



HistorischTheologische Auslegung

Der Brief des Paulus an die Epheser

Wilfrid Haubeck



SCM R. Brockhaus
Brunnen

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.¹ 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;² wie im *Canon Muratori* steht der Epheserbrief nach den Korintherbriefen.³ Tertullian nennt den Epheserbrief erst nach den Thessalonicherbriefen.⁴ 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.⁵

Es gibt keinen Beleg dafür, dass die Aufnahme des Epheserbriefs in den ntl. Kanon in der alten Kirche umstritten war.⁶ 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 entstanden⁷) vor.⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ In der alten Kirche wird der Epheserbrief vielfach rezipiert, doch gibt es „relativ wenige komplette Kommentierungen des Eph“.¹¹

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 Paulusbrieve 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 ἐστιν 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, Innwerden, 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 424.¹² 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;¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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“¹⁷ bzw. um die Relevanz für die eigene Gemeinde zu betonen.¹⁸ Als unterstützendes Argument wird darauf verwiesen, dass auch im

12 In \mathfrak{P}^{46} fehlt außerdem das τοῖς vor οἰσιν, während einige andere Handschriften das τοῖς vor οἰσιν 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 NA²⁸ 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; Schwindt, 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.¹⁹ 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.²⁰

Einige Forscher treten dafür ein, dass die Lesart mit ἐν Ἐφέσῳ [en Ephesō] ursprünglich sei.²¹ 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.²²

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].²³ 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 Boernerianus (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 NA²⁸ 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 unbekanntem Verfasser möglich, „der nach 2,19 οἱ ἄγιοι 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.“²⁴ 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).²⁵ Ohne einen Textzeugen für diese Lesart – und weil dafür mehrere nicht belegte Annahmen nötig sind – kann diese Hypothese nicht überzeugen.²⁶

Es wird auch die Meinung vertreten, in Eph 1,1 habe ursprünglich eine andere Ortsangabe als Ephesus gestanden.²⁷ Einige Forscher schließen aus Kol 4,16, dass mit dem dort erwähnten Brief an die Gemeinde in Laodizea der Epheserbrief gemeint sein.²⁸ Diese Hypothese wird heute meistens abgelehnt. Sie ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil sich in keiner einzigen Handschrift oder Übersetzung die Ortsangabe Laodizea findet.²⁹ 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.³⁰ Als die Ortsnamen getilgt wurden, sei das rätselhafte καὶ vor πιστοῖς stehen geblieben.³¹ 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 Paulusbriefe, verloren ging“ (Einleitungsfragen, 61).

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

29 Kümmel, Einleitung, 311; Gnilka 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 Ἐφέσῳ [*en Ephesō*] nicht enthielt.³² 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.³³ Wenn der Epheserbrief also wahrscheinlich ursprünglich keine Ortsangabe enthielt, stellt sich die Frage, wer seine ursprünglichen Adressaten waren.³⁴ 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.³⁵ Daraus ist zu schließen, dass die Gemeinde bzw. die Gemeinden, an die sich der Epheserbrief richtet, überwiegend aus Heidenchristen bestanden.³⁶ 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).³⁷ Einige Formulierungen im Brief klingen, als ob Autor und Adressaten sich nicht persönlich kennen (Eph 1,15; 3,2; 4,21).³⁸ 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.³⁹ 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. Hübenal, 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).⁴⁰ 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.“⁴¹ 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.⁴²

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.⁴³ Dann handelt es sich um ein Rund- bzw. Zirkularschreiben, das nacheinander in verschiedenen Gemeinden vorgelesen wurde.⁴⁴ Kol 4,16 bezeugt die Praxis, dass Briefe in mehreren Gemeinden vorgelesen wurden, obwohl der Kolosserbrief kein Rundschreiben ist.⁴⁵ Da die frühen Gemeinden sich in unterschiedlichen Hausgemeinden versammelten,⁴⁶

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 (Schmabel, 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.⁴⁷ Zum einen war das Schreiben eines antiken Briefs dieser Länge aufwändig und teuer,⁴⁸ zum anderen wäre zu erwarten, dass dann in den einzelnen Kopien der jeweilige Ortsname eingetragen worden wäre.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.⁵¹ 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.⁵² 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“.⁵³ 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.⁵⁴ Es sind dann Gemeinden im westlichen Teil Kleinasiens, in Laodizea und Hierapolis – vielleicht auch in anderen Städten der Umgebung⁵⁵ – und wahrscheinlich in Ephesus.⁵⁶ Letzteres würde erklären, warum sich in der alten Kirche früh die Tradition festigte, es handle sich um einen Brief an die Epheser.⁵⁷ 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.⁵⁸

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 $\acute{\epsilon}\nu$ 'Εφεσσοῦ ursprünglich sei, der Brief aber wahrscheinlich zugleich in den verschiedenen Hausgemeinden in Ephesus sowie in den anderen Gemeinden der Umgebung zirkulieren sollte (29). Schwandt 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.⁵⁹ Vom Diadochen Ly-simachos wurde sie seit ca. 290 v.Chr. neu angelegt und befestigt.⁶⁰ Im Jahr 133 v.Chr. vermachte Attalos III., König von Pergamon, nach seinem Tod sein Reich in Kleinasien den Römern („Attalidische Schenkung“).⁶¹ Daraus wurde die spätere Provinz Asia, „die sich als die wichtigste und ertragreichste unter den römischen Provinzen erweisen sollte“.⁶² Damit begann die Jahrhunderte dauernde Herrschaft der Römer über Kleinasien.⁶³

Ephesus wurde unter der Förderung von Kaiser Augustus⁶⁴ zur Hauptstadt der röm. Provinz Asia, in der ein röm. Prokonsul seinen Sitz hatte. Die Stadt war mit 100 000 bis 200 000 Einwohnern⁶⁵ 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.⁶⁶ Im 7. Jh. n.Chr. führte die Verlandung zum Untergang der Stadt.⁶⁷

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.⁶⁸ Im Hafen legten Schiffe „aus den Regionen des Schwarzen Meeres, aus Ägypten und Syrien, aus Griechenland und Italien, aus Südfrankreich und Spanien“⁶⁹ 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.“⁷⁰

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.⁷¹ Aufgrund ihres Einflusses auf Politik, Wirtschaft und Religion in der Provinz wurde Ephesus „mother city“ von Asia genannt.⁷²

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 (ναϊσκόσ [naískos]), in dem sich die berühmte Statue der Artemis befand.⁷³ Der Artemistempel war ein berühmtes Wallfahrtszentrum, das weltweit bekannt war und von vielen besucht wurde.⁷⁴ Die Artemis Ephesia wurde auch an anderen Orten kultisch verehrt.⁷⁵ „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.“⁷⁶ Das bedeutendste Fest in Ephesus waren die Mysterien der Artemis (τὰ μυστήρια τῆς Ἀρτέμιδος [*ta mystēria tēs Artemidos*]).⁷⁷ Religiöse Sphäre und Lebenswelt waren, wie sich im ökonomischen Bereich deutlich zeigt, eng miteinander verbunden.⁷⁸

Neben Artemis wurden in Ephesus zahlreiche andere Gottheiten verehrt.⁷⁹ 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.“⁸⁰ Unter den Göttern des Prytaneions, des höchsten Verwaltungsgebäudes von Ephesus, in dem auch die Artemis Ephesia einen Platz hatte, war Hestia die Erste.⁸¹ Sie war die „Göttin der heiligen öffentlichen Herde der Stadt“.⁸²

Verbreitet waren magische Praktiken und Überzeugungen.⁸³ Sie verraten, „dass man in Ephesus an übermenschliche Mächte glaubte, mit denen sich die Menschen auf verschiedene Weise auseinandersetzten.“⁸⁴ 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.⁸⁵ Die Furcht vor Dämonen und bösen Geistern war unter den Menschen weit verbreitet.⁸⁶ In der Kaiserzeit machte sich ein „Gefühl menschlicher Weltentfremdung und Daseinsangst“ breit.⁸⁷

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“,⁸⁸ entwickelte sich in der Tradition des in Griechenland und Kleinasien verbreiteten Wohltäter- und Herrscherkults der Kaiserkult.⁸⁹ 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.“⁹⁰ 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.⁹¹ Abgesehen von Caligula (37–41 n.Chr.), der als Kaiser schon zu Lebzeiten göttliche Verehrung verlangte,⁹² 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.⁹³ 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.⁹⁴

In Ephesus gab es eine starke jüd. Gemeinschaft.⁹⁵ Durch verschiedene Erlasse in der zweiten Hälfte des 1. Jh.s v.Chr. wurden die Juden vom Militärdienst in der Provinz Asia freigestellt.⁹⁶ 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).⁹⁷ 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.⁹⁸ Ebenso wurde den Juden erlaubt – dies musste offensichtlich mehrfach gegen lokale Widerstände bestätigt werden –, die Tempelsteuer einzusammeln und nach Jerusalem zu transferieren.⁹⁹ 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.“¹⁰⁰ 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 Pilling, Alltagskultur, 85-89.

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

100 Frey, Johannesevangelium, 110.

und Aquila¹⁰¹ (Apg 18,19-21).¹⁰² 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.¹⁰³ Daher sind die Anfänge der Gemeinde in Ephesus mit der kurzen missionarischen Lehrtätigkeit von Paulus in der Synagoge verbunden.¹⁰⁴ Ob durch die Wirksamkeit von Apollos, eines gebildeten, aus Alexandrien stammenden Judenchristen,¹⁰⁵ schon vor der Ankunft des Apostels eine christliche Gemeinschaft in Ephesus bestand, lässt die Apostelgeschichte nicht eindeutig erkennen.¹⁰⁶ Nach 18,24-26 unterwies Priscilla und Aquila dort – wohl noch vor der Ankunft von Paulus¹⁰⁷ – Apollos, indem sie ihm den „Weg Gottes“ genauer erklärten, da ihm an manchen Stellen ein tieferes theologisches Verständnis fehlte.¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹

Als Paulus auf seiner dritten Missionsreise im Frühjahr 52¹¹⁰ 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.¹¹¹ 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 entgegengesetzten. 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).¹¹² Auf den Erfolg der missionarischen Arbeit des Apostels weist auch die Feindschaft hin, die ihm entgegenschlug.¹¹³

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 Jahre¹¹⁴ – 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.¹¹⁵ 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.“¹¹⁶ 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).¹¹⁷ 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.¹¹⁸ Dazu hat beigetragen, dass Paulus in Ephesus zahlreiche Mitarbeiter hatte, die ihn bei der Verkündigung des Evangeliums unterstützten.¹¹⁹ 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, Trochikus 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).¹²⁰

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.¹²¹ 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.¹²² Immendorfer hebt hervor, dass das antike Ephesus ein wichtiges (missionarisches) Zentrum der frühen Christenheit war.¹²³ 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).¹²⁴ Auf die mit Ephesus verbundene johan-neische Literatur kann hier nicht eingegangen werden.¹²⁵

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:¹²⁶ „Testament des Paulus“¹²⁷, „Weisheitsrede“ bzw. „Meditation der Weisheit des Mysteriums Christi“¹²⁸, „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 Immendorfer, 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“¹²⁹, „theologischer Traktat“¹³⁰, „Gebetsbrief“¹³¹, „Sermon“ bzw. „Predigt“¹³² und „liturgische Homilie“ in Briefform¹³³. Dabei schließen sich die unterschiedlichen Formbestimmungen nicht in jedem Fall gegenseitig aus, „denn die Briefform hatte in der Antike eine sehr weite Verwendung.“¹³⁴

Trotz dieser vielfältigen Vorschläge ist mit Dahl daran festzuhalten: „Die Form des Epheserbriefs ist auf alle Fälle die eines Briefes.“¹³⁵ Er weist „alle Charakteristika eines typischen Paulusbriefes auf.“¹³⁶ 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.¹³⁷ 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.¹³⁸

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*, RGG³ 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).¹³⁹ 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.¹⁴⁰

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.“¹⁴¹ 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.¹⁴² 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.“¹⁴³ Barth sieht den Epheserbrief als öffentliches Gebet zu Gott, das von Gott und Menschen gehört werden soll.¹⁴⁴

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.“¹⁴⁵ Auch daran zeigt sich, dass der Epheserbrief als Brief konzipiert wurde,¹⁴⁶ 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).¹⁴⁷ 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“.¹⁴⁸ Der Briefcharakter ist jedenfalls ernst zu nehmen. Die Komposition des Epheserbriefs berührt sich am stärksten mit der des 1. Thessalonicherbriefs.¹⁴⁹

Die literarische Integrität des Epheserbriefs wird nicht bestritten.¹⁵⁰

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).¹⁵¹ Die Sätze haben viele subordinierte Satzteile – wie Partizipialkonstruktionen und Relativsätze –; teilweise sind sie sukzessiv subordiniert.¹⁵² Der Anschluss von kausalen, konsekutiven, exegetischen und finalen Satzteilen hat seinen Grund darin, dass der Verfasser erklärt und begründet, um zu überzeugen.¹⁵³ 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 πᾶς ([*pas*] jeder).¹⁵⁴ Im paränetischen Teil des Briefs sind die

147 Theobald, Epheserbrief, 410.

148 Schnackenburg 19.

149 Auch im 1. Thessalonicherbrief ist der erste Hauptteil deskriptiv bzw. belegend 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 NA²⁸ 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; Gnilk 31; Barth I 5; Thielman 7.

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

Der Stil des Briefs ist hymnisch gehoben und nimmt liturgische Sprache auf.¹⁵⁷ 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“.¹⁵⁸ Ein ähnlicher Stil sowie die Plerophorie finden sich in den Hymnen der Qumranschriften.¹⁵⁹ 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,¹⁶⁰ da im Epheserbrief nicht mehr Traditionen aufgenommen sind als in anderen Paulusbriefen.

Ein weiteres sprachliches Kennzeichen des Epheserbriefs ist sein semitisierendes Griech.¹⁶¹ 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.“¹⁶² 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.¹⁶³

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:¹⁶⁴ „Nach antikem Verständnis sind Rhetorik und Epistolographie zwei verschiedene Dinge.“¹⁶⁵ 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.¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷ Hoegen-Rohls klassifiziert die Paulusbriefe als neue Brief(unter)gattung „kerygmatischer Brief“, da „die Paulusbriefe erstmalig in der Geschichte des Frühchristentums das Evangelium verschriftlichen“.¹⁶⁸

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.¹⁶⁹ Das gilt auch für den Epheserbrief, sodass die rhetorischen Kategorien der mündlichen Rede nur bedingt zum Verständnis des Briefs beitragen.¹⁷⁰ 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.¹⁷¹ 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.“¹⁷² 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 Progymnasmata gelernt wurde“, aufweisen.¹⁷³ 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.“¹⁷⁴ 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.“¹⁷⁵

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.¹⁷⁶ 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. Gnilká 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.“¹⁷⁷ In einer ausführlichen stilstatistischen Untersuchung nach unterschiedlichen Kriterien kommt Neumann zum Ergebnis, dass bei effektiven Kriterien der Epheserbrief dem paulinischen Stil sehr nahekommt.¹⁷⁸ 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.¹⁷⁹ 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.“¹⁸⁰ Außerdem ist in Rechnung zu stellen, dass der Verfasser sich eines Sekretärs bedient haben kann.¹⁸¹

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.¹⁸² 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.¹⁸³ 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 Paulusbriefen¹⁸⁴) sowie vier Wendungen mit fünf übereinstimmenden Wörtern in Folge, von denen nur eine prägnant ist (Eph 1,7; Kol 1,14).¹⁸⁵ Vergleicht man die relativ wenigen wörtlichen Übereinstimmungen¹⁸⁶ 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.¹⁸⁷ 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.¹⁸⁸ 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“.¹⁸⁹ 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;¹⁹⁰ 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 τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου bzw. τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων überein.

186 Gnika 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. Gnika 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* finden¹⁹¹ und dass die Reihenfolge in beiden Haustafeln, die in ihrer Ausführlichkeit sehr unterschiedlich sind,¹⁹² 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.¹⁹³ Die Übereinstimmungen im Wortlaut und Aufbau sprechen – für sich genommen – eher für denselben Autor als für eine literarische Abhängigkeit bei zwei verschiedenen Autoren.¹⁹⁴ 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.¹⁹⁵ Anders als im Kolosserbrief, wo die Christologie im Vordergrund steht, liegt im Epheserbrief ein besonderes theologisches Gewicht auf der Ekklesiologie.¹⁹⁶

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

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 Epheserbriefs 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:²⁰⁰ 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* (*ἀποκατάλλασσω* [*apokatallassō*]) 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 variere. 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* *οἰκονομία* [*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 *οἰκονομία* 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.²⁰¹

Gegen seine Analyse und Schlussfolgerung ist exegetisch Folgendes einzuwenden: a) Auch in Kol 2,19 ist Christus das Haupt der Gemeinde, nicht des Kosmos,²⁰² 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“.²⁰³ In Kol 1,20 ist Gott Subjekt der Versöhnung, aber in 1,22 bewirkt Christus wie in Eph 2,16 die Versöhnung;²⁰⁴ 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.²⁰⁵ 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.²⁰⁶

Die Frage, ob die Beobachtungen zum Verhältnis beider Briefe eher für eine literarische Abhängigkeit des Epheserbriefs vom Kolosserbrief²⁰⁷ oder für denselben Verfasser beider Briefe sprechen²⁰⁸, wird unterschiedlich beantwortet.²⁰⁹ Einige Forscher meinen, dass die Beziehung zwischen beiden Briefen keine wesentliche Rolle für die Frage der Authentizität des Epheserbriefs spiele.²¹⁰ 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.²¹¹ 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.²¹²

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.²¹³ Doch reicht diese Annahme nicht aus, um die Übereinstimmungen zwischen beiden Briefen hinreichend zu erklären.²¹⁴ Die Übereinstimmungen im Wortlaut und Aufbau sprechen eher für denselben Autor als für eine literarische Abhängigkeit.²¹⁵ 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 Thematik²¹⁶ sprechen eher für denselben Verfasser, ebenso die „neuen“ Partien im Epheserbrief, auch wenn sie Anklänge an den Kolosserbrief aufweisen.²¹⁷ 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 hat²¹⁸ und warum ein Imitator gerade bei der Tychikus-Passage, die für den Brief inhaltlich keine große Bedeutung hat, am stärksten wörtlich abschreiben sollte.²¹⁹ Lemmer fragt, warum ein späterer Verfasser diese so situationsbezogene Passage übernehmen sollte, die in einer anderen brieflichen Situation nicht passt.²²⁰ Die wörtliche Übereinstimmung bei der Tychikus-Passage erklärt sich leichter, wenn derselbe Verfasser beide Briefe

213 Vgl. Gnika 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 diktierte²²¹ 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.²²² Nach Richards liegt es dann nahe, dass der Verfasser beider Briefe Paulus war.²²³ Auf die Frage des Verfassers ist später ausführlich einzugehen.²²⁴ 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.²²⁵ Dazu würde passen, dass der erste Hauptteil sich in den beiden Briefen deutlich voneinander unterscheidet, während sich die Paränesen bzw. Paraklesen stärker ähneln,²²⁶ 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.²²⁷ 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.²²⁸ 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.²²⁹ 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.²³⁰ 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.²³¹ 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.²³² Aussagen über die Auferweckung, die Erhöhung und die himmlische Inthronisation Christi finden wir auch sonst bei Paulus und in anderen Schriften des NT.²³³ 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.²³⁴ 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 (Vernächtnis, 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/Hekkel, 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.²³⁵ 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.²³⁶ 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.²³⁷

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.²³⁸ 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.²³⁹

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,²⁴⁰ 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 xc1; 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.²⁴¹ 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.²⁴² 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.“²⁴³ Drittens wird in Eph 4,7-16 eine „nachapostolische Ämter-Theologie“ konstatiert²⁴⁴ und behauptet, dass im Epheserbrief charismatische Ämter fehlen.²⁴⁵ 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.²⁴⁶ In 4,11f werden – wahrscheinlich beispielhaft²⁴⁷ – 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.²⁴⁸ Nun fehlt das Verb *δικαιόω* [*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.²⁴⁹ Von den 27 Belegen für δικαίωω im *Corpus Paulinum* finden wir allein 23 im Römer- und Galaterbrief.²⁵⁰ Die juristische Vorstellung der Rechtfertigung bzw. des Freispruchs im Gericht verwendet Paulus soteriologisch vor allem in der Auseinandersetzung mit den Jüdaiisten im Galaterbrief und mit der jüd. Heilslehre im Römerbrief. Insofern ist das Fehlen von δικαίωω kein Argument für oder gegen eine paulinische Verfasserschaft.²⁵¹ Gese stellt zu Recht fest: „Auch die Interpretation der Rechtfertigung durch den Verfasser ließ sich als eine Weiterführung des paulinischen Ansatzes verstehen.“²⁵² 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)²⁵³ 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).²⁵⁴

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).²⁵⁵ 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.²⁵⁶ 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.²⁵⁷ 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“.²⁵⁸ 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.²⁵⁹ Auch wenn nicht alle Argumente, die dafür genannt werden, einer genaueren Prüfung standhalten,²⁶⁰ 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 *κληρονόμος*. 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.²⁶¹ 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*]).²⁶² 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.²⁶³ Trotzdem wird an der futurischen eschatologischen Erwartung festgehalten.²⁶⁴ 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.²⁶⁵

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.²⁶⁶ 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,²⁶⁷ die eine grundsätzliche geschlechtliche Enthaltssamkeit 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.²⁶⁸ 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.²⁶⁹ Wegen der endzeitlichen Not und des nahe bevorstehenden Weltendes (7,26-31)²⁷⁰ 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“²⁷¹ noch auf eine Geringschätzung der Ehe zu schließen.²⁷² 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.²⁷³

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.²⁷⁴ 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} ,²⁷⁵ die Majuskeln Sinaiticus (\aleph), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Ephraemi rescriptus (C), Claromontanus (D), Augiensis (F), Boernerianus (G), Athous Laurensis (Ψ) 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.²⁷⁶ Dass \mathfrak{P}^{46} , die um 200 entstandene älteste Handschrift, besonders häufig vom gewohnten Text abweiche,²⁷⁷ ist insofern zu relativieren, als sie nur wenig häufiger mit Varianten verzeichnet ist als B und 1881.²⁷⁸

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.²⁷⁹ 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.²⁸⁰ Die meisten dieser Varianten verändern den Sinn des Textes nur wenig, sie verdeutlichen oder ergänzen ihn. Auf die Frage, ob $\epsilon\nu$ 'ῥεφέσσω [*en Ephesō*] in 1,1 ursprünglich ist, bin ich bereits bei den Adressaten des Epheserbriefs eingegangen.²⁸¹

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 NA²⁸ 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 NA²⁸ 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 Testament⁴ 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“.²⁸² Der Briefeingang, das Proömium, leitet zum Thema über und beginnt entsprechend antiker Briefform 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-

²⁸² 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 Pseudepigraphie²⁸³ – 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.²⁸⁴ 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.²⁸⁵ Solche Schriften gelten als literarische Fälschungen. Daneben gab es eine anonymisierende Pseudepigraphie – die bewusste Verhüllung eines Autors²⁸⁶ – 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.²⁸⁷ 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, *Prophe-
tenmantel*, 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.²⁸⁸ „Echtheitskritik lässt sich bei Griechen und Römern, bei den Juden und bei den Christen der alten Zeit nachweisen“,²⁸⁹ und es gab eine massive Kritik an literarischen Fälschungen.²⁹⁰

Einen Sonderfall stellt die Schul-Pseudepigraphie dar.²⁹¹ 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“.²⁹² 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“.²⁹³ 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 unbekanntem Verfasser wären dann „in den Augen des Porphyrius nicht viel mehr als die Herausgeber verschollener Aufzeichnungen oder der mündlich vorgetragenen Gedanken ihres Lehrers gewesen“.²⁹⁴ „Für das Urteil über literarische Echtheit gab die Authentizität des Inhalts den Ausschlag.“²⁹⁵

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 einstufen²⁹⁶ – 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.²⁹⁷ 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.²⁹⁸ 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“?²⁹⁹

296 Beispielsweise Schnelle, Einleitung, 329: „Eine theologische Beurteilung darf nicht von den moralischen Kategorien der Fälschung oder des Betruges 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.³⁰⁰ Dann ist „nicht nur von einer Autorfiktion ... auszugehen, sondern auch von einer Adressatenfiktion und von einer fiktiven Erzählsituation innerhalb des Schreibens“.³⁰¹ 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.³⁰² 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 richtet³⁰³ – 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.³⁰⁴ 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.³⁰⁵ 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 Nünnings 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).³⁰⁶ 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.³⁰⁷ Dies spräche eher gegen ein transparentes Pseudepigraphon und für eine Täuschungsabsicht, wenn der Epheserbrief nicht von Paulus geschrieben wurde.³⁰⁸

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.³⁰⁹ 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,³¹⁰ sowie Augustin, der nicht von der Abfassung der *Sapientia* durch Salomo ausging und sie trotzdem als kanonisch anerkannt hat.³¹¹ 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.³¹² 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“.³¹³

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.³¹⁴ So meint Schnelle, dass die Existenz einer Paulusschule für die paulinischen Pseudepigrapha von großer Bedeutung sei.³¹⁵ 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.“³¹⁶ 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.³¹⁷ Als Sitz der Schule bot sich nach Conzelmanns Meinung Ephesus an.³¹⁸

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. Gnilka, 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.³¹⁹ 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.³²⁰ 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.³²¹ So kommt er zu dem vorsichtigen Schluss: „Von einer Paulusschule zu Lebzeiten des Apostels ist nur mit großen Vorbehalten zu sprechen“.³²²

Zwar hat der Apostel einen großen Mitarbeiterkreis gehabt,³²³ der jedoch häufig wechselte und vielfach selbstständig Missionsaufgaben wahrgenommen hat.³²⁴ Zuzustimmen ist Schnelle, wenn er meint, dass man „speziell im engeren Mitarbeiterkreis ... eine intensive theologische Arbeit voraussetzen“ könne.³²⁵ Das ist allerdings ein recht weiter Begriff einer Schule,³²⁶ zumal viele der Mitarbeiter nur eine begrenzte Zeit gemeinsam mit Paulus tätig waren. „Paulus versteht sich nicht als Schulgründer.“³²⁷ 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.³²⁸ Zu einer solchen Schule würde ein „tatsächlicher Schulbetrieb“ mit einer „gewissen institutionellen Verknüpfung von Lehrern und Schülern“ gehören, nicht nur Übereinstimmungen in theologischen Fragen.³²⁹ 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.“³³⁰ 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.³³¹ Schnelle meint: „Weil bereits die Proto-paulinen 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.“³³² 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.³³³ 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.