora üblichen Briefstil folgen danach Gebet und Fürbitte, die zum Anliegen des Briefs überleiten; auch dieser Briefteil ist im Epheserbrief relativ ausführlich (1,15-23). Trotz des gegenüber anderen paulinischen Briefen deutlich längeren Proömiums entspricht dieses – wie das Präskript und der Briefschluss – im Großen und Ganzen dem üblichen paulinischen Muster der Gemeindebriefe, wobei es auch in anderen Briefen gewisse Abweichungen gibt.<sup>140</sup>

Die lange Eingangseulogie und der relativ lange Gebets- und Fürbittenabschnitt weisen darauf hin, dass dem Gebet mit Lobpreis, Dank und Fürbitte im Epheserbrief erhebliche Bedeutung zukommt. Im Brief haben diese Teile die Funktion, „die innere Anteilnahme des Senders mit den Adressaten klarzumachen.“<sup>141</sup> In Eph 3,14-21 werden Lobpreis und Fürbitte vor Beginn des paränetischen Teils wieder aufgenommen. Die Gemeinden werden zum Loben und Danken sowie zur Fürbitte zweimal ausdrücklich aufgefordert (5,19f; 6,18-20). Mit seinen lehrhaften und ermahnenden Aussagen in Gebetsform hat der Epheserbrief einen einzigartigen Platz unter den ntl. Briefen.<sup>142</sup> Luz versteht den „lehrhaften“ Teil des Epheserbriefs als „ein lobpreisendes Gebet, das durch eine ausführliche Erinnerung an das, wofür die Gemeindeglieder danken dürfen, unterbrochen wird.“<sup>143</sup> Barth sieht den Epheserbrief als öffentliches Gebet zu Gott, das von Gott und Menschen gehört werden soll.<sup>144</sup>

Konventionellen Briefstil sieht Dahl auch bei den Übergängen zu neuen Abschnitten (Eph 1,15f; 4,1.17). „Es wird vorausgesetzt, dass der Sender von den Empfängern des Briefes örtlich getrennt ... ist (1,15; 3,2). Der Brief sucht augenscheinlich positive Beziehungen zwischen dem Absender und den heidenchristlichen Adressaten herzustellen.“<sup>145</sup> Auch daran zeigt sich, dass der Epheserbrief als Brief konzipiert wurde,<sup>146</sup> und zwar für „die Verlesung in der Gemeindeversammlung, wie das seit den Anfängen der pln [sc. paulinischen]

139 Schnackenburg 17.

140 So ist im Römerbrief das Präskript wegen der ausführlichen Absenderangabe auffallend lang (Röm 1,1-7), und im Galaterbrief geht Paulus vom Präskript ohne Proömium direkt zu seinem Anliegen über (Gal 1,6-9). Vgl. auch Gese, Vermächtnis, 32-34.

141 Dahl, Einleitungsfragen, 6; vgl. Luz, Überlegungen, 380f.384f.

142 Barth I 58f.

143 Luz 107; vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 16f.

144 Barth I 58.

145 Dahl, Einleitungsfragen, 6.

146 Luz, Überlegungen, 380f u.ö.; Dahl, Einleitungsfragen, 6; vgl. Schnackenburg 19.

Gemeinden Usus war“ (vgl. 1Thess 5,27; Kol 4,16).<sup>147</sup> Der theologisch-lehrhafte Teil in Eph 2–3 ist keine allgemeine Abhandlung, sondern verrät pastorale Interessen, denn er dient vor allem der Motivation für bestimmte Anliegen gegenüber den Empfängern. So kann man den Epheserbrief als „einen theologisch fundierten, pastoral ausgerichteten Brief ansehen“.<sup>148</sup> Der Briefcharakter ist jedenfalls ernst zu nehmen. Die Komposition des Epheserbriefs berührt sich am stärksten mit der des 1. Thessalonicherbriefs.<sup>149</sup>

Die literarische Integrität des Epheserbriefs wird nicht bestritten.<sup>150</sup>

## 4.2 Sprache und Stil

Der Stil des Epheserbriefs weist gegenüber anderen Paulusbriefen einige Besonderheiten auf. Er hat eine hohe Anzahl von langen Sätzen; einige von ihnen sind sogar außergewöhnlich lang (Eph 1,3-14.15-23; 2,1-7; 3,1-7; 4,11-16; 6,14-20).<sup>151</sup> Die Sätze haben viele subordinierte Satzteile – wie Partizipialkonstruktionen und Relativsätze –; teilweise sind sie sukzessiv subordiniert.<sup>152</sup> Der Anschluss von kausalen, konsekutiven, exegetischen und finalen Satzteilen hat seinen Grund darin, dass der Verfasser erklärt und begründet, um zu überzeugen.<sup>153</sup> Ein weiteres Stilkennzeichen ist die Neigung zur Plerophorie. Sie wird an den vielen Genitivverbindungen sichtbar, die zwei oder mehr Substantive miteinander verknüpfen, den Adjektivattributen und präpositionalen Ausdrücken, an Synonyma und Appositionen sowie dem Gebrauch von  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  ([*pas*] jeder).<sup>154</sup> Im parännetischen Teil des Briefs sind die

147 Theobald, Epheserbrief, 410.

148 Schnackenburg 19.

149 Auch im 1. Thessalonicherbrief ist der erste Hauptteil deskriptiv bzw. belehrend und von wiederholter Danksagung und Fürbitte umrahmt, während der zweite ermahnende Hauptteil, der auch theologische Belehrung enthält, sich unmittelbar anschließt (Dahl, Einleitungsfragen, 8f). Dahl meint, dass ein „normales“ Kompositionsschema, wenn es überhaupt vorliegt, am ehesten im Philemon- und im 1. Thessalonicherbrief zu finden sei, während Paulus das Schema in den übrigen Briefen aus verschiedenen Gründen und in verschiedener Weise variiert.

150 Schnelle, Einleitung, 355. Hübner hält Eph 2,5b und 2,8f für Glossen eines „Interpolators, der sich mehr dem Geiste Pauli verpflichtet sah“ (Glossen, 404).

151 Percy, Probleme, 185; Thielman 6. Dies ist in NA<sup>28</sup> nicht mehr ohne Weiteres erkennbar, da seit der 27. Auflage die Sätze durch Punkte jeweils in mehrere Sätze unterteilt wurden, wie der Vergleich mit der 25. Auflage zeigt.

152 Dahl, Einleitungsfragen, 14.

153 Dahl, Einleitungsfragen, 16.

154 Schlier 18; Dahl, Einleitungsfragen, 14; vgl. Percy, Probleme, 185-187; Gnilka 31; Barth I 5; Thielman 7.

Sätze meistens kürzer als im ersten Teil des Briefs.<sup>155</sup> Alle genannten Stilelemente sind auch in anderen Paulusbriefen zu finden, doch ist die Häufung eine Besonderheit des Epheserbriefs.<sup>156</sup>

Der Stil des Briefs ist hymnisch gehoben und nimmt liturgische Sprache auf.<sup>157</sup> Parallelen dazu finden wir in jüd. und frühchristlichen Hymnen und Gebeten, aber auch in den hymnischen Texten, Bekenntnissen und Doxologien anderer Paulusbriefe. Da wir im Epheserbrief in höherem Umfang Gebet und Lobpreis finden, ist der „hymnische Stil“ auch durch seinen Inhalt bedingt. Der besondere Inhalt – das Gebet für die Christen – hat eine besondere Form gefunden, die „Sprache des Gebets“.<sup>158</sup> Ein ähnlicher Stil sowie die Plerophorie finden sich in den Hymnen der Qumranschriften.<sup>159</sup> Dagegen kann man den „hymnischen Stil“ nicht damit erklären, dass im Epheserbrief häufiger als in anderen Paulusbriefen hymnisches und anderes traditionelles Material aufgenommen worden sei,<sup>160</sup> da im Epheserbrief nicht mehr Traditionen aufgenommen sind als in anderen Paulusbriefen.

Ein weiteres sprachliches Kennzeichen des Epheserbriefs ist sein semitisierendes Griech.<sup>161</sup> An manchen Stellen scheint die Septuaginta-Sprache durch. Darüber hinaus sind „semitisierende, wenn auch griechisch mögliche Konstruktionen“ etwas häufiger als in anderen Paulusbriefen, sodass Dahl zu dem Ergebnis kommt: „Der jüdische Hellenismus bildet ohne Zweifel den Mutterboden für Sprache, Stil und Begriffswelt.“<sup>162</sup> Zu berücksichtigen ist,

155 Die Tendenz zur Subordination ist – vergleicht man ähnliche Aufforderungen im Kolosserbrief – auch im paränetischen Teil des Epheserbriefs festzustellen (Dahl, Einleitungsfragen, 15).

156 Percy, Probleme, 191-202; Schlier 18; vgl. Arnold 56.

157 Schnackenburg 18; vgl. Schlier 18; Gnilka 32; Best 9.

158 Barth I 5f.59; vgl. zu den stilistischen Elementen Segen und Lobpreis, Fürbitte und Dank sowie Doxologie Arnold 55.

159 Kuhn, Epheserbrief, 334-337; Gnilka 32; Pokorný 2; vgl. Dahl, Qumran, 111f. Percy führt weitere frühjüd. Texte an (Probleme, 31 Anm. 19; 39 Anm. 33).

160 So Barth I 4.6-10; vgl. Rese, Formeln. 85-87.

161 Gnilka 32. Beyer ist bei seiner Untersuchung semitischer Satzkonstruktionen, speziell von Konditionalsätzen, zu dem Ergebnis gekommen, dass der Anteil von Semitismen im Verhältnis zu Gräzismen im Epheserbrief deutlich höher ist als in den anderen Briefen des *Corpus Paulinum* (Syntax, 293-295); vgl. Kuhn, Epheserbrief, 335. Dagegen ist ein Einfluss der „Gnosis“ auf die Sprache des Epheserbriefs unwahrscheinlich (a.a.O., 335); gegen Schlier 19, der von einer Vor- oder Frühform des Gnostizismus ausging. Nach Popkes wurden in der Gnosis vielmehr umgekehrt „Teilaspekte des Eph und Kol gnostisch instrumentalisiert“ (Bedeutung, 49f).

162 Dahl, Einleitungsfragen, 17; vgl. Roon, Authenticity, 182-192; Kuhn, Epheserbrief, 334f. Sellin sieht den Stil des Epheserbriefs stärker beeinflusst „einerseits von der griechischen Synagoge“, andererseits von einer „asianischen“ Rhetorik (64).

dass der Epheserbrief im NT die stärksten Parallelen zu Sprache und Stil der Qumranschriften hat.<sup>163</sup>

Im 1. Jh. v.Chr. gewann die antike Rhetorik größere Bedeutung. Sie betraf vor allem die Rhetorik der mündlichen Rede. Zwischen dieser und rhetorischen Elementen, die sich in Briefen finden, ist zu unterscheiden:<sup>164</sup> „Nach antikem Verständnis sind Rhetorik und Epistolographie zwei verschiedene Dinge.“<sup>165</sup> Man wird jedoch zu differenzieren haben: „Je mehr sich ein Brief von der rein privaten Mitteilung zu allgemeinen Fragen ... bewegt, desto größer wird seine Nähe zur Rede sein“, sodass sich „für einen Brief mit größerer Nähe zur Rede auch eine entsprechende Disposition erwarten“ lässt.<sup>166</sup> Für die Paulusbriefe ist eine gewisse Nähe zur Rede zu erwarten, da Paulus nicht als Privatmann schreibt, sondern mit der Autorität eines Apostels Jesu Christi, sodass seine Briefe einen offiziellen Charakter haben.<sup>167</sup> Hoegen-Rohls klassifiziert die Paulusbriefe als neue Brief(unter)gattung „kerygmatischer Brief“, da „die Paulusbriefe erstmalig in der Geschichte des Frühchristentums das Evangelium verschriftlichen“.<sup>168</sup>

In den Paulusbriefen finden sich unterschiedliche rhetorische Stilmittel. Man kann daher von einer funktionalen Rhetorik sprechen, nicht jedoch von der formalen Rhetorik der klassischen Handbücher.<sup>169</sup> Das gilt auch für den Epheserbrief, sodass die rhetorischen Kategorien der mündlichen Rede nur bedingt zum Verständnis des Briefs beitragen.<sup>170</sup> Classen gibt zu bedenken: „Stärker als alle anderen Formen menschlichen Redens oder Schreibens unterliegt der Brief in seiner Gestaltung den individuellen Gegebenheiten, vor allem den Absichten und dem Gestaltungswillen des Schreibenden, der den oder die Empfänger zu berücksichtigen hat. Das ist zu bedenken, wenn man die Kategorien der antiken Rhetorik und Brieftheorie für die Interpretation der

163 Vgl. Best 91f.

164 O'Brien 81f; vgl. Arnold 58; Baugh 11f.

165 Schnabel, Analyse, 348; Klauck, Briefliteratur, 167f; vgl. zur Diskussion dieser These Brucker, Christushymnen, 253-266. Zur Unterscheidung zwischen Briefen und anderen rhetorischen Formen vgl. noch Classen, Paulus, 6f. Er schreibt: „Briefe repräsentieren eine sehr eigentümliche Form menschlicher Kommunikation; sie unterscheiden sich wesentlich von anderen Formen, sind aber auch unter sich sehr verschieden“ (a.a.O., 6).

166 Brucker, Christushymnen, 264; vgl. 278.

167 Brucker, Christushymnen, 291 mit Anm. 4.

168 Bosenius, Briefe, 242; sie stimmt Christina Hoegen-Rohls zu; ebenso Schnelle, Christentum, 124. Schnelle spricht von „Diskursen in brieflicher Form“; den Diskurs versteht er als „eine durch Argumentation gekennzeichnete Kommunikationsform, die sich mit Rechtfertigungs- und Geltungsansprüchen verbindet“ (a.a.O., 123).

169 Arnold 58; vgl. Schliesser, Glaube, 49.

170 Vgl. O'Brien 81; Hoehner 77.

Paulus-Briefe heranzuziehen erwägt.<sup>171</sup> Daher sollte die Auslegung vor allem von den Argumentationsmethoden des Briefs ausgehen, mit denen Paulus versucht, seine Leserinnen und Leser zu überzeugen. „Die argumentative Grundstruktur und die Bearbeitung ständig neuer Themen in einem komplexen theologischen und historischen Kontext machen insgesamt die Besonderheiten der paulinischen Briefe im Vergleich zur antiken Briefliteratur aus.“<sup>172</sup> Zur Frage, ob Paulus eine formale Rhetorikausbildung erhalten habe, zeigt sich für Vegge, dass „seine Schriften eine literarische Kompetenz, wie sie in literarischer Ausbildung bei den *grammatikoi* (Sprach- und Literaturlehrern) und in den Progymnasmatata gelernt wurde“, aufweisen.<sup>173</sup> Hengel nimmt dagegen an, dass Paulus „die Grundkenntnisse seiner unbezweifelbaren, nicht an klassischen Literaturvorbildern orientierten rhetorischen Kunst in der praktischen Anwendung in der griechischsprechenden Synagoge in Jerusalem gelernt hat.“<sup>174</sup> Frey meint im Unterschied dazu, dass „die Bedeutung dieser diasporajüdischen Identität für Paulus ... sich kaum überschätzen“ lasse. „Nur als *Diasporajude* war er zu seiner Grenzen und Kulturkreise überschreitenden Wirksamkeit in der Lage.“<sup>175</sup>

Vermisst wird im Epheserbrief der argumentative Stil, wie er sich in den „paulinischen Hauptbriefen“ (Röm, 1Kor und 2Kor, Gal) findet. Es werden keine Gegner angegriffen, und der Verfasser verteidigt sich nicht gegen Angriffe. Es fehlt der lebhafteste Diatribestil mit der Anrede an reale und fiktive Gesprächspartner, mit Fragen, Einwänden und Verneinungen.<sup>176</sup> Dies ist wohl auch inhaltlich begründet. Der Epheserbrief richtet sich an mehrere Gemeinden und setzt sich daher nicht mit der Situation und den konkreten Problemen einer einzelnen Gemeinde auseinander. Deshalb spiegelt sich im Epheserbrief keine Auseinandersetzung im Diatribestil wider wie im Römer- bzw. Galaterbrief, wo Paulus sich mit jüd. bzw. judaistischen Überzeugungen und Angriffen auseinandersetzt. Der Verfasser muss sich auch nicht – wie in den Korintherbriefen – gegen Vorwürfe und Angriffe von Gegnern aus der Gemeinde zur Wehr setzen.

---

171 Classen, Paulus, 8.

172 Schnelle, Christentum, 123f.

173 Vegge, Prägung, 71; ders., Paulus, 357; vgl. Schnelle, Glaube, 91; ders., Christentum, 125. Classen hält Vegges Schlussfolgerungen für problematisch, auch weil der mögliche Einfluss der Pharisäer zu berücksichtigen sei (Theorie, 155f).

174 Hengel, Vorchristlicher Paulus, 261f; s. auch 261-265; zustimmend Arnold 59.

175 Frey, Pharisäer, 98. Er geht jedoch wie Hengel davon aus, dass „Paulus in Jerusalem ein Studium pharisäischer Schriftgelehrsamkeit durchlaufen hat“ (99).

176 Dahl, Einleitungsfragen, 14; vgl. Gnilka 31; Gese, Vermächtnis, 85f; Thielman 7.

Insgesamt bietet das *Corpus Paulinum* trotz aller sprachlichen und stilistischen Unterschiede „engere und bessere Analogien zu den Stileigentümlichkeiten des Epheserbriefs als irgendein anderes literarisches Korpus. Die stilistische Eigenart des Epheserbriefs besteht, so könnte man fast sagen, darin, dass einige Merkmale des paulinischen Stils fehlen, während andere weit häufiger als in den anderen Briefen vorkommen.“<sup>177</sup> In einer ausführlichen stilstatistischen Untersuchung nach unterschiedlichen Kriterien kommt Neumann zum Ergebnis, dass bei effektiven Kriterien der Epheserbrief dem paulinischen Stil sehr nahekommt.<sup>178</sup> So wird man von Sprache und Stil her nicht für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefs entscheiden können, zumal Paulus sich im NT als vielseitiger Schreiber erweist.<sup>179</sup> Der klassische Begriff der „*Prosopopiä*“ meint, „dass jeder Verfasser seinen Stil der Situation anpasst, in der er sich mündlich oder schriftlich äußert. Wer brieftheoretisch *gebotene* Stilunterschiede nicht beachtet, gilt als schlechter Rhetor oder Briefschreiber.“<sup>180</sup> Außerdem ist in Rechnung zu stellen, dass der Verfasser sich eines Sekretärs bedient haben kann.<sup>181</sup>

### 4.3 Verhältnis zum Kolosserbrief

Zwischen dem Epheser- und dem Kolosserbrief gibt es viele Ähnlichkeiten, und zwar sowohl im Stil und in der Terminologie als auch in der Thematik. Deshalb ist das Verhältnis der beiden Briefe zueinander näher zu untersuchen.

Im Blick auf den Wortschatz hat Mitton berechnet, dass 34 % der Wörter im Kolosserbrief im Epheserbrief vorkommen; umgekehrt kommen 26,5 % der Wörter des Epheserbriefs im Kolosserbrief vor.<sup>182</sup> Die wörtliche Übereinstimmung in parallelen Passagen ist jedoch nicht so weitreichend, wie gelegentlich der Eindruck erweckt wird. Die längste wörtliche Übereinstimmung finden

177 Dahl, Einleitungsfragen, 18; Percy, Probleme, 248-250; vgl. Thielman 11; Johnson, Constructing, 83f. Die besondere Kombination der Stilelemente unterscheidet den Epheserbrief von anderen Paulusbriefen (Arnold 56).

178 Neumann, Authenticity, 215-218.

179 Thielman 11; vgl. Barth I 6; Neumann, Authenticity, 218f; Richards, Paul, 143-145. Cadbury stellt die Frage: „Which is more likely – that an imitator of Paul in the first century composed a writing ninety or ninety-five per cent in accordance with Paul’s style or that Paul himself wrote a letter diverging five or ten per cent from his usual style?“ (Dilemma, 101).

180 Herzer, Abschied, 22.

181 Vgl. zur Beteiligung eines Sekretärs bei antiken Schreibern unten, 65-67.

182 Vgl. die Statistik bei Mitton, Epistle, 57-67.279-315. Diese Statistik hat jedoch wenig Aussagekraft, da kein Autor Dokumente eines anderen Verfassers nach passenden Wörtern durchsucht; er würde eher Gedanken übernehmen und sie in ähnlicher Weise entwickeln (Best, Who, 76).

wir in der Mitteilung am Schluss der Briefe, dass Tychikus als Überbringer des Briefs nähere Nachrichten von Paulus überbringen werde (Eph 6,21; Kol 4,7); dort stimmen zehn Wörter in Folge überein.<sup>183</sup> Darüber hinaus gibt es im Präskript zwei Wendungen mit sieben bzw. acht übereinstimmenden Wörtern (Eph 1,1f; Kol 1,1f; diese finden sich auch in anderen Paulusbriefen<sup>184</sup>) sowie vier Wendungen mit fünf übereinstimmenden Wörtern in Folge, von denen nur eine prägnant ist (Eph 1,7; Kol 1,14).<sup>185</sup> Vergleicht man die relativ wenigen wörtlichen Übereinstimmungen<sup>186</sup> beispielsweise mit Parallelen in den synoptischen Evangelien, sprechen sie eher gegen eine literarische Abhängigkeit des einen Briefs vom anderen; die Tychikus-Passage bildet die einzige Ausnahme.<sup>187</sup> Zu fragen ist, ob es dafür eine andere Erklärung gibt.

Dahl sieht die „Übereinstimmung in Wortfolge, Phraseologie und Kontext“ als so groß an, dass er das Verhältnis beider Briefe synoptisch darstellt.<sup>188</sup> In den beiden Spalten „E 1“ und „K 1“ seiner Tabelle führt er die Abschnitte auf, „die in den beiden Briefen *in derselben Reihenfolge* stehen und einander funktionell und meistens auch im Wortlaut entsprechen“.<sup>189</sup> Allerdings hält die so beeindruckende Zusammenstellung der Übereinstimmungen einer näheren Überprüfung nicht stand. So stellen die folgenden Abschnitte keine wirklichen Parallelen dar, sondern weisen nur gleiche Stichwörter auf: Kol 1,11-19 – Eph 1,18-23; Kol 1,20-22 – Eph 2,11-16;<sup>190</sup> Kol 1,23-29 – Eph 3,1-13; Kol 2,1-3 – Eph 3,14-19; Kol 2,6f – Eph 4,17-21. Übrig bleiben dann

183 Vor diesen zehn Wörtern stehen in Eph 6,21 zwei zusätzliche Wörter und nach den zehn Wörtern in Kol 4,7 zwei zusätzliche Wörter nach bzw. vor weiteren Übereinstimmungen, sodass insgesamt 15 Wörter in diesen Versen übereinstimmen.

184 Zum Absender: 1Kor 1,1; 2Kor 1,1; 2Tim 1,1; zum Gruß: Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; 2Thess 1,2; Phlm 3.

185 Die weiteren Wendungen lauten: ἐξ ὅ πᾶν τὸ σῶμα (Eph 4,16; Kol 2,19), οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας (Eph 5,25; Kol 3,19) und τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν (Eph 6,1; Kol 3,20). Mit anderem Kasus stimmt in Eph 3,9 und Kol 1,26 τὸ μυστήριον τοῦ ἀποκεκρυμμένου bzw. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων überein.

186 Gnlika führt etliche Abschnitte im Epheserbrief auf, die keine oder so gut wie keine wörtlichen Berührungen mit dem Kolosserbrief zu erkennen geben (8).

187 Vgl. Thielman 8. O'Brien zeigt anhand von acht Beispielen auf, dass die wörtlichen Berührungen in parallelen Abschnitten nicht notwendig auf eine literarische Abhängigkeit des Epheserbriefs vom Kolosserbrief hinweisen (16-18).

188 Dahl, Einleitungsfragen, 40. Andere sprechen von Berührungen in der Makrostruktur bzw. einem ähnlichen Aufbau der Briefe (Schnelle, Einleitung, 355; Theobald, Epheserbrief, 411f; vgl. Gnlika 8f).

189 Vgl. die tabellarische Übersicht bei Dahl, Einleitungsfragen, 40-42; vgl. auch Pokorný 3-5.

190 Hier gibt es auch einen inhaltlichen Unterschied, insofern Kol 1,20 von der Versöhnung des Alls und 1,22 von der Versöhnung Gottes mit den Glaubenden spricht, während es in Eph 2,16 um die Versöhnung von Juden und Heiden in *einem* Leib und mit Gott geht.

die folgenden sachlichen Parallelen, die in derselben Reihenfolge in beiden Briefen stehen: Kol 1,1f – Eph 1,1f; Kol 1,3f – Eph 1,15f; Kol 1,9f – Eph 1,16f; Kol 3,9b-11 – Eph 4,22-24; Kol 3,12f – Eph 4,32–5,1; Kol 3,16f – Eph 5,19f; Kol 3,18–4,1 – Eph 5,22–6,9; Kol 4,2-4 – Eph 6,18-20; Kol 4,7-9 – Eph 6,21f; Kol 4,18 – Eph 6,24.

Im Folgenden werden die Verse, die im Epheser- und Kolosserbrief inhaltliche Entsprechungen aufweisen, in einer Tabelle nebeneinandergestellt, auch solche, die Dahl nicht nennt:

<u>Epheser</u>	<u>Kolosser</u>	<u>Epheser</u>	<u>Kolosser</u>	<u>Epheser</u>	<u>Kolosser</u>
1,1f	1,1f	3,7	1,23.25	5,5f	3,5f
1,7	1,14	3,9	1,26	5,15f	4,5
1,12f	1,5f	3,13	1,24	5,19f	3,16f
1,15f	1,3f	3,16	1,27	5,22	3,18
1,17-19	1,9-12	3,17	2,7	5,25	3,19
1,20	2,12; 3,1	4,1	1,10	6,1	3,20
1,21-23	1,18; 2,10	4,2	3,12f	6,4	3,21
2,3	3,7	4,16	2,19	6,5-8	3,22-25
2,5	2,13	4,22-25	3,8-10	6,9	4,1
2,6	2,12	4,29	4,6	6,18-20	4,2-4
2,11	1,21	4,31	3,8	6,21f	4,7f
2,15	2,14	4,32	3,12f	6,24	4,18
2,16	1,22	5,3	3,5		
3,2f	1,25f	5,4	3,8		

Aus der Tabelle lässt sich leicht ersehen, dass die Reihenfolge, in der Verse mit inhaltlichen Parallelen stehen, sich nur relativ selten entspricht. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich gerade im Briefeingang und beim Briefschluss häufiger auch Parallelen in den Briefen des *Corpus Paulinum* finden<sup>191</sup> und dass die Reihenfolge in beiden Haustafeln, die in ihrer Ausführlichkeit sehr unterschiedlich sind,<sup>192</sup> sich auch sonst – erst recht bei demselben Verfasser – thematisch ergeben würde. Dann macht die Reihenfolge der verbleibenden Übereinstimmungen es sogar eher unwahrscheinlich, dass zwischen beiden Briefen

191 Das gilt etwa – ich nenne nur die Stellen im Kolosserbrief – für Kol 1,1f.3f.9f; 4,18. Die Tychikus-Passage (Kol 4,7-9) nimmt eine Sonderstellung ein.

192 Selbst die Mahnungen an die Sklaven, die in beiden Briefen etwa gleich lang sind, unterscheiden sich hinsichtlich der Begründungen und einzelnen Aufforderungen erheblich voneinander.

eine literarische Abhängigkeit besteht.<sup>193</sup> Die Übereinstimmungen im Wortlaut und Aufbau sprechen – für sich genommen – eher für denselben Autor als für eine literarische Abhängigkeit bei zwei verschiedenen Autoren.<sup>194</sup> In der Analyse der einzelnen Abschnitte erfolgt jeweils ein detaillierter Vergleich mit den entsprechenden Texten aus dem Kolosserbrief.

Die Nähe zwischen dem Epheser- und Kolosserbrief zeigt sich auch darin, dass in ihnen gleiche Themen angesprochen bzw. Aspekte betont werden. Dies gilt für eine kosmische Christologie, Christus als Haupt der Gemeinde, den Aspekt einer realisierten Eschatologie, Paulus als Diener und Verkündiger des Geheimnisses Gottes, die feindliche Rolle von Mächten und Gewalten, die Aufforderung zum Ablegen des alten und zum Anziehen des neuen Menschen sowie die Haustafeln.<sup>195</sup> Anders als im Kolosserbrief, wo die Christologie im Vordergrund steht, liegt im Epheserbrief ein besonderes theologisches Gewicht auf der Ekklesiologie.<sup>196</sup>

Im Unterschied zum Kolosserbrief nimmt der Epheserbrief viel häufiger auf das AT Bezug.<sup>197</sup> Sechsmal werden atl. Stellen zitiert – fast alle im zweiten Teil des Briefs –,<sup>198</sup> während sich im Kolosserbrief kein atl. Zitat findet. Der Epheserbrief „verwendet Zitateinleitungen und kontextuelle Markierungen von Zitaten und stellt sich damit explizit schriftbezogen vor.“<sup>199</sup>

193 Vgl. Talbert 4-6. Bei den synoptischen Evangelien ist die gleiche Reihenfolge der parallelen Abschnitte in den drei Evangelien ein starkes Argument dafür, dass das Markus-evangelium bzw. eine Vorform des Evangeliums den anderen beiden Evangelisten vorgelegen hat.

194 Vgl. O'Brien 9; Witherington 13f. Pokorný meint, die „Wortgleichheiten machen es wahrscheinlich, an ein und denselben Verfasser beider Episteln zu denken“ (5). Nach Roon spricht die Ähnlichkeit in Stil, grammatischen Details und Vokabular für denselben Autor (Authenticity, 439).

195 Arnold 52f; Johnson, *Constructing*, 82. Nach Gese habe der Verfasser des Epheserbriefes ein Interesse „an der *vollständigen Rezeption der theologischen Aussagen* des Kolosserbriefes“ (Vermächtnis, 43).

196 „Ohne die theozentrische und christologische Sicht aufzugeben, macht der Eph-Autor die Ekklesiologie zum Zentrum seines theologischen Interesses“ (Schnackenburg 28).

197 Dahl, *Einleitungsfragen*, 48; vgl. Gese, *Vermächtnis*, 101-105; Theobald, *Epheserbrief*, 413. Sellin zählt dreizehn atl. Zitate und Anspielungen auf (Vom, 167), Bormann nennt fünf Zitate und zehn Anspielungen (Schriftgebrauch, 223).

198 Eph 1,22 (Ps 8,7); 4,8 (Ps 68,19); 4,25 (Sach 8,16); 4,26 (Ps 4,5); 5,31 (Gen 2,24) und 6,2f (Ex 20,12 bzw. Deut 5,16). Bormann wertet Ps 8,7 in Eph 1,22 als Anspielung; außerdem nennt er als Anspielungen: Eph 1,18 (Deut 33,4), 1,20 (Ps 110,1), 2,17 (Jes 57,19), 4,26 (Deut 24,15), 5,18 (Spr 23,31), 6,14 (Jes 11,5 und 59,17), 6,15 (Jes 52,7) und 6,17 (Jes 59,17; Schriftgebrauch, 223); vgl. Barth, *Traditions*, 3f. Vgl. zu den atl. Zitaten Pokorný 13-15, der folgert, dass der Verfasser des Epheserbriefes mit dem Text der Septuaginta gearbeitet habe, aber auch mit dem hebr. Text und Traditionen aus den Targumim vertraut gewesen sein kann (14).

199 Bormann, *Schriftgebrauch*, 224.

Es gibt weitere Unterschiede zwischen beiden Briefen. Manchmal werden gleiche Begriffe mit unterschiedlicher Bedeutung gebraucht. Mitton nennt dafür folgende Beispiele:<sup>200</sup> a) In Kol 2,19 sei Christus das Haupt des Kosmos, in Eph 4,15f das Haupt der Gemeinde. b) In Kol 1,20.22 versöhne (*ἀποκαταλλάσσω* [*apokatalassō*]) Gott alle Dinge bzw. das All mit sich durch den Tod Christi; in Eph 2,16 versöhne (*ἀποκαταλλάσσω*) Christus Juden und Heiden miteinander. c) Nach Kol 1,26 habe Gott das früher verborgene Geheimnis seinen Heiligen offenbart, nach Eph 3,5 seinen heiligen Aposteln und Propheten. d) In Kol 1,26f; 2,2; 4,3 sei Christus das Geheimnis (*μυστήριον* [*mystērion*]), während die Bedeutung des Begriffs *μυστήριον* im Epheserbrief variiere. Das *μυστήριον* beziehe sich in Eph 1,9 auf die Zusammenfassung des Alls in Christus, in 3,3-6 auf die Einheit von Juden und Heiden, und in 5,32 meine es so etwas wie ein Symbol. e) In Kol 1,25 beziehe sich *οικονομία* [*oikonomia*] auf den Auftrag, den Gott Paulus gegeben hat, in Eph 1,9f; 3,9 dagegen auf den Heilsplan Gottes, während in 3,2 die Bedeutung von *οικονομία* der in Kol 1,25 gleiche. f) In Kol 1,19; 2,9 werde *πλήρωμα* ([*plērōma*] Fülle) für die Beziehung zwischen Christus und Gott gebraucht, ähnlich wie in Eph 1,10, aber in 1,23 beziehe sich *πλήρωμα* auf die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde und in 3,19; 4,13 auf die zunehmende Reife der Christen. – Mitton hat aus diesen Beobachtungen die Schlussfolgerung gezogen: Weil die Differenzen zwischen beiden Briefen gerade dort bestehen, wo es eine sprachliche Nähe gibt, sei es unwahrscheinlich, dass beide Briefe zur gleichen Zeit geschrieben worden seien.<sup>201</sup>

Gegen seine Analyse und Schlussfolgerung ist exegetisch Folgendes einzuwenden: a) Auch in Kol 2,19 ist Christus das Haupt der Gemeinde, nicht des Kosmos,<sup>202</sup> was mit Eph 1,22 und 4,15f übereinstimmt. b) Christus hat nach Eph 2,16 nicht nur Juden und Heiden miteinander versöhnt, sondern zugleich beide mit Gott. Insofern liegt zwar eine unterschiedliche Aussageabsicht in beiden Briefen vor, nicht jedoch im Blick auf die Bedeutung des Begriffs „versöhnen“.<sup>203</sup> In Kol 1,20 ist Gott Subjekt der Versöhnung, aber in 1,22 bewirkt Christus wie in Eph 2,16 die Versöhnung;<sup>204</sup> zugrunde liegt die Hand-

200 Mitton, Epistle, 84-97; vgl. Dibelius/Greeven 84; Gnllka 12; Vielhauer, Geschichte, 209; Dahl, Einleitungsfragen, 47.

201 Mitton, Epistle, 97. Guthrie hält dieses Argument nur unter zwei Bedingungen für stichhaltig: „The differences in usage must be shown to be incompatible in one mind at one period of time, and they must further be inconceivable in the works of the writer to whom they are attributed“ (Introduction, 495).

202 Schweizer, Kolosser, 125; vgl. Schwindt, Weltbild, 49f.

203 Vgl. Thielman 9.

204 Vgl. Bormann, Kolosser, 107.

lungseinheit von Gott und Christus beim Versöhnungsgeschehen (vgl. Röm 5,1.10f; 2Kor 5,18-20). c) Die Offenbarung des Geheimnisses an die Heiligen (Kol 1,26) ist keine Differenz zu Eph 3,5, denn auch in anderen Paulusbriefen geschieht diese nicht direkt, sondern durch die Apostel und Verkündiger, denen Gott seine Offenbarung anvertraut hat. d-f) Im Blick auf die Bedeutung der Begriffe *μυστήριον*, *οικονομία* und *πλήρωμα* [*mystērion*, *oikonomia* und *plērōma*] ist festzuhalten, dass die Bedeutung der Begriffe schon innerhalb des Epheserbriefs variiert.<sup>205</sup> Der Verfasser gebraucht sie also nicht als *termini technici* mit immer gleicher Bedeutung; nur dann wäre ein Gebrauch mit unterschiedlicher Bedeutung ein Argument gegen denselben Verfasser beider Briefe.<sup>206</sup>

Die Frage, ob die Beobachtungen zum Verhältnis beider Briefe eher für eine literarische Abhängigkeit des Epheserbriefs vom Kolosserbrief<sup>207</sup> oder für denselben Verfasser beider Briefe sprechen<sup>208</sup>, wird unterschiedlich beantwortet.<sup>209</sup> Einige Forscher meinen, dass die Beziehung zwischen beiden Briefen keine wesentliche Rolle für die Frage der Authentizität des Epheserbriefs spiele.<sup>210</sup> Best kommt zu dem Ergebnis, dass die Hypothese, ein Autor benutze den Brief eines anderen, keine so einfache Lösung sei, wie es auf den ersten Blick scheint.<sup>211</sup> Er selbst spricht sich dafür aus, dass die Briefe von zwei Mitgliedern einer Paulusschule verfasst worden seien, die über die Theologie ihres Lehrers diskutierten und sie weiterentwickelten.<sup>212</sup>

205 Auch im Römer- und 1. Korintherbrief variiert der Gebrauch von *μυστήριον*; vgl. Cohick 5f.

206 Vgl. dazu O'Brien 19; Thielman 9f.

207 Für eine literarische Abhängigkeit sprechen sich aus: Gnilka 12f; Kümmel, Einleitung, 321; Pokorný 7f; Gese, Vermächtnis, 4f; Dahl, Einleitungsfragen, 46; Schnelle, Einleitung, 355; Pokorný/Heckel, Einleitung, 630; Theobald, Epheserbrief, 411.413; Sellin 56; Dettwiler, Erinnerung, 301f. Schnackenburg geht davon aus, dass der Autor des Epheserbriefs den Kolosserbrief gewiss gekannt habe, aber dass er ihn vor sich hatte und literarisch benutzte, sei unsicher; es genüge die Annahme, dass er ihn „im Kopf“ hatte und vertraut mit ihm war (29).

208 Vgl. die Aufstellung der Berührungen zwischen Kolosser- und Epheserbrief bei Percy, die nach seiner Meinung auf denselben Autor hinzudeuten scheinen (Probleme, 372-379). Die Abfassung durch denselben Autor halten für wahrscheinlicher: Percy, Probleme, 419.433; Schlier 24f; Wright, Colossians, 38; Arnold 53; Thielman 8.10; Cohick 14f.

209 Hoehner meint, dass derselbe Autor seine Formulierungen stärker variieren würde als ein Imitator. Dieser würde sich eher genötigt fühlen, gleiche Vokabeln und Ausdrücke zu verwenden (37).

210 So Carson/Moo, Einleitung, 589.

211 Best, Who, 93.

212 Best, Who, 93f.96.

Einzelne Forscher geben zu bedenken, dass manche Übereinstimmungen – bei der Annahme zweier unterschiedlicher Verfasser – auf gemeinsame Traditionen statt auf literarische Abhängigkeit zurückgehen könnten.<sup>213</sup> Doch reicht diese Annahme nicht aus, um die Übereinstimmungen zwischen beiden Briefen hinreichend zu erklären.<sup>214</sup> Die Übereinstimmungen im Wortlaut und Aufbau sprechen eher für denselben Autor als für eine literarische Abhängigkeit.<sup>215</sup> Das häufig dagegen vorgebrachte Argument, dass die Übereinstimmungen in der Terminologie bei gedanklicher Differenz für zwei verschiedene Verfasser sprächen, hat sich als nicht stichhaltig erwiesen. Die inhaltliche Nähe und die gleichzeitig oft selbstständig entfaltete Thematik<sup>216</sup> sprechen eher für denselben Verfasser, ebenso die „neuen“ Partien im Epheserbrief, auch wenn sie Anklänge an den Kolosserbrief aufweisen.<sup>217</sup> Die inhaltliche Nähe beider Briefe bei etwa gleichzeitiger Abfassung spiegelt wider, welche Themen den Autor in dieser Zeit besonders beschäftigt haben. Dieses Phänomen lässt sich auch heute bei Vorträgen eines Redners beobachten, die in einem zeitlichen Zusammenhang stehen.

Gegenüber der Annahme literarischer Abhängigkeit wäre zu fragen, warum der Verfasser des Epheserbriefs bestimmte Aussagen aus dem Kolosserbrief nicht übernommen hat<sup>218</sup> und warum ein Imitator gerade bei der Tychikus-Passage, die für den Brief inhaltlich keine große Bedeutung hat, am stärksten wörtlich abschreiben sollte.<sup>219</sup> Lemmer fragt, warum ein späterer Verfasser diese so situationsbezogene Passage übernehmen sollte, die in einer anderen brieflichen Situation nicht passt.<sup>220</sup> Die wörtliche Übereinstimmung bei der Tychikus-Passage erklärt sich leichter, wenn derselbe Verfasser beide Briefe

213 Vgl. Gnlika 10f; Dahl, Einleitungsfragen, 46; ders., Epheserbrief, 343f; Pokorný 8.

214 Vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 44.46.

215 Vgl. Guthrie, Introduction, 493; diese Hypothese hält Best ebenfalls für möglich (Who, 94f). Zahn war der Meinung: „Wer den Eph für eine auf Grund des ganz oder größtenteils echten Kl. [sc. Kolosserbriefs] angefertigte Fälschung erklärt, könnte das nur durch den überzeugenden Nachweis begründen, dass Gedanken und Worte des Kl. von dem Nachahmer missverstanden oder absichtlich umgedeutet oder ungeschickt nachgebildet und am unrichtigen Ort angebracht seien. Denn dies sind die Merkmale aller nachweislichen Fälschungen dieser Art, jedenfalls im Altertum“ (Einleitung I, 356f).

216 Vgl. Schnackenburg 27.28. Hüneburg kommt zu dem Schluss, dass der Autor des Epheserbriefs „trotz einer unbestreitbaren Nähe und Übereinstimmung in verschiedenen Vorstellungen deutliche Korrekturen“ am Kol vornehme (Paulus 406).

217 Vgl. Schnackenburg 27f; Dahl, Einleitungsfragen, 43f.

218 Carson/Moo, Einleitung, 588; vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 43.

219 Hörster, Einleitung, 123; Snodgrass 28. Klauck sieht dagegen den parallelen Schlussgruß in Eph 6,21f und Kol 4,7f als „zwingenden Beweis“ für eine literarische Abhängigkeit an (Amt, 85), ohne dies zu begründen.

220 Lemmer, Body, 466 Anm. 24, unter Verweis auf Thorsten Moritz.

fast gleichzeitig diktierte<sup>221</sup> und beide von Tychikus überbracht wurden. Richards weist darauf hin, dass sich die Übereinstimmung im Blick auf Tychikus als Briefüberbringer leicht erkläre: „this was the very type of material secretaries often merely recopied from one letter to another“. Das gelte besonders, wenn der Verfasser wie andere antike Briefschreiber eine Kopie seiner Briefe behielt.<sup>222</sup> Nach Richards liegt es dann nahe, dass der Verfasser beider Briefe Paulus war.<sup>223</sup> Auf die Frage des Verfassers ist später ausführlich einzugehen.<sup>224</sup> Wenn der gleiche Verfasser beide Briefe geschrieben hat, wäre er im Kolosserbrief auf ein konkretes Problem der Adressaten eingegangen, während er den Epheserbrief, der sich an mehrere Gemeinden richtete, mit einer allgemeineren Intention geschrieben hätte.<sup>225</sup> Dazu würde passen, dass der erste Hauptteil sich in den beiden Briefen deutlich voneinander unterscheidet, während sich die Paränesen bzw. Paraklesen stärker ähneln,<sup>226</sup> da sie weniger von der unterschiedlichen Situation abhängig sind.

#### 4.4 Epheserbrief und paulinische Theologie

Das Verhältnis des Epheserbriefs zur paulinischen Theologie wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt. Auf der einen Seite wird die Nähe hervorgehoben und gesagt, dass die paulinische Tradition und Theologie im Epheserbrief aufgenommen werde und dass der Verfasser die paulinischen Briefe kenne.<sup>227</sup> Einige Exegeten meinen, der Verfasser des Epheserbriefs habe die

221 Schlier 24f; vgl. Hoehner 32; Kümmel, Einleitung, 316. Best kommt nach seiner Analyse dieser Passage zu dem Schluss, dass sich nicht sicher sagen lasse, welcher Verfasser eines der Briefe den anderen benutzt habe, und dass auch derselbe Autor beide Briefe geschrieben haben kann (Who, 77-79). Lemmer hält es für möglich, dass derselbe Autor den Epheserbrief geschrieben habe, nachdem Tychikus nach der Überbringung des Kolosserbriefs zurückgekehrt war und über die weitere und differenzierte Problematik, die der Kolosserbrief anspricht, berichtet habe (Body, 466 Anm. 22).

222 Richards, Paul, 215.

223 O'Brien 20f; Arnold 53. Dahl stellt die Frage, ob die „traditionelle Annahme, Paulus selbst habe beide Briefe verfasst, am Ende doch die wahrscheinlichste ist – weil sie die einfachste Erklärung bietet“ (Einleitungsfragen, 47). Er meint dann, „um paulinische Urheberschaft aufrecht zu erhalten, müsste man jedenfalls damit rechnen, dass Paulus bei der Abfassung zwei verschiedene Assistenten benutzte“ (a.a.O., 48); vgl. dazu Best, Who, 94f.

224 Vgl. dazu unten, 64-76.

225 Carson/Moo, Einleitung, 583; vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 45f; Arnold 54.

226 Vgl. Schnelle, Einleitung, 354. Schnackenburg weist darauf hin, dass „die Paraklese bei aller Ähnlichkeit im Einzelnen, aufs Ganze gesehen, umgeordnet“ ist und „einen neuen Charakter“ gewinnt (27).

227 Barth I 31f; Percy, Probleme, 355f; Gnllka 22; vgl. Goodspeed, Ephesians, 285f; Schnackenburg 33; Kümmel, Einleitung, 316; Pokorný 5f.16.18f; Dahl, Einleitungsfragen, 28.37-39.53f; Sellin 57. Gese spricht – unter Annahme einer deuteropaulinischen Ver-

paulinische Theologie weiterentwickelt.<sup>228</sup> Dies wird auch von solchen Forschern angenommen, die Paulus als den Autor des Briefs ansehen. Andere Forscher meinen dagegen, dass die Abweichungen zwischen der paulinischen Theologie und der des Epheserbriefs so stark seien, dass der Brief nicht von Paulus geschrieben sein könne.<sup>229</sup> Dabei wird jedoch oft nicht ausreichend berücksichtigt, dass sich ein etwas anderer Charakter des Briefs schon ergibt, weil der Epheserbrief sich an mehrere Gemeinden richtet und nicht spezielle Probleme einer Gemeinde, sondern Themen allgemeiner anspricht.<sup>230</sup> Im Folgenden ist nun zunächst den Themen nachzugehen, bei denen Unterschiede gesehen werden. Für den Vergleich mit der paulinischen Theologie werden die Briefe herangezogen, deren Abfassung durch Paulus in der Forschung nicht bestritten wird.<sup>231</sup> In diesem Zusammenhang bezeichne ich sie meist als frühere Paulusbriefe, da der Epheserbrief auch bei paulinischer Verfasserschaft später als sie geschrieben wurde.

a) In der Christologie werden vor allem zwei Unterschiede zu den früheren Paulusbriefen hervorgehoben. Erstens vertreten der Kolosser- und Epheserbrief eine kosmische Christologie (Kol 1,15-20; Eph 1,20-23). Im Mittelpunkt des theologischen Denkens steht im Epheserbrief die durch Auferweckung, Erhöhung und himmlische Inthronisation Christi von Gott verliehene Herrschaft Jesu Christi über den Kosmos und die Kirche.<sup>232</sup> Aussagen über die Auferweckung, die Erhöhung und die himmlische Inthronisation Christi finden wir auch sonst bei Paulus und in anderen Schriften des NT.<sup>233</sup> Wie in Eph 1,20 steht häufig Ps 110,1 im Hintergrund. Während in 1Kor 15,25-27 die Aussagen aus Ps 8,7 und 110,1 auf die endzeitliche Herrschaft Christi bezogen werden, geschieht dies in Eph 1,20-22 schon im Blick auf seine gegenwärtige Herrschaft.<sup>234</sup> Dass die Aussagen über die gegenwärtige Herrschaft Christi im Epheserbrief betont werden, kann in der Absicht begründet liegen, die Adressaten gegenüber den Bedrohungen durch Mächte und Gewalten zu ermutigen.

---

fasserschaft – davon, dass „dem Verfasser eine *umfassende Gesamtschau* der paulinischen Theologie“ gelinge (Vermächtnis, 271), „eine *abschließende Darstellung* der paulinischen Theologie“ (a.a.O., 272).

228 Barth I 32; vgl. Sellin 57f; Arnold 48.

229 Schnackenburg 25; Kümmel, Einleitung, 317; Schnelle, Einleitung, 350; Pokorný/Heckel, Einleitung, 632f; vgl. dazu die Auseinandersetzung bei Barth I 44-49.

230 Vgl. Bock 18.

231 Dies sind die Briefe an die Römer, Korinther, Galater, Philipper und an Philemon sowie der 1. Thessalonicherbrief.

232 Schnackenburg 23.

233 Vgl. bei Paulus z.B. Röm 8,34; 1Kor 15,20-28; Phil 2,9-11; in der Apostelgeschichte 2,32-36; 23,6; 24,14f; außerdem Hebr 1,3f.13; 8,1; 1Petr 3,21f u.a.

234 Lincoln xc.

Sie brauchen sich vor ihnen nicht länger zu fürchten, weil Christus Herr über die Mächte ist.<sup>235</sup> Zweitens wird Christus im Kolosser- und Epheserbrief – im Unterschied zu den früheren Paulusbriefen – als Haupt seiner universalen Gemeinde verstanden (Kol 1,18; 2,19; Eph 4,15; 5,23). In 1Kor 12,21 werden dagegen Teile des Kopfs als Glieder unter anderen verstanden; im Vergleich werden in 12,14-18 Nase und Ohr als Glieder des Leibes genannt.<sup>236</sup> Die Metapher des Leibes Christi für die universale Gemeinde mit Christus als ihrem Haupt stellt gegenüber den früheren Paulusbriefen eine Weiterentwicklung dar, die auch für Paulus angenommen werden könnte.<sup>237</sup>

b) Mit der Situation der Adressaten dürfte es zusammenhängen, dass im Epheserbrief die Bedrohung der menschlichen Existenz durch Mächte und Gewalten stärker thematisiert wird (Eph 2,2; 6,12) als in den früheren Paulusbriefen.<sup>238</sup> Aber auch in ihnen finden wir die Vorstellung von überirdischen Mächten (vgl. Röm 8,38f; 1Kor 2,8; 15,24-26; Gal 4,3.9; Phil 2,10f), sodass kein verändertes Weltbild angenommen werden muss.<sup>239</sup>

c) In der Ekklesiologie ist auf drei Unterschiede zu den früheren Paulusbriefen einzugehen. Erstens beziehen sich alle neun Belege für ἐκκλησία ([*ekklesiā*] Gemeinde) im Epheserbrief auf die universale Gemeinde,<sup>240</sup> während in den früheren Paulusbriefen ἐκκλησία vorwiegend für die Orts- und Hausgemeinde sowie die Gemeinden einer Region gebraucht wird. Doch auch in diesen Briefen kann ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) ([*ekklesiā (tou theou)*] Gemeinde (Gottes)) die universale Gemeinde bezeichnen (1Kor 10,32; 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6). Dass dadurch kein wesentlicher theologischer Unterschied markiert wird, zeigt sich daran, dass ἐκκλησία im Kolosserbrief die Ortsgemeinde (Kol 4,16), eine Hausgemeinde (4,15; vgl. Phlm 2) und die universale Gemeinde (1,18.24) bezeichnet. Im Epheserbrief steht die grundsätzliche Gemeinschaft

235 Lincoln xci; Arnold 47.

236 Röm 12,4f nennt zwar den Vergleich von Leib und Gliedern, geht aber nicht auf einzelne Glieder ein.

237 O'Brien 27f. Stettler sieht in der Haupt-Leib-Vorstellung im Kolosser- und Epheserbrief „zwei ursprünglich nicht zusammen verwendete Redeweisen“ verbunden. Diese Vorstellung ist „nichts den paulinischen Homologumena gegenüber Fremdes, sondern lediglich eine Kombination aus Vorstellungen, die sich schon in ihnen finden“ (Kolosserhymnus, 227). Dann muss man für die Entwicklung der Vorstellung nicht eine längere Zeitspanne annehmen, die eine paulinische Verfasserschaft ausschließt (anders Gnilka 15).

238 Vgl. Gnilka 15; Barth I 33.

239 So Gnilka 15; vgl. seinen Exkurs zum Weltbild (63-66).

240 Diese wird jedoch nicht „als eine *eigenständige Größe im Heilsgeschehen*“ (so Roloff, Kirche, 235) bzw. als Heilsinstitution dargestellt; vgl. dazu die Kritik von Gerber, Ökumeniker, 323f.

und Einheit von Juden und Heiden in der Gemeinde Christi im Mittelpunkt. Das ist vor allem ein Thema der universalen Gemeinde, die jedoch sichtbar und konkret in den Orts- und Hausgemeinden in Erscheinung tritt.<sup>241</sup> Zweitens ist die Metapher vom Bau und Tempel für die Gemeinde mit Christus als Fundament (1Kor 3,9-17) dadurch verändert, dass in Eph 2,20 die Apostel und Propheten als Fundament und Christus als Eckstein bezeichnet werden.<sup>242</sup> Auch wenn die Metapher verändert gebraucht ist, wird Christus in Eph 2,20 nicht durch die Apostel und Propheten als Fundament ersetzt, sondern in der „Metapher gehört der Eckstein als der erste entscheidende und bestimmende Grundstein zum Fundament, der den weiteren Steinen im Fundament ihre Ausrichtung gibt. Das Fundament besteht – auf die Gemeinde bezogen – aus Jesus Christus und den Aposteln und Propheten.“<sup>243</sup> Drittens wird in Eph 4,7-16 eine „nachapostolische Ämter-Theologie“ konstatiert<sup>244</sup> und behauptet, dass im Epheserbrief charismatische Ämter fehlen.<sup>245</sup> Doch wird wie in 1Kor 12,8-11.27-30 und Röm 12,3-8 auch in Eph 4,7-16 von einer charismatischen Grundstruktur des Amtes ausgegangen.<sup>246</sup> In 4,11f werden – wahrscheinlich beispielhaft<sup>247</sup> – Ämter der Verkündigung, Lehre und Leitung aufgeführt, die ihre besondere Aufgabe und Verantwortung darin haben, dass sie die Christen für ihren Dienst zurüsten.

d) Im Blick auf die Soteriologie wird das Fehlen der Rechtfertigungslehre im Epheserbrief als Argument gegen eine paulinische Verfasserschaft angeführt.<sup>248</sup> Nun fehlt das Verb *δικαιοῶ* [*dikaioō*] auch im 2. Korinther-, Philip-

241 Vgl. O'Brien 27; Hoehner 53; Haubeck, Gemeinde, 80f. Beispielsweise zeigt Eph 4,3, dass auch die Ortsgemeinde im Blick ist. „Der lokale Bezug geht nicht verloren, wenn der universale gewonnen wird“ (Söding, Haus, 92 Anm. 30; vgl. Gerber, Braut, 202f). – Möglicherweise ist die Verwendung von *ἐκκλησία* nur für die universale Gemeinde u.a. darin begründet, dass der Epheserbrief sich als ein Rundschreiben an mehrere Gemeinden richtet (Carson/Moo, Einleitung, 585), während es in den früheren Paulusbriefen häufiger um Auseinandersetzungen innerhalb einer Ortsgemeinde und ihre Einheit ging.

242 Schnackenburg 24.

243 Haubeck, Ämter, 37; vgl. Hoehner 54. Das Fundament wird von den untersten Steinen der vier zusammenhängenden Mauerzüge gebildet, auf denen das Gebäude gebaut wird (Gnilka 156; Schnackenburg 124).

244 Theobald, Epheserbrief, 411. Fischer kommt dagegen aufgrund seiner Analyse zu dem Schluss, dass die Apostel und Propheten für den Verfasser Gegenwartsgrößen sind (Tendenz, 37f).

245 Schnelle, Einleitung, 349; vgl. Gnilka 15.

246 Haubeck, Ämter, 63f. Während es in 1Kor 12,7-11 der Heilige Geist ist, der den Christen unterschiedliche Gnadengaben gibt, tut dies in Eph 4,7-11 Jesus Christus.

247 Vgl. dazu Haubeck, Ämter, 57.

248 Gnilka 15; Schnackenburg 23. Doch hat schon Hübner zu Recht darauf hingewiesen, dass die Rechtfertigung aus Glauben und nicht aus Werken des Gesetzes in den meisten „authentischen Paulusbriefen“ thematisch nicht behandelt wird (273).

per- und 1. Thessalonicherbrief.<sup>249</sup> Von den 27 Belegen für δικαίωω im *Corpus Paulinum* finden wir allein 23 im Römer- und Galaterbrief.<sup>250</sup> Die juristische Vorstellung der Rechtfertigung bzw. des Freispruchs im Gericht verwendet Paulus soteriologisch vor allem in der Auseinandersetzung mit den Judaisten im Galaterbrief und mit der jüd. Heilslehre im Römerbrief. Insofern ist das Fehlen von δικαίωω kein Argument für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft.<sup>251</sup> Gese stellt zu Recht fest: „Auch die *Interpretation der Rechtfertigung* durch den Verfasser ließ sich als eine *Weiterführung des paulinischen Ansatzes* verstehen.“<sup>252</sup> Im Epheserbrief wird die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi mit folgenden Vorstellungen beschrieben: Versöhnung bzw. Frieden (Eph 2,15f), Loskauf (1,7), Sühne bzw. Opfer (1,7; 2,13; 5,2.25f) und Rettung (1,13; 2,4f.8). Alle diese Vorstellungen finden sich auch in den früheren Paulusbriefen: Versöhnung bzw. Frieden (Röm 5,10f; 11,15; 2Kor 5,18-20), Loskauf bzw. ἀπολύτρωσις [*apolytrōsis*] (Röm 3,24; 8,23; 1Kor 1,30; vgl. Gal 3,13; 4,4f; 1Kor 6,20; 7,23), Sühne bzw. Opfer (Röm 3,25; 5,9; 8,3; 1Kor 10,16; 11,25; 15,3; Gal 1,4)<sup>253</sup> und Rettung (Röm 1,16; 8,24; 10,9-13; 11,14; 1Kor 1,18; 9,22; 10,33; 2Kor 2,15; Phil 1,28).<sup>254</sup>

e) Dahl meint, dass der Verfasser des Epheserbriefs mit der Aussage, dass Christus das Gesetz aufgehoben habe (Eph 2,15), über Paulus hinausgehe. Paulus schaffe das Gesetz nicht ab, sondern richte es vielmehr auf, d. h. er bringe es „in der ihm zukommenden Funktion zur Geltung“ (Röm 3,31).<sup>255</sup> Ob dies Eph 2,15 widerspricht, hängt von der Exegese der einzelnen Stellen ab, denn die Aussagen von Paulus zum Gesetz differieren. So ist in Röm 3,31 mit νόμος (*nomos*) das Gesetz als *pars pro toto* für die Schrift verstanden.<sup>256</sup> Paulus bestreitet dort, dass seine Rechtfertigungslehre – der Mensch werde nur aufgrund des Glaubens ohne die Erfüllung des Gesetzes gerechtfertigt – das Gesetz aufhebe. Vielmehr spricht schon das Gesetz von der Rechtferti-

249 Im 1. Korintherbrief kommt δικαίωω zweimal vor: In 4,4 wird es nicht im Sinn der Rechtfertigungslehre gebraucht; in 6,11 steht es neben „abwaschen“ und „heiligen“.

250 Außerdem kommt δικαίωω im *Corpus Paulinum* in 1Kor 4,4; 6,11; 1Tim 3,16 und Tit 3,7 vor.

251 Vgl. Barth I 48; Haacker, Rezeptionsgeschichte, 214f; Gerber, Leben, 389f.

252 Gese, Vermächtnis, 170.

253 Auf die Sühnevorstellung verweisen die antitypische Gegenüberstellung zum großen Versöhnungstag durch den Begriff ἱλαστήριον in Röm 3,25, der Tod Jesu ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1Kor 15,3; Gal 1,4) und die Wendung καὶ περὶ ἁμαρτίας im Sinn von „und zwar als Sündopfer“ (Röm 8,3) sowie die Verweise auf das Blut Christi (Röm 3,25; 5,9; 1Kor 10,16; 11,25); vgl. dazu im Einzelnen Haubeck, Loskauf, 324-327.

254 Vgl. Johnson, Constructing, 242.

255 Dahl, Einleitungsfragen, 53; vgl. Barth I 42; Gese, Vermächtnis, 130.

256 Eckstein, Gesetz, 31f.

gung allein durch den Glauben (vgl. 3,21f). Insofern bringt Paulus das Gesetz durch seine Rechtfertigungslehre zur Geltung, lässt es in seiner eigentlichen Zielsetzung zum Vorschein kommen. Den Schriftbeweis für diese Aussage tritt Paulus in Röm 4 an. Es geht Paulus in 3,31 also weder darum, dem Gesetz eine Bedeutung für das Heil zuzumessen, noch darum, es als verbindlichen Maßstab für das Leben der Christen aufzurichten. Für sie gilt vielmehr das „Gesetz Christi“ als neue Lebensordnung, die sich an der Liebe orientiert, mit der Christus sich den Menschen zugewandt und sein Leben zur Erlösung für sie hingegeben hat (Gal 6,2; 1Kor 9,21; vgl. Röm 8,2). Paulus betont, dass die Christen nicht mehr – wie Sklaven – unter dem Gesetz stehen (Röm 6,14f; 7,4-6) und nicht mehr dem Gesetz als Aufseher unterworfen sind (Gal 3,23-25; vgl. 4,5; 5,18). Dies sind Aussagen über das Gesetz, die sich mit Eph 2,15 berühren. Dass Christus durch seine Versöhnung die in der Mauer bestehende Trennwand niedergerissen hat, die Feindschaft, indem er das Gesetz der Gebote mit seinen Verordnungen außer Kraft gesetzt hat, besagt, dass Juden und Heiden, die durch das atl. Gesetz und die sich daraus ergebenden Vorschriften voneinander getrennt waren, nun miteinander verbunden sind.<sup>257</sup> Eine ähnliche Aussage – allerdings mit einem anderen Vorstellungshintergrund – findet sich in Gal 3,28f.

f) Verschiedene Ausleger sehen im Epheserbrief eine gegenüber den früheren Paulusbriefen „veränderte eschatologische Blickweise“.<sup>258</sup> Die für Paulus wichtige Erwartung der Parusie Christi trete zurück, stattdessen liege die Betonung auf einer realisierten Eschatologie, die über die paulinische Theologie der früheren Briefe hinausgehe.<sup>259</sup> Auch wenn nicht alle Argumente, die dafür genannt werden, einer genaueren Prüfung standhalten,<sup>260</sup> ist doch festzuhal-

257 Mit der trennenden Scheidewand ist die Tora, das atl. Gesetz, gemeint, die im frühen Judentum als göttlicher Schutzzaun von kosmischer Relevanz galt, aber aus christlicher Sicht ihre Geltung verloren hat (Schnackenburg 114f); vgl. Sellin 213f.

258 Schnackenburg 24.

259 Gnilka 15; Schnackenburg 24; vgl. Barth I 34.

260 Dass die Parusie im Epheserbrief nicht erwähnt wird (Gnilka 15), ist zwar richtig, allerdings ist von der *παρουσία* Christi nur in drei Briefen des *Corpus Paulinum* die Rede (1Kor 15,23; 1Thess 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Thess 2,1.8), sodass das Fehlen des Terminus keinen wesentlichen Unterschied zu anderen Paulusbriefen darstellt. Auch der *terminus technicus* „Tag des Herrn“ kommt nicht in allen Paulusbriefen vor, sondern nur in den beiden Korintherbriefen, in 1Thess 5,2 und 2Thess 2,2; in Phil 1,6.10; 2,16 heißt er „Tag Christi (Jesu)“. Dass Paulus das Verb *κληρονομέω* bevorzuge, während im Epheserbrief mit dem Substantiv *κληρονομία* das bereitliegende Erbe bezeichnet werde (Schnackenburg 24), ist zu differenzieren. Wenn es um das spezifische eschatologische Erbe geht, steht in 1Kor 15,50 das Verb *κληρονομέω*, in Eph 1,14.18; Kol 3,24 das Substantiv *κληρονομία*, und in Röm 8,17; Gal 4,7 findet sich das Substantiv *κληρονομός*. Daneben ist allgemeiner vom Erben der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* die Rede: 1Kor 6,9f; Gal

ten: Der Epheserbrief betont stark die durch Christus geschehene Rettung und das dadurch geschenkte neue Leben. So nimmt er die Ausdrucksweise der Auferweckung und Erhöhung Christi auf (Eph 1,20f), wendet sie auf die Glaubenden an (2,4-6) und spricht ihnen damit Anteil am Geschick Jesu zu.<sup>261</sup> Das geschieht aber auch in Röm 6,11.13, wo Paulus sagt, dass die Glaubenden jetzt für Gott leben und dass sie vom Tod zum Leben gelangt sind (ἐκ νεκρῶν ζῶντας [*ek nekron zontas*]).<sup>262</sup> Wahrscheinlich wird die gegenwärtig erfahrene Rettung der Glaubenden im Epheserbrief so stark betont, um die Christen angesichts der Bedrohungen durch feindliche Mächte und Gewalten zu ermutigen und zu stärken.<sup>263</sup> Trotzdem wird an der futurischen eschatologischen Erwartung festgehalten.<sup>264</sup> Gott wird bei der Erfüllung der Zeiten alles im Himmel und auf der Erde unter der Herrschaft Christi zusammenfassen (Eph 1,10). Die Glaubenden erwarten den Tag der Erlösung, an dem sie das Erbe erhalten, dessen Anzahlung sie mit dem Heiligen Geist empfangen haben (1,14.18; 4,30). Die, die Gott den Gehorsam verweigern, werden von ihm gerichtet werden (5,5f). Der fortdauernde Kampf gegen die hinterlistigen Angriffe des Teufels und gegen die Mächte und Gewalten (6,10-17) lässt etwas von der Spannung zwischen der schon jetzt erfahrenen Rettung und der noch ausstehenden Vollendung (6,13) erkennen, die in den früheren Paulusbriefen betont wird.<sup>265</sup>

g) In Eph 5,21-33 kommt in der Haustafel eine hohe Wertschätzung der Ehe zum Ausdruck: Die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau hat ihr Vorbild in der Gemeinschaft von Christus und der Gemeinde. Luz meint, dass dieses Verständnis der Ehe die einzige Ausnahme von der Paulustreue des Verfassers des Epheserbriefs sei und sich direkt gegen das paulinische Eheverständnis

---

5,21 (κληρονομία); Eph 5,5 (κληρονομία). Die Wortgruppe findet sich jedoch gar nicht im 2. Korinther-, Philipper- und 1. Thessalonicherbrief.

261 O'Brien 31. Gnlika meint, dass die „realisierte Eschatologie ... doch in paulinischen Kategorien“ weiterdenke, „wie die σύν-Aussagen in Eph 2,5f zu bestätigen vermögen“ (39). Vergleichbar ist damit Röm 6,3-11, wo Paulus davon spricht, dass wir mit Christus gekreuzigt und begraben sind und mit ihm auferweckt werden. Allerdings unterscheidet er in Röm 6 bei den Folgen der Auferweckung Jesu für die Glaubenden zwischen ihrer gegenwärtigen neuen Lebenswirklichkeit und ihrer zukünftigen Auferweckung von den Toten.

262 Vgl. Eckstein, Auferstehung, 53 Anm. 70; Haacker, Rezeptionsgeschichte, 224f.

263 O'Brien 31. Mußner sieht die Ursache für die Betonung des Heilspräsen „vor allem in der starken hymnischen Tradition, die im Eph nachwirkt“ (Art. Epheserbrief, TRE 9 [1982], 743-753, 747).

264 Vgl. Mußner 30.

265 Vgl. Mußner, Epheserbrief, 747.

richte.<sup>266</sup> Die Unterschiede in den Äußerungen zur Ehe zwischen 1Kor 7 und Eph 5,21-33 sind nicht zu übersehen, doch ist zu fragen, ob sie als unvereinbar angesehen werden müssen. In 1Kor 7,1 zitiert Paulus eine These der korinthischen Asketen,<sup>267</sup> die eine grundsätzliche geschlechtliche Enthaltbarkeit propagieren. Ihr stellt er seine eigene Meinung gegenüber, indem er zu den konkreten Problemen in Korinth Stellung bezieht, jedoch keine umfassende Lehre von der Ehe entwickelt.<sup>268</sup> Deutlich ist, dass für Paulus die Ehe der Normalfall ist und die Ehelosigkeit das Besondere, zu der der Einzelne ein entsprechendes Charisma braucht (7,7). Ebenso ist die Fortführung der Ehegemeinschaft der Normalfall gegenüber asketisch oder anders motivierten Trennungsbestrebungen.<sup>269</sup> Wegen der endzeitlichen Not und des nahe bevorstehenden Weltendes (7,26-31)<sup>270</sup> rät Paulus dazu, die jeweiligen Lebensverhältnisse nicht ändern zu wollen, und empfiehlt den Unverheirateten, keine Ehe einzugehen. Daher ist aus 1Kor 7 weder „auf eine Diskriminierung der Sexualität oder des Leiblichen“<sup>271</sup> noch auf eine Geringschätzung der Ehe zu schließen.<sup>272</sup> In Eph 5,21-33 spielen die korinthischen Probleme keine Rolle, es geht auch nicht um die Frage, ob Christen heiraten sollen, sondern um die gelebte eheliche Gemeinschaft, wobei die Mahnungen an die Ehemänner besonders betont sind. Außerdem ist offensichtlich die Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes zurückgetreten. Berücksichtigt man diese unterschiedlichen Erwartungen und die jeweils verschiedene Absicht von 1Kor 7 und Eph 5,21-33, unterscheiden sich die Aussagen zur Ehe in beiden Abschnitten zwar deutlich voneinander, schließen sich jedoch nicht gegenseitig aus.<sup>273</sup>

266 Luz 110; vgl. Kümmel, Einleitung, 318; Niederwimmer, Askese, 124f; Merz, Bride, 133; Theobald, Epheserbrief, 411; anders Wilckens, Theologie I/3, 282. Schnackenburg hält die aus 1Kor 7 abgeleitete „Ehefeindlichkeit“ von Paulus für eine Missdeutung (Botschaft I, 243f).

267 Schrage, 1Korinther II, 53f; Schnabel, 1Korinther, 354f.

268 Schrage, 1Korinther II, 59.

269 Schrage, 1Korinther II, 113.

270 Weitere Hinweise auf eine Naherwartung finden sich in 1Kor 15,51 (wir werden nicht alle entschlafen) und 16,22 mit dem „Gebetsruf der die Parusie erwartenden Gemeinde“ (Schrage, 1Korinther IV, 473) *μαράνα θά*, (unser Herr, komm).

271 Schrage, 1Korinther II, 61.

272 In 1Kor 7,38 bezeichnet Paulus das Heiraten als *καλῶς ποιεῖν* (gut/richtig handeln), auch wenn er dem das Nicht-Heiraten als das Bessere gegenüberstellt (Schrage, 1Korinther II, 60).

273 Vgl. Hörster, Einleitung, 124; Carson/Moo, Einleitung, 585f.

### 4.5 Textüberlieferung

Die Textgeschichte des Epheserbriefs ist Teil der Geschichte des *Corpus Paulinum* als Ganzes.<sup>274</sup> Der Epheserbrief ist in allen wichtigen alten Handschriften mit den Paulusbriefen enthalten. Die wichtigsten Handschriften, die den Epheserbrief vollständig oder zum größten Teil enthalten, sind die Papyri  $\mathfrak{P}^{46}$  und  $\mathfrak{P}^{99}$ ,<sup>275</sup> die Majuskeln Sinaiticus ( $\aleph$ ), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Ephraemi rescriptus (C), Claromontanus (D), Augiensis (F), Boernerianus (G), Athous Laurensis ( $\Psi$ ) und 0278 sowie die Minuskeln 33, 1739 und 1881. Dabei kommt den Textzeugen  $\mathfrak{P}^{46}$ ,  $\aleph$ , A und B ein besonderes Gewicht zu, obwohl auch die genannten Minuskeln einen zuverlässigen Text bieten.<sup>276</sup> Dass  $\mathfrak{P}^{46}$ , die um 200 entstandene älteste Handschrift, besonders häufig vom gewohnten Text abweiche,<sup>277</sup> ist insofern zu relativieren, als sie nur wenig häufiger mit Varianten verzeichnet ist als B und 1881.<sup>278</sup>

Der als ursprünglich angesehene Text ist weitgehend unumstritten. Das Greek New Testament verzeichnet zu folgenden Versen Varianten mit dem Sigel C, welches besagt, dass dem Herausgeberkreis die Entscheidung schwergefallen ist, welche Lesart als ursprünglich gelten soll:<sup>279</sup> 1,1.18; 3,1.9; 4,9.28; 6,1.20. Zusätzlich kann man gut bezeugte Varianten in 1,15; 5,2 und 6,16 nennen, bei denen es hinsichtlich der Entscheidung über die ursprüngliche Lesart Unsicherheiten gibt.<sup>280</sup> Die meisten dieser Varianten verändern den Sinn des Textes nur wenig, sie verdeutlichen oder ergänzen ihn. Auf die Frage, ob  $\epsilon\nu$   $\epsilon\phi\epsilon\sigma\sigma\upsilon$  [*en Ephesō*] in 1,1 ursprünglich ist, bin ich bereits bei den Adressaten des Epheserbriefs eingegangen.<sup>281</sup>

### 4.6 Aufbau und Struktur

Wie andere Paulusbriefe ist auch der Epheserbrief gegliedert, und zwar in einen lehrhaften und einen ermahnenden Teil. Insoweit stimmt er „in der Ma-

274 Barth I 52.

275  $\mathfrak{P}^{49}$  enthält nur Eph 4,16-29 und 4,32-5,13;  $\mathfrak{P}^{92}$  nur 1,11-13.19-21.

276 Die Minuskeln 33 und 1739 werden ebenso wie  $\aleph$  und A im NA<sup>28</sup> beim Epheserbrief relativ selten mit Varianten genannt, seltener als  $\mathfrak{P}^{46}$  und B. Alle sechs in dieser Anm. genannten Handschriften werden von Aland für die Paulusbriefe der Kategorie I zugeordnet (Text, 109.117f.141.153.158).

277 So Gnilka 50; vgl. Sellin 51.

278 Im NA<sup>28</sup> sind zum Epheserbrief für  $\mathfrak{P}^{46}$  43 Varianten verzeichnet, für  $\aleph$  22, A 33, B 39 und für die Minuskeln 33 20, 1739 31 und 1881 37 Varianten.

279 Greek New Testament<sup>4</sup> 3.

280 Vgl. Barth I 52; vgl. auch die Aufstellung von Gnilka 51f.

281 Vgl. oben, 17-20.

struktur ... mit dem Kol und einigen Protopaulinen überein“.<sup>282</sup> Der Briefeingang, das Proömium, leitet zum Thema über und beginnt entsprechend antiker Briefsitten mit einem Dank an Gott, hier in Form einer ausführlichen Eulogie (Eph 1,3-14). Bei dem in der jüd. Diaspora üblichen Briefstil folgen dann Gebet und Fürbitte, um zum Anliegen des Briefs überzuleiten; dies geschieht in 1,15-23. So ist der Briefeingang im Epheserbrief ungewöhnlich lang.

Der Brief lässt sich wie folgt gliedern:

- |          |  |
|----------|--|
| 1,1-23   | Briefeingang   |
| 1,1-2    | Präskript: Absender, Adressaten, Gruß                  |
| 1,3-14   | Proömium bzw. Briefeingangseulogie                     |
| 1,15-23  | Danksagung und Fürbitte                                |
| 2,1-3,21 | Erster lehrhafter Hauptteil                            |
| 2,1-10   | Neues Leben durch Christus Jesus                       |
| 2,11-22  | Einheit der Gemeinde aus Juden und Heiden              |
| 3,1-13   | Der Apostel als Verkündiger des Geheimnisses Christi   |
| 3,14-21  | Fürbitte für die Gemeinde                              |
| 4,1-6,20 | Zweiter paränetischer Hauptteil                        |
| 4,1-6    | Mahnung, die Einheit der Gemeinde zu bewahren          |
| 4,7-16   | Einheit in der Vielfalt der Gaben und Dienste          |
| 4,17-24  | Der alte und der neue Mensch                           |
| 4,25-5,2 | Einzelmahnungen für das neue Leben                     |
| 5,3-14   | Leben als Kinder des Lichts                            |
| 5,15-20  | Weise und geisterfüllt leben                           |
| 5,21-33  | Haustafel Teil 1: Ehefrauen und Ehemänner              |
| 6,1-4    | Haustafel Teil 2: Kinder und Eltern                    |
| 6,5-9    | Haustafel Teil 3: Sklaven und Herren                   |
| 6,10-17  | Ermutigung zum Kampf gegen das Böse                    |
| 6,18-20  | Aufruf zu Gebet und Fürbitte                           |
| 6,21-24  | Briefschluss mit Epilog (6,21f) und Postskript (6,23f) |

## 5. Zum Problem der Pseudepigraphie

Viele Ausleger gehen davon aus, dass der Epheserbrief nicht von Paulus geschrieben worden sei. Sie sehen ihn als deutero- oder sogar tritopaulinisch an. Das führt zur Frage nach einer möglichen pseudonymen Verfasserangabe. Des-

<sup>282</sup> Schnelle, Einleitung, 354.

halb soll zunächst auf das Problem der Pseudepigraphie und ihre Beurteilung in der Antike eingegangen werden, bevor die Verfasserfrage diskutiert wird.

Von Pseudepigraphie<sup>283</sup> – oder auch Pseudonymität – spricht man, wenn literarische Werke nicht von dem Verfasser stammen, dessen Namen sie direkt oder indirekt als Verfasser nennen. Davon unterscheiden sich solche Werke, die ursprünglich keine Angaben über ihren Verfasser machen, wie dies im NT auf die Evangelien, die Apostelgeschichte, den Hebräer- und den 1. Johannesbrief zutrifft; bei ihnen spricht man von anonymen Werken. Von Orthonymität ist die Rede, wenn der Name des Verfassers angegeben ist, von dem das Werk tatsächlich stammt.

Für Autoren antiker pseudepigraphischer Werke gab es sehr unterschiedliche Motive, ihre Schriften unter einem falschen Namen zu verfassen.<sup>284</sup> Zu diesen Motiven gehörten beispielsweise, dass Gegner diskreditiert werden sollen, dass der Autor sich finanziell bereichern oder dass er seinem Werk eine höhere Glaubwürdigkeit bzw. Autorität verschaffen will. Diese Motive setzen voraus, dass die Leserinnen und Leser bei der Verbreitung einer Schrift unter falschem Namen getäuscht werden sollen.<sup>285</sup> Solche Schriften gelten als literarische Fälschungen. Daneben gab es eine anonymisierende Pseudepigraphie – die bewusste Verhüllung eines Autors<sup>286</sup> – sowie Autoren, die unter dem Namen eines Lehrers oder Schulhauptes schrieben, um damit ihre Liebe zu ihm auszudrücken. Bei diesen pseudepigraphischen Schriften ist in der Forschung umstritten, ob sie mit oder ohne Täuschungsabsicht der Leser geschrieben wurden.

Auch wenn die Pseudepigraphie in der Antike weit verbreitet war, ist zu fragen, wie diese beurteilt wurde. In der antiken Kultur wurde zwischen echten und unechten Schriften eines Autors unterschieden, und das Konzept geistigen Eigentums war bekannt.<sup>287</sup> Die Fachleute entwickelten Kriterien, um die

283 Von: ψευδεπίγραφος [*pseudepigraphos*] mit falschem Titel oder falscher Unterschrift (*subscriptio*).

284 Vgl. dazu Balz, Anonymität, 408-416; Speyer, Fälschung, 131-149; Gese, Vermächtnis, 9f; Frenschkowski, Pseudepigraphie, 251f; Baum, Pseudepigraphie, 42-48; Carson/Moo, Einleitung, 410-412; Janßen, (Selbst-)Aussagen, 151-173. Dort sind jeweils Beispiele aus der antiken Literatur angeführt.

285 Baum, Pseudepigraphie, 47.

286 Vgl. dazu Janßen, (Selbst-)Aussagen, 137-147.

287 Vgl. Speyer, Fälschung, 15-17.175f; Balz, Anonymität, 408-410; Brox, Verfasserangaben, 79; Klauck, Briefliteratur, 303; Baum, Pseudepigraphie, 30; Luttenberger, Prophetenmantel, 181-201. Hengel weist darauf hin, dass im Vergleich zur griech.-röm. Welt „selbst im jüdisch-hellenistischen Bereich ... das Bewusstsein des geistigen Eigentums und der schriftstellerischen Individualität“ unterentwickelt gewesen sei, sieht man von Philo und Josephus ab (Anonymität, 235); dies gelte erst recht für Palästina (a.a.O.,

Echtheit von Schriften feststellen zu können. Augustin argumentierte gegenüber dem Manichäer Faustus, dass die Christen im Blick auf die Echtheit ihrer apostolischen Schriften dieselben Kriterien anwandten, wie sie etwa bei der Unterscheidung zwischen echten und gefälschten hippokratischen Schriften angewandt wurden.<sup>288</sup> „Echtheitskritik lässt sich bei Griechen und Römern, bei den Juden und bei den Christen der alten Zeit nachweisen“,<sup>289</sup> und es gab eine massive Kritik an literarischen Fälschungen.<sup>290</sup>

Einen Sonderfall stellt die Schul-Pseudepigraphie dar.<sup>291</sup> Brox führt die Beurteilung der Pythagorasschriften durch den Neuplatoniker Porphyrius als ein Beispiel für eine Bewertung als „Pseudepigrapha mit ehrenwertem, tadellosem Nimbus“ an, „weil sie ... als Zuschreibungen aus Sach- und Schulzusammenhängen heraus eingestuft werden“.<sup>292</sup> Porphyrius unterschied zwischen Fälschungen einerseits und 280 authentischen Büchern andererseits, von denen aber nur 80 von Pythagoras selbst geschrieben wurden, während die übrigen 200 von „reifen Männern“ stammten, „welche zur Gruppe des Pythagoras, zu seiner Partei und zu den Erben seines Wissens gehörten“.<sup>293</sup> Baum interpretiert die Aussagen bei Porphyrius so, dass der Inhalt der von den Pythagorasschülern verfassten Schriften – im Unterschied zu den Fälschungen – als authentisch galt. Die unbekanntenen Verfasser wären dann „in den Augen des Porphyrius nicht viel mehr als die Herausgeber verschollener Aufzeichnungen oder der mündlich vorgetragenen Gedanken ihres Lehrers gewesen“.<sup>294</sup> „Für das Urteil über literarische Echtheit gab die Authentizität des Inhalts den Ausschlag.“<sup>295</sup>

So ist also in der Antike eine differenzierte Beurteilung von Pseudepigrapha festzustellen. In aller Regel wurden sie kritisch bewertet, wenn es sich um literarische Fälschungen handelte, also pseudonyme Schriften, die die Leser über den wahren Verfasser täuschen sollten.

---

199). Arnold (49) weist jedoch darauf hin, dass es kein klares Beispiel für pseudepigraphische *Briefe* im Judentum gab.

288 Augustin, *Contra Faustum manichaeum* XXXIII, 6; Text mit Übersetzung abgedruckt bei Baum, *Pseudepigraphie*, 206-209. Vgl. Beispiele für eine frühchristliche Verurteilung von Fälschungen bei Frenschkowski, *Pseudepigraphie*, 244f.

289 Brox, *Verfasserangaben*, 75.

290 Vgl. Frenschkowski, *Pseudepigraphie*, 249. Galen hat beispielsweise im 2. Jh. n.Chr. „die von ihm erkannten Fälschungen scharf verurteilt“ (a.a.O., 243); vgl. Herzer, *Fiktion*, 65; Cohick 17.

291 Vgl. Balz, *Anonymität*, 414f; Schmeller, *Schulen*, 187-189.

292 Brox, *Verfasserangaben*, 74.

293 Brox, *Verfasserangaben*, 73.

294 Baum, *Pseudepigraphie*, 54f.57; vgl. Janßen, (Selbst-)Aussagen, 159f.

295 Baum, *Pseudepigraphie*, 55.

In der Forschung gibt es im Hinblick auf frühchristliche Pseudepigrapha sehr unterschiedliche Beurteilungen. Während die einen sie als transparente Fiktionen ohne Täuschungsabsicht einstufen<sup>296</sup> – d.h. die Leserinnen und Leser hätten ohne Weiteres erkennen können, dass sie nicht von dem in der Schrift genannten Verfasser stammen –, meinen andere, dass die Autoren ihren Lesern eine apostolische Verfasserschaft vortäuschen wollten und ihre Schriften daher als literarische Fälschungen anzusehen seien.<sup>297</sup> Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Positionen wird in neuerer Zeit von etlichen Forschern eine differenziertere, mittlere Sicht vertreten. Sie unterscheiden – abhängig davon, wie stark die Verfasserfiktion ausgeführt ist und welchem Ziel sie dient – zwischen täuschungsfreien Pseudepigrapha bzw. transparenten literarischen Fiktionen einerseits und literarischen Fälschungen mit Täuschungsabsicht andererseits.<sup>298</sup> Gegenüber dieser differenzierteren Position – bei der es im Einzelnen deutliche Unterschiede zwischen den Forschern gibt – stellt Baum die Frage: „Spricht die verfügbare historische Evidenz wirklich dafür, dass es in antiken Schulzusammenhängen zulässig war, *eigene theologische Gedanken* unter dem Namen eines Lehrers zu publizieren bzw. die Gedanken eines Lehrers *nach dessen Tod in Briefform* zu veröffentlichen“?<sup>299</sup>

296 Beispielsweise Schnelle, Einleitung, 329: „Eine theologische Beurteilung darf nicht von den moralischen Kategorien der Fälschung oder des Betrugers ausgehen“; er will deshalb „sachgemäßer“ von „*entliehenen Verfasserangaben*“ sprechen, „bei denen die apostolische Autorität als Bürge für die Gültigkeit des Gesagten auftritt“.

297 Beispielsweise Frenschkowski, Pseudepigraphie, 251: „Es bleibt dabei, dass Pseudepigraphie eine bewusste und planmäßig durchgeführte Täuschung ist, welche – wenn sie erkannt worden wäre – damalige Leser im allgemeinen ebenso vor den Kopf gestoßen hätte wie heutige“.

298 So sieht Herzer den 1. Timotheusbrief als täuschungsfreies Schulpseudepigraphon an. Dafür führt er fünf Kriterien an, darunter: „4) Bekanntes Material an persönlichen Notizen bzw. unkonkreter Alltäglichkeiten wird zurückhaltend und der literarischen Absicht dienend eingesetzt. 5) Die Pseudonymität beruht auf einem offenen Konsens und es ist somit keine Voraussetzung für die Akzeptanz der Schrift, dass sie unerkannt bleibt“ (Fiktion, 532f). Der 1. Timotheusbrief sei „darin dem Epheserbrief vergleichbar“ (a.a.O., 533). Dagegen sieht Herzer den 2. Timotheus- und Titusbrief einerseits unter pseudepigraphischem Vorzeichen als Fälschungen mit Täuschungsabsicht an, sieht andererseits jedoch auch „hinreichende Gründe, die paulinische Verfasserschaft des Tit und des 2Tim historisch wie inhaltlich neu zu bedenken“ (a.a.O., 534). In ähnlicher Weise unterscheidet Luttenberger, der die wenigen persönlichen Mitteilungen im 1Tim übertragen und transparent versteht und diesen Brief daher als täuschungsfreies Pseudepigraphon ansieht, während die ausführlicheren persönlichen Mitteilungen und Grüße im 2Tim und Tit diese als Pseudepigrapha mit Täuschungsabsicht auswies (Propheetenmantel, 200f.382).

299 A. Baum, Rezension „Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen“, ThLZ 135 (2010) 1104-1107, hier: 1106.

Außerdem gibt es in der Forschung neuerdings eine Tendenz, pseudepigraphische Texte als fiktionale Texte zu verstehen, die umstrittenen Paulusbriefe also als Brieffiktionen anzusehen.<sup>300</sup> Dann ist „nicht nur von einer Autorfiktion ... auszugehen, sondern auch von einer Adressatenfiktion und von einer fiktiven Erzählsituation innerhalb des Schreibens“.<sup>301</sup> Der historische Zusammenhang des Briefs gerät dabei aus dem Blick; er wird spekulativ aus dem Brieftext erhoben. Meines Wissens gibt es in der frühen Kirche im Blick auf die ntl. Briefe nirgends einen Hinweis auf fiktionale Texte.

Fragt man nun, wie – wenn man annimmt, dass der Epheserbrief nicht von Paulus geschrieben sei – die Verfasserfiktion in diesem Brief ausgeführt ist, lässt sich zunächst feststellen, dass sie nicht sehr ausgeprägt ist.<sup>302</sup> Wir finden in Eph 1,1 die Verfasserangabe „Paulus, Apostel Christi Jesu“, die in 3,1-4 aufgenommen wird mit der Aussage „ich, Paulus, der Gefangene Christi Jesu“, dem das Geheimnis Christi durch Offenbarung kundgetan wurde; dies spielt auf die Damaskuserfahrung von Paulus an. Ebenso weisen die Aussagen, dass ihm als dem allergeringsten unter den Heiligen (vgl. 1Kor 15,9f) von Gott die Gnade verliehen wurde, als Völkerapostel den Heiden das Evangelium zu verkündigen, auf Paulus als Autor hin. Bis hier könnte man – auch in Verbindung mit dem Fehlen persönlicher Mitteilungen und Grüße, was vermutlich darin begründet ist, dass der Epheserbrief sich als Rund- bzw. Zirkularschreiben an mehrere Gemeinden richtet<sup>303</sup> – von einer relativ schwachen Verfasserfiktion sprechen, die sich auf die Autorität des Apostels beruft und in seiner Tradition steht. Doch mit Eph 6,21f stellt sich die Frage, warum Tychikus als Überbringer des Briefs vorgestellt wird, der über das Ergehen von Paulus berichten wird.<sup>304</sup> Nun ist 6,21 zugleich der Vers, in dem sich die längste wörtlich übereinstimmende Passage zum Kolosserbrief (4,7) findet, nämlich zehn Wörter in Folge.<sup>305</sup> Wenn Paulus zur Zeit der Abfassung des Epheserbriefs bereits tot war, kann die Aussage, dass Tychikus über das Ergehen von Paulus berichten werde (Eph 6,21f), nur den Zweck haben, die Leserinnen

---

300 Vgl. zu dieser Entwicklung die Einführung von Janßen und Frey im Band „Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen“, 14.

301 Hübenenthal, *Pseudepigraphie*, 63. Sie wendet Ansgar Nünning's kommunikationstheoretisches Textmodell in ihrem Aufsatz auf den Kolosserbrief an (a.a.O., 69-91).

302 Hüneburg setzt den Epheserbrief als Pseudepigraphon voraus und meint, dass darin weitgehend auf den Ausbau der Verfasserfiktion verzichtet werde und dass ein erkennbarer Abfassungszweck fehle (Paulus, 388 mit Anm. 5).

303 Vgl. oben, 21f.

304 Hüneburg meint, dass der Autor des Epheserbriefs mit der „für ihn eigentlich belanglosen Tychikusnotiz“ eine „für seine Rezipienten erkennbare Nähe zu Kol“ schaffen wollte, den der Autor als echten Paulusbrief sehe (Paulus, 407).

305 Vgl. oben, 39f.

und Leser zu täuschen, ebenso wie die Aufforderung, für Paulus zu beten (6,18f).<sup>306</sup> Zu berücksichtigen ist weiter, dass sich nach Kol 4,7-9 auch Onesimus in Begleitung des Briefüberbringers Tychikus befindet – was Phlm 12 entspricht – und dass in Kol 4,10-14 dieselben fünf Mitarbeiter von Paulus wie in Phlm 23f – außer Jesus mit dem Beinamen Justus – Grüße übermitteln. Dann scheint der Sinn von Eph 6,21f darin zu bestehen, den Adressaten zu vermitteln, der Brief sei noch von Paulus zu seinen Lebzeiten verfasst worden.<sup>307</sup> Dies spräche eher gegen ein transparentes Pseudepigraphon und für eine Täuschungsabsicht, wenn der Epheserbrief nicht von Paulus geschrieben wurde.<sup>308</sup>

In der alten Kirche wurden Pseudepigrapha von ihren Lesern nicht nur dann verworfen, wenn sie als nicht rechtgläubig angesehen wurden, sondern fast immer auch, wenn ihr Inhalt als orthodox galt.<sup>309</sup> Als Ausnahme für die Anerkennung einer pseudepigraphischen Schrift kann – mit Einschränkungen – der *Canon Muratori* angeführt werden, der die *Sapientia Salomonis* wohl als kirchliche Schrift angesehen hat,<sup>310</sup> sowie Augustin, der nicht von der Abfassung der *Sapientia* durch Salomo ausging und sie trotzdem als kanonisch anerkannt hat.<sup>311</sup> Dies sind jedoch nach den Zeugnissen aus der alten Kirche Ausnahmen. So werden im *Canon Muratori* die Briefe an die Laodizener und Alexandriner verworfen, weil sie auf den Namen des Paulus für die Sekte des Marcion gefälscht wurden; als Gründe werden der Inhalt und die Tatsache der Fälschung genannt.<sup>312</sup> In aller Regel wurden pseudepigraphische Schrif-

306 Hoehner 49.

307 Schmeller nimmt an, dass das Zitat der Tychikus-Passage von den Adressaten als Zitat erkannt werden sollte, wobei vorausgesetzt ist, dass sie den Kolosserbrief kannten und im Epheserbrief „einen von Paulus etwa gleichzeitig an eine andere Gemeinde geschriebenen Brief sehen sollten“ (Schulen, 210f). Schmeller nimmt an, dass der Kolosserbrief noch in den 60er-Jahren des 1. Jh.s verfasst wurde, der Epheserbrief etwa 20 Jahre später.

308 Vgl. Ewald 25f; Klauck, Briefliteratur, 304; Johnson, Constructing, 119. Mayer meint, der Autor des Epheserbriefs bediene „sich der Autorität des Apostels, um dadurch seinen eigenen Gedanken und Vorschlägen in der traditionsbewussten Zeit des Urchristentums das nötige Gehör zu verschaffen“ (Sprache, 33).

309 Vgl. Frenschkowski, *Erkannte Pseudepigraphie*, 195.

310 Vgl. dazu Baum, *Pseudepigraphie*, 116-118; Frenschkowski, *Erkannte Pseudepigraphie*, 197-201.

311 Vgl. dazu Baum, *Pseudepigraphie*, 118-123. In *De doctrina christiana* II 8,13 schreibt Augustin: „Nachdem sie [nämlich *Sapientia Salomonis* und *Ecclesiasticus*] aber einmal der Aufnahme unter die kanonischen Bücher gewürdigt wurden, müssen sie unter die prophetischen Bücher gezählt werden“ (Text und Übersetzung abgedruckt bei Baum, *Pseudepigraphie*, 204f).

312 Vgl. dazu Hoehner 44. Aland stellt fest, dass der Briefanteil unter der erkannten und unerkannten Pseudepigraphie in den Gemeinden außerordentlich gering ist (Problem, 127).

ten also nicht als kanonisch anerkannt. So gehen auch solche Forscher, die für Pseudepigrapha als legitime transparente Fiktionen eintreten, davon aus, dass der Kolosser- und Epheserbrief kanonisiert worden seien, „weil ihr nachpaulinischer Ursprung unbekannt war und ihre Theologie nicht als unpaulinisch bezeichnet werden konnte“.<sup>313</sup>

Mit der Annahme, dass einige der Briefe im *Corpus Paulinum* nicht von Paulus verfasst wurden – also pseudonym sind –, verbindet sich häufig bei denen, die von einer transparenten Fiktion ohne Täuschungsabsicht ausgehen, die Annahme, dass eine Paulusschule für die Abfassung dieser Briefe verantwortlich sei. Dabei weichen die Vorstellungen über eine oder mehrere Paulusschulen erheblich voneinander ab.<sup>314</sup> So meint Schnelle, dass die Existenz einer Paulusschule für die paulinischen Pseudepigrapha von großer Bedeutung sei.<sup>315</sup> Allerdings sind die Argumente für ihre Existenz nicht sehr überzeugend. Conzelmann hatte die Annahme einer Paulusschule damit begründet, dass ganz allgemein anzunehmen sei, „dass ein ausgebildeter jüdischer Theologe ... der auch nach seiner Bekehrung betont Theologie treibt, einen Lehrbetrieb organisiert.“<sup>316</sup> Außerdem setze die Mission über Mitarbeiter ihre Schulung im Rahmen einer Schule voraus. Paulus selbst habe diese Schule gegründet, und sie habe über seinen Tod hinaus bestanden.<sup>317</sup> Als Sitz der Schule bot sich nach Conzelmanns Meinung Ephesus an.<sup>318</sup>

313 Pokorný/Heckel, Einleitung, 622; vgl. Pokorný, Problem, 491. „Das deutlichste Problem für die Umstrittenheit der Pseudepigraphie in der Zeit der Kanonisierung des NT (2.-4. Jahrhundert) ist die Tatsache, dass mehrere Schriften dieser Art nicht in den Kanon aufgenommen wurden“ (a.a.O., 489).

314 Vgl. den kurzen Forschungsüberblick bei Gese, Vermächtnis, 14-18; Müller, Problem, 171f. Zimmermann spricht im Blick auf die paulinischen Briefe von Formen der „imitativen“ Pseudepigraphie und sagt: „Dabei wird sichtbar, dass sich urchristl. Autoren wie hier aus der ‚Paulusschule‘, möglicherweise in Auseinandersetzung mit Gegnern ermächtigt sahen, die P.[seudepigraphie] als literarisches und theologisches Mittel einzusetzen, um gleichermaßen die Traditionskontinuität und Aktualität ihrer Botschaft zum Ausdruck zu bringen“ (Anonymität, 67).

315 Schnelle, Einleitung, 328; ders., Paulus, 151; vgl. Gnllka, der meint, dass das Zustandekommen des Epheserbriefs „ohne Rekurs auf eine Schule nicht befriedigend zu erklären“ sei (21). Schon Dahl sagte, dass man, um die Entstehung des Kolosser- und Epheserbriefs in nachpaulinischer Zeit zu erklären, die Existenz sonst unbekannter Umstände, etwa das Fortbestehen einer Paulusschule in Kleinasien, postulieren müsse (Einleitungsfragen, 78).

316 Conzelmann, Weisheit, 233. Standhartinger spricht von einer „Weisheitsschule“ des Paulus (Studien, 280).

317 Conzelmann, Schule, 90.

318 Conzelmann, Weisheit, 233; so auch Schnelle, Einleitung, 50; ders., Glaube, 101f; Gese, Vermächtnis, 276. Vegge erwägt nach Paulus' Fortgang aus Ephesus außerdem Rom (Paulus, 514). Dagegen bestreitet Müller einen festen Ort für die Paulusschule: „Die Schule ist ja gerade kein organisierter, lokalisierbarer Schulbetrieb, sondern ein Über-

Doch zeigt Ollrog, dass sich aus den Texten in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen keine von Paulus gegründete Schule erschließen lässt.<sup>319</sup> Außerdem entsprechen die paulinischen Gemeinden trotz einiger Parallelen kaum einer Schule. Schmeller sieht in folgenden Punkten Parallelen zwischen philosophischen Schulen und den Gemeinden des Paulus: Paulus präsentiert sich in 1Kor 4,14-21 und 1Thess 2,1-12 als Lehrer, und neben ihm „gab es christliche Lehrer (Gemeindelehrer, Mitarbeiter), die man mit fortgeschrittenen, am Lehrbetrieb aktiv beteiligten Studenten vergleichen kann“. Außerdem lassen sich die „erkennbare Überlieferungs- und Auslegungstätigkeit“ sowie die „situations- und hörerorientierte Protrepitik und Psychagogik des Paulus“ mit der Aktivität einer Schule vergleichen.<sup>320</sup> Neben diesen Analogien sieht Schmeller aber deutliche Unterschiede. Unter anderem unterscheiden sich die Gemeinden „von den Schulen ... durch ein sehr viel stärkeres Gruppenbewusstsein“, das ein Grundzug ihrer Identität sei.<sup>321</sup> So kommt er zu dem vorsichtigen Schluss: „Von einer Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels ist nur mit großen Vorbehalten zu sprechen“.<sup>322</sup>

Zwar hat der Apostel einen großen Mitarbeiterkreis gehabt,<sup>323</sup> der jedoch häufig wechselte und vielfach selbstständig Missionsaufgaben wahrgenommen hat.<sup>324</sup> Zuzustimmen ist Schnelle, wenn er meint, dass man „speziell im engeren Mitarbeiterkreis ... eine intensive theologische Arbeit voraussetzen“ könne.<sup>325</sup> Das ist allerdings ein recht weiter Begriff einer Schule,<sup>326</sup> zumal viele der Mitarbeiter nur eine begrenzte Zeit gemeinsam mit Paulus tätig waren. „Paulus versteht sich nicht als Schulgründer.“<sup>327</sup> Dafür, dass seine Mitarbeiter als Kreis bzw. Schule über den Tod von Paulus hinaus bestanden

---

lieferungs- und Aktualisierungsphänomen in der Nachfolge des Paulus ... Ihre dezentrale Entwicklung ist von Anfang an zu erkennen“ (Anfänge, 325); vgl. dazu Hübner 16f.

319 Ollrog, Paulus, 115-118. Vegge meint, Paulus habe eine Schule gestiftet, die er als „schulischen Kreis innerhalb der (Schulrichtung der) Christusglaubenden“ definiert (Paulus, 498f).

320 Schmeller, Schulen, 180.

321 Schmeller, Schulen, 181.

322 Schmeller, Schulen, 182.

323 Dieser wird noch über die große Zahl der in der Apostelgeschichte und im *Corpus Paulinum* namentlich genannten hinausgegangen sein (Ollrog, Paulus, 62).

324 Vgl. Ollrog, Paulus, 182f.201f; Schmeller, Schulen, 151-154.

325 Schnelle, Christentum, 132.

326 Nach Schnelle umfasst eine (philosophische) Schule „Traditionszusammenhänge im Sinne einer geistigen Prägung, sie ist aber immer auch zugleich eine Lebens- und Organisationsform und ein soziales Gebilde“ (Glaube, 88).

327 Müller, Problem, 193.

hätten, gibt es keine sicheren Nachrichten.<sup>328</sup> Zu einer solchen Schule würde ein „tatsächlicher Schulbetrieb“ mit einer „gewissen institutionellen Verknüpfung von Lehrern und Schülern“ gehören, nicht nur Übereinstimmungen in theologischen Fragen.<sup>329</sup> Ein solcher Schulbetrieb der Mitarbeiter des Paulus ist nach dessen Tod nicht erkennbar. Als Hauptargument für eine Paulusschule führt Schnelle an: „Nachdrücklich bestätigen die *Deuteropaulinen* (Kol, Eph, 2Thess, Past) die Existenz einer über den Tod des Apostels hinaus existierenden Paulusschule.“<sup>330</sup> Die Hypothese, dass es sich bei den sog. Deuteropaulinen um transparente Fiktionen ohne Täuschungsabsicht handle, setzt die Existenz einer Paulusschule voraus. Diese wiederum wird vor allem aus den sog. Deuteropaulinen abgeleitet.<sup>331</sup> Schnelle meint: „Weil bereits die Protopaulinen unter Mitwirkung von Mitarbeitern entstanden, konnten die Schüler mit Recht die Autorität des Paulus auch nach seinem Tod in Anspruch nehmen ... [Sie] entwickelten paulinische Gedanken weiter, integrierten mündliche Paulustraditionen und stehen am Anfang eines erweiterten Paulusverständnisses.“<sup>332</sup> Angesichts der Unterschiedlichkeit der einer Paulusschule zugerechneten Schriften müsste man nach Herzer „mit unterschiedlichen Ausprägungen der Schultradition“ rechnen. Dies macht die Existenz einer Paulusschule zweifelhaft, zumal die pseudepigraphische Abfassung dieser Briefe zumindest teilweise umstritten ist.<sup>333</sup> Müller stellt fest: „Ein organisierter und verschiedene Gemeinden umfassender Lehrbetrieb mit einer planmäßigen

---

328 Vgl. Frenschkowski, *Erkannte Pseudepigraphie*, 225; Schnabel, *Mission*, 1383f; Witetschek, *Paulus-Schule*, 279. Nach Müller belegt die „Vielfalt des Mitarbeiterkreises ... die Orientierung an Paulus im Sinne einer selbst verantworteten Bindung an das von ihm verkündigte Evangelium“ (*Problem*, 187). – Schmeller meint, dass „Ansätze zu einer Schulbildung, die wir in den echten Paulusbriefen erkennen konnten“, im Epheserbrief eher zurückgenommen werden (*Schulen*, 216; vgl. 221). Er will von einer Paulusschule zu dessen Lebzeiten nur mit großen Vorbehalten sprechen, sodass „wir nicht einfach die Weiterführung einer bestehenden Schule annehmen können“ (a.a.O., 184). Dabei setzt Schmeller die pseudepigraphische Abfassung sowohl des Kolosser- als auch des Epheserbriefs voraus (a.a.O., 192.209).

329 So zu Recht Schmeller, *Schulen*, 184; vgl. Witetschek, *Paulus-Schule*, 265-269.

330 Schnelle, *Einleitung*, 49; vgl. ders., *Christentum*, 133; Vegge, *Paulus*, 505. Vgl. dazu die Kritik von Witetschek, *Paulus-Schule*, 282-285. Wie auf die Annahme einer nichtpaulinischen Abfassung des Kolosserbriefs weitere Hypothesen wie eine Paulusschule aufgebaut werden, zeigt beispielsweise Hübenthal, *Pseudepigraphie*, 71 mit Anm. 15.

331 Bedenken gegenüber dem Beispiel des antiken Schulbetriebs als Erklärungsversuch für die ntl. Pseudepigraphie äußern auch Baum, *Pseudepigraphie*, 60-63; Janßen, (*Selbst-*) *Aussagen*, 162f; Johnson, *Constructing*, 118-120.

332 Schnelle, *Christentum*, 133; vgl. ders., *Glaube*, 99.

333 Herzer, *Paulusschule*, 522.

Vermittlung theologischer Inhalte und klaren Rezeptionsbedingungen lässt sich weder in den Paulinen noch in den Deuteropaulinen belegen.<sup>334</sup>

## 6. Verfasser

### 6.1 Kritische Diskussion

Der Epheserbrief nennt Paulus als seinen Autor (Eph 1,1; 3,1). Nach den Aussagen des Briefs hat er ihn während einer Gefangenschaft verfasst (3,1; 4,1; vgl. 6,21f). In der frühen Kirche ist der Epheserbrief „außerordentlich gut bezeugt“.<sup>335</sup> Die Aufnahme in den Kanon des NT ist vor allem dadurch begründet, dass die frühe Kirche von der paulinischen Verfasserschaft überzeugt war.<sup>336</sup> Erst der englische Deist Edward Evanson bestritt 1792 die paulinische Verfasserschaft. Seitdem wird in der ntl. Forschung eine Debatte über die Authentizität des Epheserbriefs geführt.<sup>337</sup> Diese ist jetzt nicht im Einzelnen nachzuzeichnen, doch ist auf die Argumente weiter unten einzugehen. Dahl meint, dass in der Debatte eindeutige Kriterien für die Bewertung gefehlt hätten und dass deshalb die „Entscheidung in der Echtheitsfrage weitgehend von dem allgemeinen Bild abhängig gewesen ist, das die Forscher von Paulus und dem Urchristentum gehabt haben“, und dass auch ihre konservativen oder kritischen Neigungen eine Rolle gespielt haben.<sup>338</sup> Während die überwiegende Mehrheit der neueren deutschen Forschung von einer nichtpaulinischen Verfasserschaft ausgeht, gibt es zahlreiche Forscher, die an der Abfassung durch den Apostel Paulus festhalten. Hoehner hat in seinem Kommentar aufgeführt, wer sich seit 1519 bis 2001 für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft ausgesprochen hat bzw. wer unsicher war oder seine Meinung geändert hat.<sup>339</sup> In seiner Auswertung der Jahre 1961–2001 zählt er 124 Forscher, von denen sich 59 für und 58 gegen eine paulinische Verfasserschaft ausgesprochen haben; in den Jahren 1991–2001 waren es jeweils 19 der 38 genannten Forscher.<sup>340</sup> Stuhlmacher hält den Epheserbrief für ein paulinisches Rundschreiben, das „nach dem Tode des Apostels ... grundlegend überarbeitet

---

334 Müller, Problem, 196.

335 Kümmel, Einleitung, 314.

336 Vgl. Porter/Clarke, Perspective, 72.

337 Vgl. Percy, Probleme, 1-9.

338 Dahl, Einleitungsfragen, 27.

339 Vgl. die Übersicht bei Hoehner 9-18.

340 Hoehner 19.

(vgl. Eph 2,20; 3,5) und zu einer Art von ‚theologischem Vermächtnis der Paulusschule‘ ... ausgestaltet worden“ sei.<sup>341</sup>

Im Blick auf die Verfasserfrage sowie das Verhältnis des Epheserbriefs zum Kolosserbrief sind verschiedene literarkritische Modelle denkbar und werden in der Forschung vertreten.<sup>342</sup> a) Der Apostel Paulus hat nacheinander beide Briefe verfasst. b) Ein Paulusschüler hat nacheinander beide Briefe verfasst. c) Paulus hat einen Brief selbst verfasst (meistens Kol), und ein Schüler hat den anderen Brief geschrieben und dabei den echten Paulusbrief benutzt. Ihm könnte eine Kopie des Briefs vorgelegen haben oder er kannte ihn, weil er ihn gelesen und sich den Inhalt eingepägt hat.<sup>343</sup> d) Beide Briefe stammen nicht von Paulus, sondern zwei Paulusschüler haben sie geschrieben, und zwar indem der spätere „den vorherigen (deuteropaulinischen) Brief weitgehend als Vorlage benutzte“.<sup>344</sup> e) Beide Briefe sind von zwei Paulusschülern unabhängig voneinander geschrieben; beide schöpften aus der paulinischen Schultradition.<sup>345</sup> f) Der Epheserbrief ist eine redaktionelle Erweiterung und Bearbeitung eines echten Paulusbriefs.

Diskutiert wird die Frage, ob sich Abweichungen des Epheserbriefs von den anderen Paulusbriefen dadurch erklären lassen, dass ein Sekretär an der Abfassung beteiligt war. Eindeutig ist, dass Paulus sich zum Schreiben seiner Briefe eines Sekretärs bedient hat. Das belegt Röm 16,22: „Ich, Tertius, der den Brief geschrieben hat, grüße euch im Herrn“.<sup>346</sup> Außerdem erwähnt Paulus mehrfach seinen eigenhändigen Gruß (in großen Buchstaben Gal 6,11; vgl. 1Kor 16,21; Phlm 19; s. auch Kol 4,18; 2Thess 3,17). Dies verweist darauf, dass nicht er selbst, sondern ein Sekretär den Brief geschrieben hat. Richards hält es für wahrscheinlich, dass darüber hinaus bei der Abfassung des 2. Korintherbriefs, des Epheserbriefs und des 1. Thessalonicherbriefs ein Sekretär beteiligt war.<sup>347</sup> Möglicherweise sind die als Mitabsender einzelner Briefe ge-

341 Stuhlmacher, *Theologie II*, 2f; vgl. Muddiman VIII.

342 Vgl. die Übersichten bei Best, *Who*, 74f; Sellin 54-56.

343 Nach Best passt das Verhältnis von Eph 6,21f zu Kol 4,7f nicht zur letzteren Annahme (*Who*, 93).

344 Sellin 55; dieses literarkritische Modell – unter Annahme der Priorität des Kol vor dem Eph – legt Sellin seinem Kommentar zugrunde (56).

345 Diese These wird als traditionsgeschichtliche Hypothese von Best vertreten und ist insofern kein literarkritisches Modell (36). Best begründet die Ähnlichkeiten zwischen Epheser- und Kolosserbrief mit der Zugehörigkeit beider Autoren zu einer Schule bzw. Gruppe (36-40).

346 Vgl. dazu Richards, *Secretary*, 170-172.

347 Richards, *Secretary*, 201, zum Epheserbrief insbesondere 191f. Schnelle meint, dass die Paulusbriefe „bei aller Vorrangstellung des Paulus (fast) immer auch den Charakter von Gemeinschaftswerken“ haben (*Christentum*, 132).

nannten Sosthenes (1Kor 1,1), Timotheus (2Kor 1,1; Phil 1,1; Phlm 1; vgl. Kol 1,1) bzw. Silvanus und Timotheus (1Thess 1,1; 2Thess 1,1) als Mitautoren oder als Sekretäre anzusehen.<sup>348</sup>

Die Rolle eines antiken Sekretärs sah sehr unterschiedlich aus:<sup>349</sup> a) Er kann wörtlich aufgeschrieben haben, was der Autor diktierte, evtl. mithilfe von stenographischen Notizen (Tachygraphie). b) Der Autor kann ausführliche Stichworte zu den wesentlichen Gedanken und Aussagen des Briefs diktiert haben bzw. einen Rohentwurf gefertigt haben, und der Sekretär hat danach eigenständig formuliert. Dann trifft er viele Entscheidungen über Syntax, Vokabular und Stil. c) Der Sekretär kann als Koautor an der Abfassung des Briefs beteiligt sein und einen Entwurf angefertigt haben, den der eigentliche Autor ergänzt und korrigiert hat. Der Sekretär ist dann in hohem Maß für Form, Syntax, Vokabular und Stil verantwortlich. d) Jemand kann einen Sekretär zum Schreiben in seinem Namen autorisiert haben, ohne den genauen Inhalt anzugeben und ohne diesen Brief zu kontrollieren.<sup>350</sup>

Da Paulus nirgends geschrieben hat, in welchem Umfang ein Sekretär an der Abfassung eines Briefs beteiligt war,<sup>351</sup> wissen wir leider nicht, in welcher Weise sich Paulus eines Sekretärs bedient hat, ob Paulus die Briefe wörtlich diktiert hat oder inwieweit die Sekretäre diese (mit)formuliert haben. Richards hält es für wahrscheinlich, dass Paulus am ehesten die mittlere Weise b gewählt hat und den fertigen Briefentwurf noch einmal – mit seinen Mitarbeitern – korrigiert und ergänzt hat.<sup>352</sup> Aber es bleiben viele Fragen offen. Möglicherweise hatte die Abfassung der Paulusbrieve mit verschiedenen Sekretären mehr Einfluss auf Unterschiede in Sprache und Stil, als manche Exegeten zugestehen wollen.<sup>353</sup> So kann auch die Feststellung, dass der Epheserbrief mehr Semitismen und sprachliche Parallelen zu den Qumrantexten aufweist

348 Dies lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, obwohl manches dafürspricht; vgl. Janßen, (Selbst-)Aussagen, 151; Richards, Secretary, 154; ders., Paul, 34-36; Frenschkowski, Pseudepigraphie, 256; Klinker-De Klerck, Epistles, 104; Cohick 23f. Manche nehmen an, dass Paulus „seine Gedanken in den verschiedenen Entstehungsphasen des Briefes“ mit ihnen besprochen habe (Schreiber, Briefschreiber, 139).

349 Vgl. zu den genannten Möglichkeiten Richards, Secretary, 23-67; ders., Paul, 64-80; Roller, Formular, 14-23; Barth I 40f; Schnabel, Römer I, 18f.

350 Cicero hat sich in seiner Korrespondenz über Rechte und Pflichten seiner Sekretäre geäußert. Daraus lässt sich entnehmen, dass die entsprechend a) und b) entstandenen Schreiben als echte Briefe Ciceros akzeptiert wurden, während die unter d) genannte „Art des Briefeschreibens von den Empfängern nicht akzeptiert wurde“ (Baum, Pseudepigraphie, 36); vgl. dazu Janßen, (Selbst-)Aussagen, 149f.

351 Richards, Secretary, 201; vgl. Johnson, Constructing, 91f.

352 Richards, Paul, 92f.

353 Vgl. Barth I 41; Kümmel, Einleitung, 315; Roon, Authenticity, 93f; Richards, Secretary, 201; Johnson, Constructing, 71f. Fuchs meint, die stilistisch-inhaltliche Verwandtschaft

als die unumstrittenen paulinischen Briefe, auf einen Sekretär hinweisen. Für den Inhalt ist aber der Autor verantwortlich.<sup>354</sup> Man darf wegen der offenen Fragen methodisch nicht von vornherein die (Mit-)Formulierung einzelner Briefe durch einen Sekretär entgegen den realen historischen Gegebenheiten ausschließen. Gerade als Gefangener war Paulus auf die Hilfe von Sekretären angewiesen.<sup>355</sup> So hat er sich wahrscheinlich auch bei der Abfassung des Epheserbriefs eines Sekretärs bedient.

## 6.2 Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft

Im Folgenden werden die wesentlichen Argumente genannt, die in der Forschung gegen eine Abfassung des Epheserbriefs durch den Apostel Paulus angeführt werden. Diese Argumente werden jeweils kritisch beleuchtet. Soweit die Fragen schon im Abschnitt über den „literarischen Charakter“ des Epheserbriefs erörtert wurden, wird darauf verwiesen. Die Argumente gegen die paulinische Verfasserschaft lassen sich in vier Gruppen zusammenfassen; sie betreffen a) Sprache und Stil, b) die historische Situation, c) das Verhältnis zum Kolosserbrief sowie d) die Theologie des Epheserbriefs.

a) Sprache und Stil: Der Epheserbrief weist sprachliche Besonderheiten auf. Hingewiesen wird auf 35 ntl. Hapaxlegomena, auf Wendungen, die in den früheren Paulusbriefen nicht erscheinen, auf eine Vorliebe für überlange Sätze, auf die Aneinanderreihung sinngleicher Wörter sowie auf eine Häufung von Genitivverbindungen.<sup>356</sup> Auf einige dieser sprachlichen und stilistischen Besonderheiten wurde bereits unter Punkt 4.2 eingegangen.<sup>357</sup> Die Häufigkeit von Hapaxlegomena sagt nichts darüber aus, ob Paulus der Verfasser ist.<sup>358</sup>

---

von Kol und Eph spreche dafür, „dass Epaphras und Paulus auch den Eph gemeinsam verfassten“ (Ort, 79).

354 Richards, *Secretary*, 67.

355 Vgl. Roller, *Formular*, 21.342f Anm. 138; Fuchs, *Wörter*, 108f.

356 Schnelle, *Einleitung*, 349; vgl. Kümmel, *Einleitung*, 315; Schnackenburg 22; Theobald, *Epheserbrief*, 410.

357 Vgl. oben, 35-39.

358 Zum einen hat die Häufigkeit von *hapax legomena* nur eine geringe Aussagekraft (vgl. Neumann, *Authenticity*, 25). Wenn man zum anderen die Anzahl der Hapaxlegomena ins Verhältnis zum Wortbestand der einzelnen ntl. Schriften setzt, so hat der Epheserbrief mit 35 einen Anteil von 1,8 % an den ntl. Hapaxlegomena; dies entspricht seinem Anteil am Wortbestand des NT. Ähnlich verhält es sich mit der relativen Häufigkeit von Hapaxlegomena im Römerbrief, den beiden Korintherbriefen sowie im Galater- und 1. Thessalonicherbrief. Eine deutlich höhere relative Häufigkeit von Hapaxlegomena findet sich innerhalb des *Corpus Paulinum* in den folgenden Briefen: Philipper, Kolosser, Pastoralbriefe und Philemon. Dies zeigt, dass die Häufigkeit von Hapaxlegomena in einem Brief nichts darüber aussagt, ob er von Paulus verfasst wurde. Schon Ewald hatte gezeigt, dass die Zahl der Hapaxlegomena im Epheser- und Kolosserbrief nicht auffällig

Dahl sieht die stilistische Eigenart des Epheserbriefs darin, „dass einige Merkmale des paulinischen Stils fehlen, während andere weit häufiger als in den anderen Briefen vorkommen.“<sup>359</sup> Da Sprache und Stil auch vom Inhalt beeinflusst werden und sich daher auch in den früheren Paulusbriefen unterscheiden, lässt sich von Sprache und Stil her kein entscheidendes Argument für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft gewinnen.<sup>360</sup> Dies gilt erst recht, wenn man die Formulierung durch einen Sekretär berücksichtigt.<sup>361</sup>

b) Die historische Situation: Drei Gesichtspunkte werden angeführt, die gegen eine paulinische Verfasserschaft sprechen sollen. α) Eph 1,15 und 3,2 erwecken den Eindruck, als ob Apostel und Gemeinde sich nicht kennen würden, obwohl Paulus mehr als zwei Jahre in Ephesus war. Der ganze Brief mache einen unpersönlichen Eindruck.<sup>362</sup> Allerdings fehlen persönliche Grüße auch im 2. Korintherbrief sowie in den Briefen an die Galater, Philipper und Thessalonicher.<sup>363</sup> Sellin weist außerdem zu Recht darauf hin, dass dieses Argument nicht gelte, wenn der Brief nicht nach Ephesus gerichtet war.<sup>364</sup> Zu den Adressaten hatten wir festgestellt, dass der Brief sehr wahrscheinlich ursprünglich nicht die Ortsangabe ἐν Ἐφέσῳ [*en Ephesō*] enthielt und sich nicht an eine einzelne Gemeinde richtete, sondern an mehrere Gemeinden.<sup>365</sup> Dies kann den unpersönlichen Eindruck des Briefs erklären und verständlich machen, warum er nicht auf konkrete Probleme einer Gemeinde eingeht, sondern eher allgemein gehalten ist. – β) Der Apostolat von Paulus sei nicht mehr unstritten, sondern werde in seiner „kirchengeschichtlichen Dimension gewürdigt“ (vgl. Eph 3,1-13). Das Apostelamt werde „nicht mehr funktional, sondern in seiner theologischen Bedeutung bedacht“.<sup>366</sup> Dies verweise auf eine

---

ist (36f); vgl. Percy, Probleme, 17f.179f. Dass beim selben Autor die Häufigkeit der Hapaxlegomena unterschiedlich ist, zeigt auch der Vergleich mit dem lukanischen Werk: Während im Lukasevangelium der Anteil an den ntl. Hapaxlegomena 14,4 % beträgt, was dem Wortbestand (14,1 % vom NT) entspricht, beträgt der Anteil an den ntl. Hapaxlegomena in der Apostelgeschichte 21,6 %, was deutlich höher ist als deren Wortbestand (13,4 % vom NT).

359 Dahl, Einleitungsfragen, 18; vgl. Thielman 11. Die besondere Kombination der Stilelemente unterscheidet den Epheserbrief von anderen Paulusbriefen (Arnold 56).

360 Vgl. Carson/Moo, Einleitung, 586f. Schnackenburg stellt zu Recht fest, dass der sprachliche Stil „kein zureichendes Kriterium für einen anderen Verfasser“ darstelle (22); vgl. Winger 55.

361 Vgl. Carson/Moo, Einleitung, 405.

362 Kümmel, Einleitung, 310; Theobald, Epheserbrief, 410; Schnelle, Einleitung, 350; vgl. dazu Barth I 10f.

363 Vgl. dazu die Analyse zu Eph 6,21-24 (unten, 732f); vgl. Hoehner 21-23.

364 Sellin 58; vgl. Beißer, Epheserbrief, 152.

365 Vgl. oben, 21f.

366 Schnelle, Einleitung, 349f.

nachapostolische Abfassung des Epheserbriefs. Doch wird die herausragende Bedeutung von Paulus im Heilsplan Gottes (3,1-5.8f) auch in Gal 1,15-17 und 2Kor 3,7-4,6 betont. Seine Hervorhebung der Unwürdigkeit (Eph 3,8) hat eine Parallele in 1Kor 15,8-10.<sup>367</sup> Ob die Apostel und Propheten vom Verfasser als „Größen der Vergangenheit“<sup>368</sup> angesehen werden, geht aus dem Brief selbst nicht hervor,<sup>369</sup> sondern hängt von der Datierung des Briefs ab.<sup>370</sup> Die Aussage, dass die Gemeinde auf dem Fundament der Apostel und Propheten aufgebaut ist (Eph 2,20), setzt nicht voraus, dass die Zeit der Apostel vorbei ist. Die Metapher vom Fundament ist zwar gegenüber 1Kor 3,10f verändert, wo Paulus sagt, dass er als weiser Baumeister das Fundament – Christus – gelegt habe, nämlich indem er das grundlegende Evangelium von Jesus Christus und seiner Erlösung verkündigt hat. In Eph 2,20 geht es um die normative Bedeutung der Evangeliumsverkündigung durch die Apostel und Propheten, wobei Christus als Eckstein zum Fundament gehört. Er bildet das Fundament durch seine Person und sein Werk, die Apostel und Propheten durch ihre Verkündigung.<sup>371</sup> Dies ist keine grundlegend andere Aussage als in 1Kor 3. Sie ist in Eph 2,20 jedoch auf die Gesamtkirche bezogen, in 1Kor 3,10f auf die Gemeinde in Korinth.<sup>372</sup> – γ) Aus der Ämterliste in Eph 4,11f wird auf „eine gegenüber Paulus stark veränderte Gemeindestruktur“ geschlossen, bei der „charismatische Ämter fehlen, wie z.B. Wundertäter, Heilungsbegabte und das Reden in Zungen“.<sup>373</sup> Die genannten „charismatischen Ämter“ fehlen auch in Röm 12,4-8. Darüber hinaus versteht der Verfasser die in Eph 4,11 genannten Ämter durchaus als charismatisch, wie der Kontext zeigt; in 4,7 wird χάρις ([*charis*] Gnade) wie in 3,2.7f im Sinn von χάρισμα ([*charisma*] Gnadengabe) gebraucht.<sup>374</sup> Die beispielhafte Liste mit fünf Ämtern ist auf solche der Verkündigung, Lehre und Leitung konzentriert, weil es im Kontext darum geht, dass diese ihre besondere Aufgabe und Verantwortung darin haben, die Christen für ihren Dienst zuzurüsten.<sup>375</sup> Die Verschiedenheit der Listen von Charismen, Aufgaben und Ämtern in Röm 12,4-8,

367 Best kommt zu dem Ergebnis, dass das Bild von Paulus im Epheserbrief weitgehend mit dem in „the certainly genuine letters“ übereinstimme (43f).

368 Gnilka 157; vgl. Pokorný 134 Anm. 115; Gese, Vermächtnis, 200; Tiwald, Entwicklungslinien, 113.

369 Vgl. Carson/Moo, Einleitung, 587.

370 Vgl. dazu näher Haubeck, Ämter, 43.

371 Snodgrass 138.

372 Vgl. dazu die Auslegung zu Eph 2,20 (unten, 323-325).

373 Schnelle, Einleitung, 349; vgl. Gnilka 15; Theobald, Epheserbrief, 411.

374 Vgl. dazu die Auslegung zu Eph 4,7 (unten, 450f).

375 Vgl. zur Begründung die Auslegung zu Eph 4,12 (unten, 467-469).

1Kor 12 und Eph 4,11f lässt sich von der jeweils unterschiedlichen Situation und Intention her erklären.

c) Verhältnis zum Kolosserbrief: Gegen eine paulinische Verfasserschaft wird angeführt, dass der Epheserbrief eine literarische Abhängigkeit und zugleich eine wesentliche sachliche Differenz gegenüber dem Kolosserbrief aufweise.<sup>376</sup> Auf das Verhältnis zum Kolosserbrief wurde ausführlich unter Punkt 4.3 eingegangen.<sup>377</sup> Dabei hatte sich das Argument, dass die Übereinstimmungen in der Terminologie bei gedanklicher Differenz für zwei verschiedene Verfasser sprächen, als nicht stichhaltig erwiesen. Die Übereinstimmungen im Wortlaut und Aufbau sprechen eher für denselben Autor als für eine literarische Abhängigkeit, ebenso die inhaltliche Nähe und die gleichzeitig oft selbstständig entfaltete Thematik. Wenn Paulus der Verfasser beider Briefe ist, ergibt sich die inhaltliche Nähe auch dadurch, dass der Apostel in seiner vielfältigen mündlichen Verkündigung und Lehre sehr wahrscheinlich geprägte Formen entwickelt hat, aus denen er in seinen Briefen schöpft. Die wörtliche Übereinstimmung bei der Tychikus-Passage (Eph 6,21f; Kol 4,7f) erklärt sich leichter, wenn derselbe Verfasser beide Briefe fast gleichzeitig schrieb<sup>378</sup> und beide von Tychikus überbracht wurden. Möglich ist, dass Paulus wie andere antike Briefschreiber eine Kopie seiner Briefe behielt. So erkläre sich nach Richards die Übereinstimmung im Blick auf Tychikus als Briefüberbringer ohne Probleme.<sup>379</sup> Dann liegt es nahe, dass der Verfasser beider Briefe Paulus war.<sup>380</sup>

d) Theologie des Epheserbriefs: Heute werden zumeist die Unterschiede zwischen der Theologie des Epheserbriefs und der Theologie der unbestrittenen Paulusbriefe als vorrangige Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft angesehen. Dass es in der Theologie Entwicklungen gibt, ist unbestritten. Zu fragen ist, ob diese Entwicklungen bei Paulus selbst vorstellbar oder ob sie mit ihm unvereinbar sind. Bei der Beurteilung dieser Frage gehen die Meinungen auch derer, die für eine deuteropaulinische Abfassung eintreten, erheblich auseinander. So vertritt Kümmel die Meinung, dass „die Theologie

376 Kümmel, Einleitung, 316; vgl. Schnelle, Einleitung, 355f.

377 Vgl. oben, 39-46.

378 Schlier 24f; vgl. Kümmel, Einleitung, 316.

379 „Since this was the very type of material secretaries often merely recopied from one letter to another“ (Richards, Paul, 215).

380 O'Brien 20f; Arnold 53. Dahl stellt die Frage, ob die „traditionelle Annahme, Paulus habe selbst beide Briefe verfasst, am Ende doch die wahrscheinlichste ist – weil sie die einfachste Erklärung bietet“ (Einleitungsfragen, 47). Er meint, „um paulinische Urheberschaft aufrecht zu erhalten, müsste man jedenfalls damit rechnen, dass Paulus bei der Abfassung zwei verschiedene Assistenten benutzte“ (a.a.O., 48).

des Eph die paulinische Abfassung des Briefes völlig unmöglich“ mache.<sup>381</sup> Dagegen rät Luz „vor allem in Bezug auf die theologischen Argumente zur Vorsicht“.<sup>382</sup> Er vertritt die These, „dass der – nachpaulinische – Briefverfasser mit einer einzigen Ausnahme ein guter paulinischer Theologe gewesen“ sei; die Ausnahme von seiner Paulustreue sieht er in seinem Eheverständnis (Eph 5,22-33).<sup>383</sup> Auf einzelne theologische Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft soll im Folgenden eingegangen werden. Teilweise kann auf das, was unter Punkt 4.4 zum Verhältnis des Epheserbriefs zur paulinischen Theologie gesagt wurde, verwiesen werden.

α) In der Christologie „dominiert die Vorstellung der kosmischen Herrschaft Jesu Christi“;<sup>384</sup> dagegen trete die Theologie des Kreuzes zurück.<sup>385</sup> Doch auch im Epheserbrief hat der Tod Jesu zentrale Bedeutung für die Erlösung.<sup>386</sup> Das zeigt insbesondere Eph 2,14-18; auch die Wendungen „Blut“ in 1,7 und 2,13, „Opfer“ in 5,2 und „er hat sich selbst hingegeben für sie“, nämlich für die Gemeinde, in 5,25 verweisen auf den Sühnetod Jesu Christi am Kreuz. Von der Auferweckung, Erhöhung und himmlischen Inthronisation Christi wird auch sonst bei Paulus gesprochen.<sup>387</sup> Daher spricht die andere Betonung in der Christologie des Epheserbriefs nicht gegen eine paulinische Verfasserschaft.<sup>388</sup> – β) „In keiner anderen ntl. Schrift tritt die Ekklesiologie so hervor wie im Epheserbrief“;<sup>389</sup> und bezeichnend „ist die durchgängige Sicht auf die Ekklesia als Gesamtgröße“.<sup>390</sup> Auch wenn dies richtig ist, spricht eine solche veränderte Betonung der universalen Kirche nicht gegen eine paulinische Verfasserschaft.<sup>391</sup> – γ) In der Eschatologie hat der Epheserbrief eine veränderte Blickweise, bei der die Erwartung der Parusie Christi zurücktritt und eine „präsentische Eschatologie“ dominiert.<sup>392</sup> Gnilka meint, dass die „realisierte Eschatologie ... doch in paulinischen Kategorien“ weiterdenke,

381 Kümmel, Einleitung, 317; vgl. Pokorný/Heckel, Einleitung, 632.

382 Luz 109; er meint, dass theologische Gründe „leicht in die Gefahr von Zirkelschlüssen und Selbstbestätigungen“ geraten, und führt dafür mehrere Beispiele an.

383 Luz 110.

384 Schnelle, Einleitung, 350.

385 Schnackenburg 23.

386 Best 51.

387 Vgl. zu möglichen Gründen für die Betonung der kosmischen Bedeutung Christi oben, 47f.

388 Dies ist in gewisser Weise auch im Philipperbrief so (Luz 109).

389 Schnelle, Einleitung, 350; vgl. dazu den Exkurs „Die Kirche in der Sicht des Epheserbriefes“ bei Schnackenburg 299-319.

390 Schnackenburg 24.

391 Vgl. dazu oben, 48f. Dort wurde auch auf die Veränderung der Metapher des Leibes Christi zur Leib-Haupt-Metaphorik eingegangen (vgl. besonders Anm. 237 und 241).

392 Schnackenburg 24; Schnelle, Einleitung, 350; Sellin 57f.

„wie die σύν-Aussagen in Eph 2,5f zu bestätigen vermögen“.<sup>393</sup> Auch wenn im Epheserbrief die gegenwärtig erfahrene Rettung der Glaubenden hervorgehoben wird – wohl um die Christen angesichts der Bedrohungen durch feindliche Mächte zu ermutigen –, wird die futurische eschatologische Erwartung festgehalten.<sup>394</sup> Auffällig ist, dass den Glaubenden schon jetzt die Teilhabe an der Auferweckung Christi und der Einsetzung im Himmel zugesprochen wird (Eph 2,4-6), was über die früheren Paulusbriefe hinausgeht. – δ) In der Soteriologie wird das Fehlen der Rechtfertigungslehre als Argument gegen eine paulinische Verfasserschaft angeführt.<sup>395</sup> Doch wird man mit diesem Argument im Blick auf den 1. Thessalonicher- und Philipperbrief sowie die Korintherbriefe vorsichtig sein müssen.<sup>396</sup> Die juristische Vorstellung von der Rechtfertigung verwendet Paulus soteriologisch vor allem im Galater- und Römerbrief. Im Epheserbrief wird die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi mit Vorstellungen beschrieben, die sich auch in den früheren Paulusbriefen finden.<sup>397</sup> – ε) Nach Eph 5,21-33 ist die Gemeinschaft von Mann und Frau in der Ehe Abbild des Geheimnisses der Verbindung von Christus und Gemeinde. Diese hohe Wertschätzung der Ehe passe nicht zu Paulus, der in 1Kor 7 kein besonderes Verständnis für die Ehe aufbringe.<sup>398</sup> Die Unterschiede in den Äußerungen zur Ehe zwischen 1Kor 7 und Eph 5,21-33 sind nicht zu übersehen, doch sind auch in 1Kor 7 die Ehe sowie die Fortführung der ehelichen Gemeinschaft der Normalfall. Berücksichtigt man weiter, dass Paulus in diesem Kapitel auf eine These korinthischer Asketen eingeht, die eine grundsätzliche geschlechtliche Enthaltensamkeit propagierten, und dass seine Argumentation von der Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes geleitet ist, schließen sich die Aussagen zur Ehe in beiden Abschnitten nicht gegenseitig aus.<sup>399</sup>

Wesentlich ist die Frage, ob die Argumente, die mit den theologischen Unterschieden zwischen dem Epheserbrief und den früheren Paulusbriefen

393 Gnllka 39; vgl. oben, 52 Anm. 261.

394 Vgl. oben, 51f.

395 Gnllka 15; Schnackenburg 23. Gegen eine zu starke Betonung der individuellen Rechtfertigung und Heiligung als Inhalt der paulinischen Theologie wendet sich schon Barth (I 46-48).

396 Luz 109; zum Vorkommen von δικαίω in den Paulusbriefen vgl. oben, 49f.

397 Vgl. oben, 50.

398 Theobald, Epheserbrief, 411; Kümmel, Einleitung, 318.

399 Vgl. oben, 52f. Aus 1Kor 7 ist weder „auf eine Diskriminierung der Sexualität oder des Leiblichen“ noch auf eine Geringschätzung der Ehe zu schließen (Schrage, 1Korinther II, 61). In 1Kor 7,38 bezeichnet Paulus das Heiraten als καλῶς ποιεῖν (gut/richtig handeln), auch wenn er dem das Nicht-Heiraten als das Bessere gegenüberstellt (a.a.O., 60).

begründet werden, dazu nötigen, einen anderen Verfasser als Paulus anzunehmen. Widersprüche zur paulinischen Theologie sind nicht vorhanden, wohl aber neben manchen Parallelen auch klare Unterschiede. Selbst Forscher, die einen anderen Verfasser als Paulus annehmen, stellen fest, dass der Epheserbrief eine paulinische Theologie vertritt, und ordnen ihn einer Paulusschule zu.<sup>400</sup> Einige der Unterschiede können durch eine veränderte Situation und Fragestellung begründet sein bzw. mit unterschiedlichen Absichten und Zielen des Autors gegenüber den Adressaten erklärt werden. In jedem Fall ist aber bei einzelnen theologischen Themen eine Entwicklung zwischen den früheren Paulusbriefen und dem Epheserbrief festzustellen. Barth kommt zu dem Ergebnis, dass die Unterschiede als Ergebnis der theologischen Entwicklung von Paulus selbst erklärt werden können. Sie können jedoch auch auf einen anderen Autor zurückgeführt werden, der in der paulinischen Tradition steht.<sup>401</sup> Insofern sprechen die theologischen Parallelen und Unterschiede nicht entscheidend gegen Paulus als Verfasser.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich von Sprache und Stil her kein entscheidendes Argument für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft gewinnen ließ. Zum gleichen Ergebnis kommt die Untersuchung der drei Aspekte zur historischen Situation des Briefs. Die Unterschiede lassen sich von der jeweils anderen Situation, in der die Paulusbriefe entstanden sind, und von ihrer jeweiligen Intention her erklären. Im Blick auf das Verhältnis zum Kolosserbrief gibt es gute Gründe, die nahelegen, derselbe Verfasser habe beide Briefe zeitnah diktiert, und diese wurden von Tychikus überbracht. Das spräche eher für Paulus als Verfasser beider Briefe.<sup>402</sup> Die diskutierten Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefs sind nicht so gewichtig, dass sie die paulinische Verfasserschaft ausschließen, sondern lassen diese durchaus als möglich erscheinen. Daher ist jetzt nach den Argumenten zu fragen, die für eine paulinische Verfasserschaft sprechen.

### 6.3 Argumente für eine paulinische Verfasserschaft

Im Folgenden werden die wesentlichen Argumente genannt, die in der Forschung für eine Abfassung des Epheserbriefs durch den Apostel Paulus angeführt werden.

400 Pokorný/Heckel, Einleitung, 633.

401 Barth I 36; vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 39; Carson/Moo, Einleitung, 584.

402 Die Frage nach dem Verfasser des Kolosserbriefs ist hier nicht näher untersucht worden. Viele Ausleger halten auch ihn für deuteropaulinisch.

a) Der Epheserbrief nennt Paulus als Verfasser: „Paulus, Apostel Christi Jesu“ (1,1; vgl. 3,1),<sup>403</sup> eine Formulierung, wie sie sich auch in anderen Paulusbriefen findet.

b) Die Bezeugung für die paulinische Verfasserschaft ist in der frühen Kirche sehr gut. Seit dem Kanon von Marcion gehört der Epheserbrief (von ihm als Brief an die Laodizener angesehen) unbestritten zum ntl. Kanon. Seit Irenäus von Lyon und Klemens von Alexandrien „ist der Brief als Epheserbrief des Paulus unbestritten“.<sup>404</sup> Dieses Argument wird von manchen Auslegern als das stärkste für eine paulinische Verfasserschaft angesehen.<sup>405</sup>

c) Wenn ein pseudonymer Verfasser den Brief geschrieben hätte, könnte man erwarten, dass er auf die Verbindung von Paulus zur Gemeinde aufgrund der langen Wirksamkeit an diesem Ort Bezug genommen hätte.<sup>406</sup>

d) In der alten Kirche wurden pseudepigraphische Schriften in aller Regel nicht als kanonisch anerkannt.<sup>407</sup> Eph 6,21f vermittelt den Leserinnen und Lesern, der Brief sei von Paulus noch zu Lebzeiten verfasst worden. Dann kann man aber – vorausgesetzt, der Brief wurde nicht von Paulus verfasst – nicht mehr von einem transparenten Pseudepigraphon sprechen, das von den Lesern durchschaut wird, sondern müsste von einer Täuschungsabsicht ausgehen.<sup>408</sup> Angesichts der hohen Standards von Verlässlichkeit und Wahrheit in den frühen christlichen Gemeinden ist das schwer vorstellbar. Die Wahrfähigkeit wird auch im Epheserbrief betont (4,15.25; 6,14).<sup>409</sup>

e) Der Epheserbrief entspricht im Wesentlichen der paulinischen Lehre und Theologie. Die Unterschiede können ohne Weiteres als Ergebnis einer theologischen Entwicklung von Paulus erklärt werden. Dass einige typisch paulinische Begriffe eine etwas andere Bedeutung haben und dass es einzelne Abweichungen von der paulinischen Theologie gibt, spricht eher für die Authentizität des Briefs. Ein Nachahmer würde solche Abweichungen wohl eher vermieden haben, während Paulus es sich am ehesten leisten kann, in einer „nichtpaulinischen“ Weise zu schreiben.<sup>410</sup> Percy meint, dass der Verfasser,

403 Alle griech. Handschriften, die Eph 1,1 und 3,1 enthalten, sowie die frühen Übersetzungen und etliche Überschriften nennen Paulus als Autor (Barth I 36).

404 Kümmel, Einleitung, 314; vgl. Carson/Moo, Einleitung, 582; Immedörfner, Ephesians, 62.

405 Vgl. Guthrie, Introduction, 490.

406 Beißer, Epheserbrief, 153.

407 „Das deutlichste Problem für die Umstrittenheit der Pseudepigraphie in der Zeit der Kanonisierung des NT (2.-4. Jahrhundert) ist die Tatsache, dass mehrere Schriften dieser Art nicht in den Kanon aufgenommen wurden“ (Pokorný, Problem, 489).

408 S. dazu oben, 59f; vgl. Thielman 5.

409 Vgl. O'Brien 43f; Hoehner 49.

410 Barth I 49.

„wenn er ein anderer als der Apostel selbst ist, mit seinem Paulusverständnis in der ganzen nachpaulinischen christlichen Literatur vor Luther ganz allein stehen dürfte.“<sup>411</sup>

f) Nach Percy erscheint es kaum möglich, „den Eph als ein Ganzes als eine nachpaulinische Fiktion zu verstehen“, weil „im Eph jegliche Spur irgendeines besonderen Zwecks fehlt, der es hätte begreiflich machen können, dass ein Christ der nachpaulinischen Zeit diesen Brief unter dem Namen des Apostels geschrieben hätte.“<sup>412</sup> Auch wenn diese Aussage relativiert werden kann, ist festzuhalten, dass sich aus dem Epheserbrief keine konkrete Situation entnehmen lässt, die als Anlass für die Abfassung des Briefs zu bestimmen ist.<sup>413</sup>

g) Nach den Aussagen des Epheserbriefs wurde der Brief in der Gefangenschaft geschrieben (Eph 3,1; 4,1; 6,20), was gut zu einer paulinischen Verfasserschaft passt.<sup>414</sup> Dann geht es um die Gefangenschaft, von der auch Phlm 1.9f.13.23 und Kol 4,3.10.18 sprechen. Die Gemeinden sollen durch einen Boten über die aktuelle Situation informiert werden (Eph 6,21f; vgl. Kol 4,7-9). Dies wäre bei einer späteren pseudonymen Abfassung nicht möglich. Wozu sollte etwa ein Paulusschüler die Tychikus-Passage, in der sich die größte wörtliche Übereinstimmung zwischen dem Kolosser- und dem Epheserbrief findet, abschreiben?<sup>415</sup>

h) Der Epheserbrief hat im NT die stärksten Parallelen zu Sprache und Stil der Qumranschriften. Nach Snodgrass zeigen die Parallelen nicht nur, dass der Autor ein Judenchrist war,<sup>416</sup> sondern sie sprechen auch für ein frühes Abfassungsdatum. Je später man den Epheserbrief ansetze, desto schwieriger sind diese Parallelen zu erklären.<sup>417</sup>

i) Ein Paulus ebenbürtiger judenchristlicher Theologe, der den Epheserbrief geschrieben haben könnte, ist im frühen Christentum unbekannt.<sup>418</sup>

j) Der Epheserbrief spiegelt noch keine feste kirchliche Struktur wider, sondern eine gewisse Vielfalt (Eph 4,11), die eher 1Kor 12 entspricht.<sup>419</sup> Die

411 Percy, Probleme, 356; vgl. Hahn, der ihn für den „bedeutendsten Repräsentanten der Paulusschule“ hält (Theologie I, 365).

412 Percy, Probleme, 443.

413 Snodgrass fragt: „Why would a pseudonymous author write a general letter with no particular purpose?“ (22); vgl. Witherington 17.

414 Carson/Moo, Einleitung, 584.

415 Vgl. Snodgrass 28.

416 Vgl. die Argumente von Best dafür, dass der Autor Judenchrist war (8).

417 Snodgrass 28f; vgl. Barth I 21.

418 Barth, Traditions, 23; vgl. Snodgrass 28.

419 Beißer, Epheserbrief, 155f.

Hochschätzung der Propheten, die durch die Nennung gleich nach den Aposteln zum Ausdruck kommt, finden wir eher in der frühen Gemeinde.<sup>420</sup>

#### 6.4 Ergebnis

Einige der Argumente gegen eine paulinische Verfasserschaft des Epheserbriefs konnten im Verlauf der Untersuchung entkräftet werden. Die verbleibenden Argumente sind nicht so gewichtig oder eindeutig, dass sie eine Abfassung durch Paulus ausschließen. Wie Dahl zu Recht sagt, hat die Lösung einen wesentlichen Vorteil, die nicht mit unbekanntem Faktoren zu rechnen braucht.<sup>421</sup> Daher sagen Carson und Moo zutreffend: „Keine konstruierte pseudepigraphische Situation ist so überzeugend wie die Annahme, dass Paulus den Eph im Gefängnis kurz vor seinem Tod schrieb“,<sup>422</sup> und zwar nicht lange nach dem Kolosserbrief.<sup>423</sup> Auch die wörtliche Übereinstimmung bei der Tychikus-Passage erklärt sich leichter, wenn derselbe Verfasser beide Briefe fast gleichzeitig diktierte<sup>424</sup> und beide von Tychikus überbracht wurden.

Die Argumente für eine paulinische Verfasserschaft sind nicht alle gleich gewichtig, geben jedoch in ihrer Gesamtheit der Abfassung des Epheserbriefs durch Paulus eine höhere historische Wahrscheinlichkeit. Dabei wird Paulus sich – wie bei anderen Briefen – eines Sekretärs bedient haben.<sup>425</sup> Nach Schlier ist dabei nur „die Weite des Horizontes der apostolischen Erfahrung und Einsicht und die lebendige Aufgeschlossenheit eines Denkens und einer Sprache, die eine Entwicklung und Wandlung zulassen“, vorauszusetzen.<sup>426</sup> Barth schließt sich dem Urteil von Robinson an, der den Epheserbrief „the crown of St. Paul’s writings“ nannte.<sup>427</sup>

---

420 Beißer, Epheserbrief, 156.

421 Dahl, Einleitungsfragen, 73. Um die Entstehung des Kolosser- und Epheserbriefs – dazu auch noch die der Pastoralbriefe – „in die nachpaulinische Zeit zu erklären, muss man die Existenz sonst unbekannter Umstände, etwa das Fortbestehen einer Paulus-Schule in Kleinasien postulieren“ (a.a.O., 78).

422 Carson/Moo, Einleitung, 584.

423 Schlier 24f; vgl. Wright, Colossians, 38f.

424 Schlier 24f; vgl. Kümmel, Einleitung, 316.

425 Vgl. dazu oben, 66f. Mitarbeiter, die an der Abfassung des Briefs beteiligt gewesen sein könnten, „waren bei dem Apostel zur Zeit seiner Gefangenschaft vorhanden (vgl. Phlm 1 und 23f; Kol 1,1; 4,10-14)“ (Dahl, Einleitungsfragen, 73).

426 Schlier 27.

427 Barth I 50.

## 7. Anlass und Absicht des Epheserbriefs

Aus dem Epheserbrief lässt sich keine konkrete Situation entnehmen, die als Anlass für die Abfassung des Briefs zu bestimmen ist.<sup>428</sup> Adressaten des Briefs sind wahrscheinlich mehrere Gemeinden im westlichen Kleinasien – darunter auch Ephesus –, die von Paulus bzw. seinen Mitarbeitern sowie Mitarbeitern aus den Gemeinden gegründet wurden.<sup>429</sup> Dies erklärt den eher allgemein formulierten Inhalt des Briefs. Aus ihm lassen sich im Wesentlichen fünf Anliegen erkennen, die dem Apostel im Epheserbrief wichtig sind, ohne dass in den Gemeinden erkennbare Probleme gerade diese Themen veranlasst haben.

a) Der Epheserbrief hat primär Heidenchristen im Blick. Ihnen gegenüber betont Paulus, dass sie an der Erwählung Gottes und an den Verheißungen des Gottesvolks Israel Anteil haben. Durch seine Erlösung am Kreuz hat Jesus Christus die Einheit von Juden und Heiden in der *einen* Gemeinde Gottes geschaffen. Diese Einheit der Gemeinde ist ein zentrales Thema im Epheserbrief;<sup>430</sup> diese Einheit sollen die Christen bewahren. Die *eine* Gemeinde aus allen Völkern hat ihren Platz und ihre Aufgabe im universalen Heilsplan Gottes.<sup>431</sup> So stärkt der Apostel die Identität der Gemeinden.<sup>432</sup>

b) Mit dem Thema der Einheit verbindet sich die starke Betonung der Liebe (*ἀγάπη* [*agapē*]).<sup>433</sup> Im Zentrum steht dabei die Liebe Gottes bzw. Christi zu

428 Kümmel, Einleitung, 321; Pokorný 43; Theobald, Epheserbrief, 415; Arnold 41; Carson/Moo, Einleitung, 594. Gegen die These von Fischer, dass der Epheserbrief sich gegen die Zerstörung der „Struktur des paulinischen Missionsverbandes“ wandte, und zwar in einer Zeit, als „sich in Kleinasien die neue episkopale Kirchenordnung durchsetzte“ (Tendenz 38f), spricht schon, dass diese im Epheserbrief gar nicht sichtbar wird; vgl. auch die Auseinandersetzung mit Fischer bei Mußner 34f. Percy kann unter der Annahme der Pseudonymität des Epheserbriefs keinen Zweck des Briefs erkennen (Probleme, 443-446).

429 Vgl. dazu oben, 22f.

430 Vgl. dazu den Sprachgebrauch: ἐνότης (im NT nur Eph 4,3.13) und das häufige Vorkommen des Zahlworts εἰς (2,14-18; 4,4-7.16; 5,33). Vgl. zu weiteren Hinweisen Hoehner 102-104.

431 O'Brien 57; Thielman 28.

432 Snodgrass 23; Arnold 45; vgl. Theobald 29. – Gerber nimmt im Rahmen der von ihr angenommenen „Brieffiktion“ an, dass der Epheserbrief als „Paulusbrief mit ökumenischer Verbindlichkeit“ entworfen ist, „um auch Christusgläubigen anderer Traditionen die Theologie des Paulus nahezubringen und so ein ‚inklusives‘ Bewusstsein für die Einigkeit der in verschiedenen Gemeinden lebenden Christusgläubigen zu vermitteln“ (Ökumeniker, 331).

433 Das Substantiv ἀγάπη kommt mit 10 Belegen im Epheserbrief etwa doppelt so häufig vor, wie es dem Umfang des Briefs im *Corpus Paulinum* entspricht, das Verb ἀγαπάω mit ebenfalls 10 Vorkommen etwa viermal so häufig.

den Menschen. Ihr entspricht aufseiten des Menschen die Liebe zu Gott bzw. zu Jesus Christus sowie die Liebe der Christen untereinander und zu den Menschen. Insbesondere durch die gelebte gegenseitige Liebe wird die Einheit der Gemeinde gefördert.<sup>434</sup>

c) Die Gemeinden und die Glaubenden sollen ihre Identität verwirklichen, indem sie nach den Maßstäben christlicher Ethik leben. Der ermahrende Teil des Briefs ist vom Umfang her dem lehrhaften Teil gleichwertig. Dies verdeutlicht die Wichtigkeit des paränetischen Anliegens im Brief.<sup>435</sup> Der Apostel ermutigt die Adressaten zu einer christlichen Lebensführung und zeigt ihnen, wie ein entsprechender Lebensstil aussieht.<sup>436</sup> Dieser orientiert sich an der Liebe Christi, die sie selbst erfahren haben (Eph 5,2).

d) Gegenüber der Bedrohung durch unsichtbare Mächte und Gewalten, wie sie in der religiösen Kultur der Umwelt gegenwärtig waren,<sup>437</sup> wird die überlegene Macht Gottes und die kosmische Bedeutung Jesu Christi betont. Damit ermutigt Paulus die Gemeinden, den Angriffen böser Mächte zu widerstehen und auf Gott zu vertrauen, der sie mit seiner Kraft stärkt.<sup>438</sup>

e) Der Brief soll den Christen helfen, Verleumdungen und Anfeindungen im gesellschaftlichen Zusammenleben zu bewältigen.<sup>439</sup> Möglicherweise richtete sich die in der antiken Gesellschaft verbreitete Feindseligkeit gegenüber den Juden auch gegen die Christen.<sup>440</sup> Stattdessen sollen sie durch ihre Lebensführung als Kinder des Lichts das Böse in der Gesellschaft beim Namen nennen und nicht beschönigen.

## 8. Ort und Zeit der Abfassung

Der Frage nach Ort und Zeit der Abfassung des Epheserbriefs liegt aufgrund der bisherigen Untersuchungen die Wahrscheinlichkeit zugrunde, dass der

434 Hoehner 104f. Nach ihm ist Einheit ohne Liebe möglich, aber Liebe ohne Einheit nicht (a.a.O., 105).

435 Theobald schließt daraus, „dass alles ‚Lehrhafte‘ der ersten drei Kapitel nicht Selbstzweck ist, sondern der Grundlegung der ethischen Weisungen der zweiten Briefhälfte dient“ (26). Best meint, dass die Heidenchristen die Gemeinde als „new group“ erfahren und dass es daher für sie wichtig sei, ihr Wesen und das darin geforderte Verhalten zu verstehen (75).

436 Vgl. Schnackenburg, Botschaft II, 87f.

437 Es bestand wohl auch die Gefahr, durch andere Religionen in die Irre geführt zu werden oder der Versuchung zum Synkretismus zu folgen (vgl. Snodgrass 23; Pokorný 44f).

438 Vgl. Schnackenburg, Botschaft II, 94; Arnold 43.45; Thielman 20-23.28.

439 Schnackenburg 30f; vgl. Snodgrass 23.

440 Vgl. Arnold 44.

Brief von Paulus verfasst wurde.<sup>441</sup> Er befand sich zur Zeit der Abfassung in Gefangenschaft (Eph 3,1; 4,1; 6,20). Die Apostelgeschichte berichtet von zwei längeren Gefangenschaften des Apostels, nämlich nach Apg 23,33–26,32 in Cäsarea (wohl 57–59 n.Chr.) und nach 28,16–31 in Rom (60–62 n.Chr.). Paulus selbst schreibt, dass er mehrfach in Gefangenschaft war (2Kor 11,23; vgl. 6,5), und 1Klem 5,6 weiß davon, dass Paulus siebenmal Fesseln getragen hat.<sup>442</sup> Daher nehmen manche Ausleger auch eine Gefangenschaft in Ephesus an, und zwar gegen Ende seiner dortigen Wirksamkeit (um 55 n.Chr.).<sup>443</sup> Auf eine solche Gefangenschaft können 2Kor 1,8–10 und 1Kor 15,32 hinweisen. In 2Kor 1,8–10 nennt Paulus eine lebensbedrohliche Situation in der Asia. Hinter dem Provinznamen Asia kann die Provinzhauptstadt Ephesus stehen, und mit der Todesgefahr kann eine drohende Hinrichtung gemeint sein, verbunden mit einem Gefängnisaufenthalt in Ephesus.<sup>444</sup> In 1Kor 15,32 schreibt Paulus, dass er in Ephesus mit wilden Tieren kämpfen musste. Unklar ist, ob diese Bemerkung wörtlich als Verurteilung zu einem Kampf mit wilden Tieren in der Arena zu verstehen ist<sup>445</sup> oder übertragen als eine andere tödliche Bedrohung<sup>446</sup>. Letzteres wird von den meisten Auslegern angenommen und lässt daher keinen eindeutigen Rückschluss auf eine Gefangenschaft zu, wie dies bei einer Verurteilung *ad bestias* der Fall wäre.

Trebilco hält eine Gefangenschaft von Paulus in Ephesus für wahrscheinlich, doch wissen wir nichts über diese bzw. mehrere solcher Gefangenschaften. Er hält es daher für eher unwahrscheinlich, dass Paulus von dort einen der Gefangenschaftsbriefe geschrieben habe.<sup>447</sup> Auch wenn eine Gefangenschaft in Ephesus durchaus erwägenswert ist und der Philipperbrief in dieser ge-

441 Bei Annahme einer pseudepigraphischen Abfassung würde sich die Frage anders stellen; dann wird wegen der Nähe zum Kolosserbrief meistens Kleinasien als Abfassungs-ort angenommen; so Kümmel, Einleitung, 323; Schnelle, Einleitung, 351; Theobald, Epheserbrief, 417f.

442 Vgl. Gielen, Gefangener, 38–41. Sie meint, dass Paulus „während seines knapp dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus ein oder gar mehrere Male kurzfristig inhaftiert“ worden sein könne (a.a.O., 40).

443 Vgl. dazu Kümmel, Einleitung, 284–291; Riesner, Frühzeit, 190–193; Thiessen, Christen, 111–113; White, Kolosser, 29f; ders., Imprisonment, 558.

444 Vgl. Riesner, Frühzeit, 189f; Schmeller, 2Korinther I, 68–70 mit Anm. 171. Trebilco verweist außerdem auf Röm 16,4,7 sowie aus späterer Zeit auf ActPaul 7 und den Prolog Marcions zum Kolosserbrief, in dem steht, dass der Kolosserbrief aus Ephesus geschrieben sei (Christians, 83–85).

445 Vgl. Zeller, 1Korinther, 501.

446 Die Argumente gegen ein wörtliches Verständnis bei Schrage, 1Korinther IV, 243–245; vgl. Riesner, Frühzeit, 189f; Wolff, 1Korinther, 398f; Schnabel, 1Korinther, 946–948; Witherington, Case, 526f.

447 Trebilco, Christians, 87.

geschrieben sein sollte,<sup>448</sup> gibt es keine eindeutigen Anhaltspunkte dafür, dass der Epheserbrief etwa zur gleichen Zeit wie der Philipperbrief geschrieben wurde. Es ist eher unwahrscheinlich, dass der Epheserbrief an Gemeinden in der Umgebung von Ephesus aus einer Gefangenschaft in Ephesus geschrieben wurde, insbesondere wenn die Gemeinde in Ephesus zu den Adressaten gehörte.<sup>449</sup> Außerdem wirkt der Brief so, als sei er einige Jahre nach Abschluss der Arbeit des Apostels in Ephesus geschrieben worden. Dies gilt auch, wenn sich der Brief an mehrere Gemeinden im westlichen Kleinasien richtet. Wenn Paulus die drei Gefangenschaftsbriefe (Kolosser, Epheser, Philemon) in zeitlichem Zusammenhang geschrieben hat und wenn er Onesimus erst in seiner Gefangenschaft kennengelernt und zum Glauben geführt hat (Phlm 10), müsste man eine relativ lange Gefangenschaft in Ephesus annehmen. Eine längere ephesinische Gefangenschaft des Apostels bleibt jedoch hypothetisch, da keine eindeutigen Zeugnisse dafür vorliegen.<sup>450</sup> Deshalb ist es wenig wahrscheinlich, dass der Epheserbrief in einer ephesinischen Gefangenschaft geschrieben wurde.

Nach Eph 6,20 trug Paulus Ketten, hatte aber genügend Freiheit, durch einen Sekretär einen Brief zu schreiben. Dies und die vielen Mitarbeiter, mit denen Paulus in Verbindung stand (vgl. Kol 4,7-14), passen am besten zu den Umständen der röm. Gefangenschaft (vgl. Apg 28,30f).<sup>451</sup> Gegen Rom als Abfassungsort wird geltend gemacht, dass die Entfernung nach Rom größer ist als nach Cäsarea und dass Onesimus sich eher für eine Flucht nach Cäsarea als nach Rom entschieden hätte.<sup>452</sup> Doch ist Ephesus die wichtigste Hafenstadt zwischen dem Osten und Westen des Röm. Reichs; von dort fahren häufig Schiffe nach Rom.<sup>453</sup> Hoehner weist außerdem darauf hin, dass es für Sklaven leichter war, in einer anonymen Großstadt wie Rom unterzutauchen als in einer kleineren Stadt wie Cäsarea.<sup>454</sup> Viele der Forscher, die von einer Abfassung des Briefs durch Paulus ausgehen, sprechen sich daher für die Ge-

448 Häußer hält dies für wahrscheinlich (Philipper, 24-29).

449 Arnold 51; Cohick 47; vgl. Hahn 15.

450 Schnabel, Mission, 1169; vgl. Gielen, Gefangener, 38.48; Winger 125; Cohick 46.

451 Thielman 17f; Cohick 47.

452 Aus geographischen Gesichtspunkten hält Reicke es für wahrscheinlich, dass die drei Gefangenschaftsbriefe (Eph, Kol, Phlm) in Cäsarea geschrieben wurden (Caesarea, 280-282); Winger stimmt ihm zu und begründet dies ausführlich (125-129). Vgl. Stadelmann 14-16; Fuchs, Ort, 83; ders., Kneel, 20.

453 Arnold 52.

454 Hoehner 93; schon als Argument angeführt bei Ewald 2.

fangenschaft in Rom aus.<sup>455</sup> Dies wird unterstützt durch die *subscriptio* zu Eph 6,24 in einigen Handschriften, dass der Brief in Rom geschrieben wurde.<sup>456</sup> Allerdings ist die *subscriptio* erst später hinzugefügt worden, doch kann der Abschreiber für seine Notiz auf eine verlässliche Tradition zurückgegriffen haben.<sup>457</sup>

Wahrscheinlich hat Paulus den Epheserbrief also etwa 60/61 n.Chr. aus seiner Gefangenschaft in Rom an mehrere Gemeinden im westlichen Kleinasien geschrieben. Es spricht einiges dafür, dass der Brief etwa gleichzeitig mit dem Kolosser- und Philemonbrief<sup>458</sup> abgefasst und von Tychikus, der aus der Provinz Asia stammte (Apg 20,4), überbracht wurde<sup>459</sup> (vgl. Eph 6,21f mit Kol 4,7-9 und Phlm 10-14 sowie Kol 1,1 mit Phlm 1 und Kol 4,10-14 mit Phlm 23f). Wenn es zutrifft, dass der Kolosser- und Epheserbrief etwa gleichzeitig geschrieben wurden, ist bei der Abfassungszeit zu berücksichtigen, dass Laodizea nach Tacitus wohl im Jahr 61 n.Chr. durch ein starkes Erdbeben zerstört wurde (Annalen XIV 27,1),<sup>460</sup> sodass in der nachfolgenden Zeit Kol 4,15f mit den Aussagen zu Laodizea kaum denkbar wäre.<sup>461</sup>

## 9. Theologische Anliegen

Das, was die Theologie des Epheserbriefs auszeichnet, soll unter vier Punkten zusammengefasst werden: Das Geheimnis des universalen Heilsplans Gottes, die Christologie, die Ekklesiologie und die Ethik.

a) Das Geheimnis (*μυστήριον* [*mystērion*]) des universalen Heilsplans Gottes, wie Paulus dieses im Epheserbrief beschreibt, beginnt mit der Erwählung Gottes. Im Unterschied zur atl.-jüd. Tradition<sup>462</sup> ist diese nicht mehr auf das

455 Ewald 7; Wagenführer, Bedeutung, 136; Percy, Probleme, 473f; Sanders, Case, 16; Schlier 27; Guthrie, Introduction, 515; Barth I 3f.51; Hoehner 96; Arnold 52; Thielman 18; Carson/Moo, Einleitung, 590.

456 Vgl. NA<sup>27</sup>; dort sind als Textzeugen für die Angabe *ἐγγραφή ἀπὸ Ῥώμης* genannt: B<sup>1</sup> P 0278 1739 1881 M; NA<sup>28</sup> verzeichnet die *subscriptio* nicht mehr.

457 Barth I 51.

458 Vgl. Zahn, Einleitung I, 312f. Einige Exegeten nehmen an, dass der Kolosserbrief in einem relativ kurzen zeitlichen Abstand nach dem Philemonbrief geschrieben wurde; so z.B. Schweizer, Kolosser, 27. White meint, Paulus habe, nachdem Onesimus von Philemon zu ihm zurückgeschickt wurde, Tychikus mit Onesimus geschickt, um den Kolosserbrief zu überbringen (Imprisonment, 555f).

459 Thielman 18; vgl. Dahl, Einleitungsfragen, 72f; Hoehner 96f; Carson/Moo, Einleitung, 590; Stettler, Heiligung, 569.

460 Vgl. Schnelle, Einleitung, 337.

461 Schweizer, Kolosserbrief, 159.

462 Vgl. dazu Hofius, Grundlegung, 237-244; Haubeck, Erwählung, 26-28.

Volk Israel beschränkt, sondern sie ist universal ausgeweitet und gilt Juden und Heiden als dem neuen Gottesvolk in *einer* Gemeinde.<sup>463</sup> Diese Erwählung Gottes ist allein in seiner Liebe begründet und geschah, bevor die Welt geschaffen wurde, und zwar in Jesus Christus (Eph 1,4).<sup>464</sup> Als die Zeiten erfüllt waren, hat Gott seinen Heilsplan in Christus verwirklicht (1,10). In ihm hat er die Menschen vor Erschaffung der Welt erwählt und vorherbestimmt, seine Kinder zu werden.<sup>465</sup> „In ihm haben wir die Erlösung (ἀπολύτρωσις [*apolytrōsis*]) durch sein Blut, die Vergebung der Sünden, gemäß dem Reichtum seiner Gnade“ (1,7). Das Ziel der Verwirklichung des ewigen Heilsplans Gottes ist es, das All in Christus zusammenzufassen (1,10). Dies bedeutet die Wiederherstellung der göttlichen heilvollen Ordnung über den Kosmos – was die Menschenwelt einschließt, aber über sie hinausgeht – durch Jesus Christus und unter seiner Herrschaft. Der Bogen des universalen Heilsplans Gottes spannt sich im Epheserbrief von der Protologie bis zur Eschatologie. Dabei ist Christus „der über die Zeiten hinweg bestehende Garant der Kontinuität“.<sup>466</sup>

Der ewige Heilsplan (πρόθεσις [*prothesis*]) war bei Gott verborgen, bis er ihn in Jesus Christus durchgeführt bzw. verwirklicht hat (Eph 3,11).<sup>467</sup> Mit der Offenbarung des Geheimnisses Christi an die Apostel und Propheten (3,5) haben diese den Auftrag,<sup>468</sup> das Geheimnis Christi, sein Evangelium, den Menschen bekannt zu machen, damit diese an der Erlösung Christi Anteil erhalten und damit die Gemeinde Christi gebaut wird (3,8f). Seit der Verwirklichung des Heilsplans Gottes durch Jesus Christus ist das Geheimnis des Willens Gottes ein offenbares Geheimnis, das den Menschen verkündigt werden soll.<sup>469</sup> Indem diese darauf im Glauben antworten, empfangen sie Anteil an Jesus Christus und dem von ihm geschaffenen Heil: Sie werden mit Christus lebendig gemacht, mit ihm auferweckt und mit ihm im Himmel eingesetzt

463 Hofius, Grundlegung, 245; vgl. Schlier 15.

464 Diese Erwählung Gottes ist nicht als Prädestination Einzelner zu verstehen, sondern sie zielt darauf, in Christus das Heil für alle Menschen zu schaffen, an dem diese durch den Glauben Anteil erhalten und sich als Erwählte erfahren; vgl. dazu die Auslegung zu Eph 1,4 (unten, 105f).

465 „Der Heilsplan betont Gottes vorauslaufende Gnade, die sich schon in der protologischen Erwählung ereignet hat und in der Berufung der Glaubenden offenbar wird“ (Gese, Vermächtnis, 223).

466 Gese, Vermächtnis, 221.

467 In Eph 3,11 ist ἐποίησεν sehr wahrscheinlich auf die Ausführung des Heilsplans bezogen; vgl. dazu die Auslegung zu Eph 3,11 (unten, 374f).

468 Vgl. dazu Haubeck, Erwählung, 40f.

469 Vgl. Barth I 126f.

(2,4-7).<sup>470</sup> Gegenüber den Bedrohungen durch Mächte und Gewalten sowie Anfeindungen in der Gesellschaft betont der Epheserbrief das bereits verwirklichte Heil, durch das die Christen die Liebe Gottes und sein erneuerndes Wirken in ihrem Leben erfahren.<sup>471</sup>

b) Im Blick auf die Christologie steht im Epheserbrief die durch Auferweckung, Erhöhung und himmlische Inthronisation Christi von Gott verliehene Herrschaft Jesu Christi über den Kosmos und die Gemeinde im Vordergrund.<sup>472</sup> Daher kann man – wie im Kolosserbrief – von einer kosmischen Christologie sprechen (Eph 1,20-23; vgl. Kol 1,15-20). Christus ist nicht nur der Herr der universalen Gemeinde, sondern auch der Herr über jede Macht, Gewalt und Herrschaft, sodass die Christen sich nicht länger vor den Mächten und Gewalten zu fürchten brauchen. Im Unterschied zu den früheren Paulusbriefen wird Christus wie im Kolosserbrief als Haupt seiner universalen Gemeinde verstanden (Eph 4,15; 5,23; vgl. Kol 1,18; 2,19).

Die Basis für die Christologie ist das erlösende und versöhnende Handeln Jesu Christi (Eph 1,7-10; 2,13-16; 5,2.25-26). Durch seinen Tod hat er die Feindschaft zwischen Juden und Heiden beseitigt, Frieden geschaffen und beide in der *einen* universalen Gemeinde miteinander vereint und so zugleich beide mit Gott versöhnt (2,14-18). Sie sollen Gottes heiliges Volk sein, seine Söhne und Töchter, die ihn loben und verherrlichen (1,5f.12.14). Die Aussage, dass Gott die Glaubenden in Christus vor Erschaffung der Welt erwählt hat (1,4), setzt die Präexistenz Christi voraus, ohne dass diese im Epheserbrief weiter ausgeführt wird.<sup>473</sup>

c) Im NT spricht kein anderer Brief so intensiv von der Gemeinde wie der Epheserbrief. Er betont „die *ekklesiologische Relevanz des Evangeliums*, ohne jedoch das christologische Fundament zu vernachlässigen“.<sup>474</sup> Er enthält „eine positive Ekklesiologie in dem Sinne, dass sie aus ihrem Wesen heraus und nicht in der Abgrenzung entwickelt wird.“<sup>475</sup> Hervorgehoben wird in ihm die *eine* universale Gemeinde<sup>476</sup> aus Juden und Heiden, die zum Heilsplan Gottes gehört. Durch Christus adoptiert Gott sie als Töchter und Söhne und schenkt

470 Vgl. Sellin 61.

471 Vgl. Arnold 494f. Mußner führt die Betonung der präsentischen Heilsverwirklichung auf die hymnische Tradition, die vom erfahrenen Heil spreche, zurück; sie wirke im Epheserbrief nach (28f).

472 Schnackenburg 23.

473 Vgl. dazu Haubeck, Erwählung, 30f; Arnold 489.

474 Schnelle, Theologie, 534.

475 Kampling, Innwerden, 106.

476 Sowohl der Terminus *ἐκκλησία* als auch die Metapher „Leib Christi“ wird im Epheserbrief für die universale Gemeinde gebraucht.