Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 11 (1955)
Heft: 5

Artikel: Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief
Autor: Bieder, Werner
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877433

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief.

Bei der Klärung der Frage, was der Verfasser des Epheserbriefes [1] unter μυστήριον verstanden haben dürfte, haben wir sechs Stellen im Auge zu behalten: Eph. 1, 9; 3, 3. 4. 9; 5, 32; 6, 19. Nach diesen Versen geht es, allgemein gesprochen, um ein Geheimnis, das in früheren Generationen nicht bekanntgemacht wurde (3, 5), das zu einem bestimmten Zeitpunkt dem Verfasser offenbart worden ist (3, 3) und das er seinerseits anderen Menschen in der missionarischen Verkündigung bekanntmachen soll (6, 19). Dabei steht aber der Verfasser nicht privat für sich. Er ordnet sich in die Reihe der Apostel und Propheten ein, die an der Enthüllung dieses Geheimnisses teilbekommen haben (3, 5). Wenn die nt.lichen Propheten neben den Aposteln stehen, so gibt uns das einen Fingerzeig dafür, den Zeitpunkt dieser Enthüllung richtig zu erfassen. Es handelt sich nicht um die Offenbarung Christi bei Damaskus [2]. Vielmehr geht es um eine nachösterliche pneumatische Offenbarung an den Verfasser des Epheserbriefes, die wohl ihm zuteil geworden ist (μοι), die er aber durchaus im Zusammenhang mit der gesamten apostolischen Verkündigung der Urgemeinde und der prophetischen Interpretation dieser apostolischen Botschaft verstanden wissen will. Er will nicht als privater Mystiker gehört werden. Er will sein «Geheimnis» auch nicht für sich behalten. Er möchte es bekanntmachen. Diese Bekanntmachung des ihm enthüllten Geheimnisses liegt aber nicht in seiner Macht. Er bedarf in dieser Hinsicht der Fürbitte der Gemeinde, damit «beim Auftun seines Mundes» ihm das Wort gegeben werde. Er bedarf zur Verkündigung des Geheimnisses innerer Freiheit und Unerschrockenheit (παρρησία). Der Verkündiger muß gleichsam herausgehoben sein aus der stickigen Atmosphäre, der «Luft» (2, 2) der dämonischen Gewalten. Er braucht königliche Vollmacht und die

---

[1] Die Akten über das Problem der Verfasserschaft des Epheserbriefes sind besonders nach dem Werk von E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe (1946; vgl. dazu W. Michaelis, Einleitung in das NT², 1954, S. 196—199) weniger denn je geschlossen.

[2] Daran denkt im Blick auf Gal. 1, 16 Ch. Masson, L'épître de Saint Paul aux Ephésiens (1953), p. 173.

geistliche Waffenrüstung, um dieses Geheimnis kundzutun. Wo ihm diese Vollmacht gegeben ist, da ist er der Diener der Kirche, die mit Segenskräften des Himmels begabt (1, 3; 3, 10) dieses Geheimnis auch den Mächten und Gewalten bekanntmacht und hierin die mannigfaltige Weisheit Gottes proklamiert (3, 10). Die missionarische Verkündigung der Kirche ist also immer Proklamation an Menschen angesichts von bösen Mächten und Gewalten. Der Verkündiger bewegt sich auf gefährlichem und gefährdetem Pfade.

Was ist aber der Inhalt dieses Geheimnisses, an dessen Kundgabe dem Verfasser so viel gelegen ist? Eine vorläufige Antwort gibt die Übersicht über die Genetive, die mit dem Begriff μυστήριον im Epheserbrief verbunden sind: τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1, 9), τοῦ Χριστοῦ (3, 4), τοῦ εὐαγγελίου (6, 19). Es geht bei diesem Geheimnis, allgemein gesagt, um den göttlichen Willen, der auf Christus bezogen ist und im Evangelium verkündigt wird. Bei der Frage nach dem göttlichen Willen mit der Welt läßt sich in keiner Weise von Christus absehen. Es läßt sich aber auch umgekehrt keine Erörterung über Christus führen, ohne ihn im Zusammenhang mit dem Geschehen des göttlichen Willens zu sehen. Ebenso läßt sich von Christus nicht anders reden als in und mit der Botschaft von ihm. Umgekehrt ist aber auch die Botschaft von ihm nicht der Extrakt einer Lehre, die in irgendeinem Sinn von ihm loslösbar wäre.

Das besondere Kerygma, das dem Verfasser des Epheserbriefes anvertraut worden ist, haben wir aber mit diesen drei Genetivbestimmungen noch nicht zu Gesicht bekommen. Die Zuordnung dieser drei Größen «Wille Gottes», «Christus» und «Evangelium» zueinander ist mehr oder weniger das Gemeingut aller nt.lichen Zeugen. Was unsern Verfasser aber speziell bewegt, das ist die οἰκονομία dieses Geheimnisses. Damit tritt ein neuer Begriff in unser Gesichtsfeld, dem wir besonders unsere Aufmerksamkeit schenken müssen. Es ist nicht zu empfehlen, bei der präzisen Wiedergabe dieses griechischen Begriffs die Bedeutung von οἶκος noch nachklingen zu lassen und von «Hausordnung, Hausverwaltung» [3] zu sprechen. Wohl kennt unser Verfasser das Bild von der Kirche als dem Haus, das

[3] E. F. Ströter, Die Herrlichkeit des Leibes Christi. Eine Auslegung des Epheserbriefes (Neudruck 1952), S. 14.

auf dem Grunde der Apostel und Propheten aufgebaut ist (2, 20), und nennt darum die Christen «Gottes Hausgenossen» (2, 19). Aber die hier in Frage stehende οἰκονομία hat einen viel umfassenderen Sinn und ist nicht auf die Kirche zu beschränken.

War in der Profangräzität das Wort ursprünglich auf die Hausverwaltung und den Haushalt bezogen, so wurde es bald einmal zu einem «abgeschliffenen Umgangswort» und muß dann mit «Anweisung, Verwaltung, Fürsorge» übersetzt werden.[4] Von da ist man dazu gekommen, οἰκονομία mit «Amt» wiederzugeben. So wird z. B. der Vers 3, 2 mit den Worten umschrieben: «Ihr habt von dem mir zum Dienst an euch übertragenen göttlichen Gnadenamt gehört.»[5] Nun sollte man sich gewiß durch die richtige Betonung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen nicht davon abhalten lassen, die Wichtigkeit des Amtes gebührend in Rechnung zu ziehen. An seinem Ort hat und behält das Amt durchaus seine Bedeutung.[6] Aber gerade im Epheserbrief liegt die Sache nicht so einfach; denn «es ist für die Gefangenschaftsbriefe bezeichnend, daß ein Zweifel entstehen kann, ob ‚οἰκονομία' hier ‚Amt' oder ‚Heilsplan Gottes' meint, beides ist ja in den Gefangenschaftsbriefen eng miteinander verbunden».[7]

Ist dies jedoch die einzige Alternative? Wenn Masson[8] gegen die Übersetzung «Heilsplan» Bedenken hat, so ist ihm hier insofern zuzustimmen, als die Verkoppelung von «Heil» und «Plan» sich jedenfalls durch den Begriff οἰκονομία nicht nahelegt. Wenn er dagegen an allen drei Stellen das Wort mit «l'économie» wiedergibt, so ist das nur eine Transkription, aber keine Übersetzung. Wie wir οἰκονομία inhaltlich fassen müssen, hängt offenbar von den Genetivverbindungen ab, in die das Wort im Epheserbrief gerät: τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν (1, 10), τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (3, 2), τοῦ μυστηρίου (3, 9). Den letzten dieser drei Genetive schalten wir aus, da es sich hier gerade um den Begriff handelt, um dessen Klärung wir uns mühen.

---

[4] O. Michel, Art. οἰκονομία, ThWB V, 154, 6—8.

[5] Op. cit. 154, 30—32.

[6] S. Ph.-H. Menoud, L'Eglise et les ministères selon le NT, Cahiers Théologiques de l'Actualité protestante 22 (1949), p. 58.

[7] Michel, op. cit. 154, 32—34.

[8] Masson (Anm. 2), p. 144.

Die beiden anderen Genetive zeigen uns, daß die οἰκονομία auf die Gnade Gottes zielt, die in der Fülle der Zeiten konkret geworden ist. Diese Gnade hat der Verfasser bei dem ihm zuteil gewordenen Verkündigungsauftrag bekommen (3, 8). Ihr «Maß» (4, 7) ist ihm besonders ersichtlich an dem speziell ihm offenbarten Geheimnis. Die «Fülle der Zeiten» weist auf «Zeiträume, welche als Gelegenheiten für das Handeln Gottes in Frage kommen könnten». [9] Gott ist von allem Anfang an auf die Mitteilung der Gnade in der Offenbarung seines Geheimnisses in der Fülle der Zeiten ausgerichtet. Seine «Fürsorge» richtet sich auf sie. Was er plante, zielt auf die «Ausführung» des Geplanten in der Fülle der Zeiten. Die Übersetzung «Fürsorge» oder «Ausführung» [10] bewahrt den Exegeten davor, Gott gewissermaßen in eine vorgestellte Planmäßigkeit einzufangen und das Heil in einer heilsgeschichtlichen Linie aufgehen zu lassen.

Der Verfasser braucht eine ganze Reihe von griechischen Wörtern mit der Vorsilbe προ-. Zur Wendung πρὸ καταβολῆς κόσμου (1, 4) treten so hinzu: προορίσας (1, 5), προέθετο (1, 9), προορισθέντες (1, 11), πρόθεσιν (1, 11; 3, 11), προηλπικότας (1, 12), προητοίμασεν (2, 10), προέγραψα (3, 3). Von diesen neun Stellen beziehen sich sieben auf Gott, der vor der Entrollung der Zeiten seinen geplanten Kundgebungen bestimmend gegenübersteht. Es wird also ein Stück Gotteserkenntnis entfaltet.

Was beabsichtigte Gott? Wohl stand ihm die Erschaffung der Welt vor Augen (1, 4; 3, 9 [11]). Aber noch vordringlicher waren seine Gedanken auf die endzeitliche Gemeinde gerichtet, die zur Sohnschaft bestimmt war (1, 5). Damit ist bereits in Gott selbst die Weltüberlegenheit der Gemeinde Wirklichkeit, die in der Zeit der Erfüllung zur Darstellung kommen sollte. Jede Teleologie, jede eschatologische Haltung kann bestenfalls nur dieser urteleologischen Blickrichtung Gottes nachfahren und in diesem Sinn Gott «nachahmen» (5, 1).

[9] Ch. Maurer, Der Hymnus von Epheser 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe, Evang. Theol. 1951/52, H. 4, S. 164.

[10] Michel (Anm. 4), 154, 7; 155, 3 f.; die Verwendung in einem Zauberpapyrus deutet auch auf ein aktives Handeln hin, ib. A. 4.

[11] Während in Eph. 1, 4 der Kosmos zu Gott hin gerichtet ist und er im Zusammenhang steht mit der ihm gewordenen Grundlegung, ist er nach 2, 2 in seiner Verfallenheit an die gegengöttlichen Mächte gesehen.

Zu 1, 11 f. ist immer wieder die Frage erörtert worden, ob hier die Judenchristen ins Blickfeld treten. Dann würden sie als eine besondere Gruppe innerhalb der Gesamtchristenheit herausgehoben. Das schwierige ἐκληρώθησαν würde dann auf die besondere Rolle hinweisen, die die judenchristliche Schar als Anfängergruppe innerhalb der Gesamtchristenheit zu spielen hatte. Das προηλπικότας 1, 12 würde uns anleiten, entweder an das Israel des Alten Bundes zu denken, das seine Hoffnung auf den Christus gesetzt hatte [12], oder an die judenchristlichen Gläubigen, die «vor» den Heiden zum Hoffen auf die Endvollendung der Erlösung gekommen sind. [13] Mit dem καὶ ὑμεῖς würde sich dann der Verfasser 1, 13 den Heidenchristen zuwenden.

Es läßt sich aber durch nichts sicher nachweisen, daß hier die Judenchristen als besonderer Vorstoßtrupp herausgehoben sind. [14] Ebensowenig ist der Vorschlag von Trinidad annehmbar, daß wir es in 1, 11 f. mit den Aposteln zu tun hätten. [15] All das kompliziert den Zusammenhang. Es ist vielmehr im Auge zu behalten, daß von 1, 1 bis 2, 10 der Verfasser ganz von der Einheit aus denkt, die zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen besteht. Diese Einheit ist so fest, daß sie besonders in der hymnischen Sprache, die in 1, 3—14 vorherrscht, nicht reflektierend auseinandergenommen werden darf. Es ist viel einfacher, man denkt nach dem aktivischen προορίσας (1, 5) beim passivischen προορισθέντες (1, 11) an die Gesamtchristenheit. Dann ist das Los, das der endzeitlichen Gemeinde aus Juden und Heiden zuteil geworden ist, die weiter und vorwärts-

---

[12] Schwierig ist bei dieser Erklärung das ἐν τῷ Χριστῷ. Man würde εἰς τὸν Χριστόν erwarten. Immerhin sind die Geltungsbereiche von εἰς und ἐν im Koinegriechischen nicht mehr so fein säuberlich abzutrennen.

[13] ἐν τῷ Χριστῷ deutet dann auf die Sphäre hin, in der das Hoffen entsteht und besteht, oder es wird auf die Kraft verwiesen, die zum Hoffen befähigt (ἐν = בְּ).

[14] Vgl. E. Percy, op. cit. (Anm. 1), S. 266 f.; dagegen sind die «Heiligen» von 2, 19, zu denen die Heidenchristen hinzutreten, sehr wahrscheinlich die judenchristliche Anfängerschar (J.-L. Leuba, L'institution et l'événement, 1950, p. 110).

[15] J. T. Trinidad, S. J., The Mystery Hidden in God, in: Biblica 31 (1950), p. 22. Bei dieser Erklärung wird man an den Satz Erik Petersons erinnert: «Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß die zwölf Apostel im Heiligen Geiste berufen sind und aus dem Heiligen Geiste heraus die Entscheidung, zu den Heiden zu gehen, getroffen haben» (Die Kirche, 1929, S. 9).

weisende «Bestimmung» [16], die der Gesamtekklesia aus Juden und Heiden mit dem universalen Proklamationsbefehl eignet (3, 10). Das προ- in προηλπικότας bezieht sich dann auf die Zeitspanne zwischen der gegenwärtigen Hoffnungsexistenz der Christen, die nur «in Christus» sein kann, und der erwarteten Erfüllung der Hoffnung, auf die Zeit also zwischen der empfangenen (1, 7) und der erwarteten (1, 14) Erlösung. Die Kirche aus Juden und Heiden *«ahmt» in dem Sinne Gott nach* (5, 1), als sie *final eschatologisch orientiert* ist, von da aus ihren *universalen Missionsauftrag* an die Hand nimmt und gerade so «zum Lob seiner Herrlichkeit» (1, 12. 14) beiträgt. So sehr in 1, 3—14 hymnische Elemente Verwendung gefunden haben [17], so ist doch der Lobpreis nicht liturgisch einzuschränken, sondern in der Evangeliumsverkündigung an die Heiden (3, 8) und im christlichen Leben (5, 19) auszuweiten. Jeder in sich selber schwingende Hymnus, der nur vertikal gerichtet ist, entbehrt noch des *missionarischen Erdgeruchs*, der im horizontal ergehenden und gemeinschaftlich gelebten Wort zu spüren ist. Im gegenwärtigen «Wirken» der missionarischen Kirche (3, 20 f.) «wirkt» sich der Vorsatz Gottes aus (1, 11). Diese πρόθεσις ist ein «die Aeonen in Betracht ziehendes sich Vornehmen» (ἡ πρόθεσις τῶν αἰώνων 3, 11), d. h. Gott überspringt die Zeiten nicht, sondern geht fürsorgend vorsorglich durch die Zeiten hindurch bis zu ihrer «Fülle». [18] Damit ist aber bereits ausgesprochen, daß im Vorsatz Gottes mit der Existenz Israels das diesem geltende Bürgerrecht mitenthalten ist. Ich muß mich hier selber korrigieren. Die πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ (2, 12) ist nicht auf die Kirche als das wahre Israel zu beziehen [19], aber sehr wahrscheinlich auch nicht auf das theokratische israelitische Staatswesen, sondern auf das Israel verliehene «Bürgerrecht». Die Existenzberechtigung Israels und insofern sein Daseinsrecht beruht ganz

---

[16] W. Foerster, Art. κλῆρος, ThWB III, 764, 25.

[17] Vgl. dazu außer der Arbeit von Ch. Maurer (Anm. 9) N. A. Dahl, Adresse und Proömium des Eph., ThZ 1951, S. 262 ff. und Ch. Masson, op. cit. (Anm. 2), p. 148—152.

[18] τῶν αἰώνων fassen wir nicht als Gen. qualitat. (so Menoud, op. cit., p. 176, n. 5), sondern als Gen. obj.: es ist das auf die Zeitalter bezogene göttliche Sinnen und Planen gemeint.

[19] W. Bieder, Ekklesia und Polis im NT und in der Alten Kirche (1941), S. 23.

allein auf dem Gott, der in und mit seinen Bundschließungen in Israel eine lebendige Hoffnung erzeugte und diese erwählte Schar mit dieser Hoffnung an sich band und bindet. [20] Die beiden Körperschaften: das unter dem Sonderrecht Gottes lebende Israel und die Kirche aus Juden und Heiden, konkurrenzieren einander nicht, sondern sind durch den Vorsatz Gottes vereinigt und verbunden.

Schließlich hat aber Gott nicht nur das Bundesvolk Israel in seiner Sonderexistenz und nicht nur den Sohnesstand der Erlösten (1, 5. 7) vorausgeplant, sondern die Kennzeichen christlicher Existenz, die «guten Werke», zum voraus bereitet (2, 10). Sowenig Gott an Israel vorbeiging und vorbeigeht, so wenig sind ihm «vor Grundlegung der Welt» im Zuge seines erwählenden Handelns die Einzelgestaltungen des christlichen Lebens entgangen, hat er sich vielmehr den Gehorsam seiner Heiligen (4, 12) bereits zuvor zugeordnet.

Wir müssen aber jetzt näher zu erfassen suchen, in welchem Sinn Gottes vorsorgliches und fürsorgendes Tun durch Israels Zeiten hindurch sich auf die Fülle der Zeiten und die dann dargereichte Gnade ausrichtet. Meint «Geheimnis» die Tatsache, daß «Jesus Christus der Gekreuzigte und Auferstandene die Mitte des Geschehens ist»? [21] In einem seiner wertvollen Exkurse hat Masson zu zeigen versucht, daß es sich beim Mysterionbegriff des Verfassers um eine allfällige Weiterbildung des paulinischen Mysterionbegriffs handle, wie er in 1. Kor. 2, 6 ff. zu Tage trete. Während aber Paulus das Mysterion nicht mit dem Evangelium identifiziere, sondern als eschatologische Sonderlehre in Rechnung stelle, handle es sich im Epheserbrief um die Tatsache, daß Juden und Heiden am selben Heil teilhätten. [22]

Es stehen sich damit zwei Antworten gegenüber. Nach der einen ist das Geheimnis Christus, nach der andern besteht das Geheimnis aus der gemeinsamen Teilhaberschaft von Juden und Heiden am selben Heil. Wir können uns mit keiner dieser beiden Antworten zufrieden geben. Die erste ist uns zu allge-

---

[20] Vgl. N. A. Dahl und G. Schrenk, Der Name Israel, Zur Auslegung von Gal. 6, 16 (Dahl), Der Segenswunsch nach der Kampfepistel (Schrenk), Judaica VI, 3 (1950), S. 161—190, vor allem S. 188.

[21] O. Cullmann, Christus und die Zeit (1946), S. 79.

[22] Masson (Anm. 2), p. 177—179.

mein, die zweite zu speziell und zu statisch. Bezeichnet man Christus als Inhalt des Geheimnisses, dann ist sogleich zu fragen: wer ist dieser Christus? Nach 2, 14—16 wird unter Benützung gnostischer Bilder [23] das Werk Christi gepriesen, der durch seinen Tod die Mauer zwischen Juden und Heiden niedergelegt, d. h. das Gesetz abgeschafft hat. Dabei hat er das eine Ziel verfolgt, die zwei Menschengruppen zu einem neuen Menschen zu schaffen und sie im einen Leib der Kirche mit Gott zu versöhnen. Damit daß er das getan hat, *ist* er das Heil *in* der Verkündigung vom Heil (2, 17; 3, 6. 8) *durch* seine Kirche (3, 10). Will man also behaupten, daß das Geheimnis mit Christus identisch sei, so läßt sich nichts dawider sagen. Nur ist sogleich beizufügen: dieser Christus ist gar nicht denkbar ohne seinen Leib (2, 16; 1, 23), der Juden und Heiden in sich schließt.

Das zeigt auch 5, 32: «Dieses Geheimnis ist groß; ich spreche aber im Hinblick auf Christus und die Gemeinde.» Der sehr wandlungsfähige Methodist Ströter hat in seiner außerordentlich lehrreichen und praktisch gut verwertbaren Auslegung des Epheserbriefes die eigentümliche Auffassung vertreten, daß sich hier der Verfasser nicht etwa bloß auf den zitierten Vers Gen. 2, 24 beziehe, sondern vor allem auf die nicht zitierten Verse Gen. 2, 22 f. Die in Adam verborgene Rippe Evas deutet er auf das jetzt noch in der Kirche aus Juden und Heiden verborgen gehaltene Israel, das im «künftigen Zeitalter» (1, 21) als Braut Christi heraustreten werde als das erlöste, gläubig gewordene Israel. Er unterscheidet scharf den Leib Christi von der Braut Christi, die Gemeinde der Überwinder von dem sich einst bekehrenden Israel, dem die irdischen Verheißungen gelten. [24] Das alles läßt sich selbstverständlich nicht aus Eph. 5, 32 herauslesen. Vielmehr ist auch hier wie im 2. und 3. Kapitel die Gesamtgemeinde aus Juden und Heiden in ihrer Beziehung zu Christus gemeint. [25]

---

[23] S. darüber H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief (1930), S. 18—26.

[24] Ströter (Anm. 3), S. 127—136.

[25] Es ist hier nicht der Ort, auf die außerordentlich wichtige Frage der Beziehung zwischen Christus, seiner Kirche und der christlichen Ehe einzugehen. Im Rahmen unsres Aufsatzes ließe sich diese Frage nicht fruchtbringend entfalten.

In diesem Zusammenhang müssen wir noch auf einen andern Punkt zu sprechen kommen. So sehr wir mit S. Hanson einverstanden sind, der das Inklusivverhältnis zwischen Christus und der Kirche betont [26], so sehr müssen wir andrerseits F. R. Montgomery-Hitchcock recht geben, der die Überlegenheit des Hauptes über den Leib heraushebt. [27] Hier gilt es besonders 1, 23 ins Auge zu fassen. Der Begriff πλήρωμα könnte den Exegeten dazu verführen, von der Kirche als der Fortsetzung der Inkarnation Jesu Christi zu reden. [28] Christus wäre dann in die Kirchengeschichte eingegangen, ja die Kirche wäre die «Ergänzung» Christi und hätte ihn «aufzufüllen» mit ihrem Leib. Aber abgesehen von der falschen Wiedergabe von πλήρωμα widerspräche diese Auffassung dem Tenor des Epheserbriefes, der die Herrlichkeit gerade des universalen Hauptes am Ende des 1. Kapitels heraushebt. Das Haupt bedarf in seiner Retterfunktion (5, 23) keiner Ergänzung. Man kann sich fragen, ob man den Pleromabegriff mehr vom hermetischen Schrifttum und der Stoa aus oder mehr von der Gnosis aus interpretieren soll. In seiner umfangreichen Monographie «Gnosis» verbreitet sich J. Dupont eingehend über den Pleromabegriff. Im Blick auf das hermetische Schrifttum ist nach ihm zu sagen, daß πλήρωμα eine Bezeichnung des Universums ist, sofern das Universum in der Pluralität seiner Erscheinungen nicht von der Gottheit getrennt werden kann. [29] Wird von da aus die Kirche als das Pleroma verstanden, so ist sie in einer Seinseinheit mit Christus gesehen, in die ihr Herr gleichsam eingegangen ist. In der Gnosis dagegen bezeichnet πλήρωμα die Gesamtheit der göttlichen Emanationen, ja in der späten Gnosis ist der Begriff geradezu terminus technicus für die Gottheit. [30] πλήρωμα wird also hier aus dem Kosmos herausgehoben und gehört auf die Seite der Gottheit. Die Kirche ist von da aus verstanden etwas

---

[26] S. Hanson, The Unity of the Church in the New Testament (1946), § 18.

[27] F. R. Montgomery-Hitchcock, The Pleroma as the Medium of the Self-Realisation of Christ, The Expositor 24 (1922), p. 135—150; The Pleroma of Christ, The Church Quarterly Review 125 (1937), p. 1—18.

[28] So N. J. D. White bei Montgomery-Hitchcock, op. cit., p. 135.

[29] J. Dupont, Gnosis, La Connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul (1949), p. 453—461.

[30] E. Lohmeyer, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (1930), S. 65, Anm. 4.

«Göttliches». Aber in welchem Sinn ist sie das, ist die Kirche aus der Welt heraus- und hinaufgehoben? Sie ist natürlich etwas ganz anderes als der Endpunkt göttlicher Emanationen. Aber sie ist der Ort, an dem von oben her jemand in ihr ist, der sie «erfüllt».[31] Der, der sie erfüllt, ist Christus. Dieser Christus ist nicht von unten her, von den Erscheinungen des kirchlichen Seins, von der «Welt» der Kirche aus zu verstehen, sondern stets nur von oben her. Weil Christus in der Kirche vom Vater her ist[32] und ihm Herrlichkeit erweist (1, 6. 14; 3, 21), weil er so in der Kirche am Werke ist, die sich auf der Fahrt befindet (4, 13), darum ist die Kirche selber seine Fülle. Die Bezeichnung πλήρωμα für «Kirche» hängt also an der Aktivität des sie erfüllenden Hauptes. Die Überlegenheit des Hauptes geht aber Hand in Hand mit der ständigen Subordinationsbereitschaft des Herrn Christus dem Vater gegenüber, die zwar im Epheserbrief nicht besonders betont, die aber ständig wie selbstverständlich vorausgesetzt ist.[33]

Diese deutliche Überlegenheit Christi über seinen Leib, die sich gegen jede Identifikation der Kirche mit Christus sträubt[34], läßt uns nun einen Schritt weiter vorwärtsgehen. Christus ist nicht nur Haupt des Leibes, sondern Haupt des Alls (1, 22). Er ist aber beides nicht einfach nebeneinander: «Gott hat ihn als Haupt gegeben über alles der Kirche», d. h. wenn und wo die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes verkündet, wenn und wo sie die innere Sinnhaftigkeit und eigentümliche Logik des göttlichen Handelns ausruft, da steht sie dem All, den Mächten und Gewalten gegenüber. Die Kirche Christi ist also *nicht* mit ihrem Christus in eine *liturgische Anbetungsisolation* hineingestellt, sondern in die gefährliche Luft eines universalen Machtkampfes hinausgeworfen (6, 12). In dieser gefährlichen Lage ist ihr aber Großes verheißen.

Beachten wir, daß die Wendung ἐν τοῖς ἐπουρανίοις fünfmal

---

[31] πληρουμένου Medium in akt. Sinn, Bl.-D. § 316, 1.

[32] Man beachte die Bezeichnungen «Vater unsres Herrn Jesu Christi» (1, 3) und «Gott unsres Herrn Jesus Christus» (1, 17).

[33] wie Phil. 2, 11 εἰς δόξαν θεοῦ πατρός, vgl. dazu L. Koehler, Christus im Alten und im Neuen Testament, ThZ 1953, S. 258 f.; Ed. Buess, Zur Prädestinationslehre Karl Barths, Th. St. 43, 1955, S. 48—52.

[34] «Ein Leib» und «ein Herr» werden in 4, 4. 5 unterschieden; das Wachstum geschieht vom Haupte her und zum Haupte hin, 4, 15 f.

begegnet. In 1, 20 wird gesagt, daß Gott Christus «in die himmlischen Regionen» gesetzt habe; in 2, 6 heißt es, daß die Kirche selber mit Christus in diese himmlische Region hinaufgehoben worden ist; in 1, 3 lesen wir, daß die Kirche an diesem Ort von Gott, dem Segenspender, und von Christus, dem Segensvermittler [35], reiche Gaben erwarten darf; in 3, 10 wird verkündigt, daß sich die Mächte und Gewalten, und in 6, 12 wird erwähnt, daß sich die Bosheitsgeister dort befinden.

Wie ist τὰ ἐπουράνια näher zu bestimmen? Hier laufen im Epheserbrief zwei Linien zusammen, eine at.liche und eine gnostische. Wir haben beide vor Augen zu bekommen. Wir wissen aus dem AT, daß Gott im Himmel wohnt. [36] Die Redeweise vom Himmel ist der Ausdruck für die transzendente göttliche Theokratie, die vom Himmel her Gottes Volk auf Erden leitet und regiert. Ist nun Christus «in den himmlischen Regionen» (1, 20) als das Haupt, das Gott zu seiner Rechten sitzen ließ, so wird damit der Christokratie göttliche Würde beigelegt. Und wenn die Kirche in die himmlischen Örter versetzt ist (2, 6), so nimmt sie an der Christusherrschaft teil. Mit der Versetzung in den Sohnesstand (1, 5) bekommt sie eine königliche Würde. Im Empfang und in der Weitergabe des göttlichen Segens (1, 3) wird sie gerade diese königliche Würde betätigen dürfen.

Daneben haben wir aber unser Augenmerk auf die gnostische Linie zu richten. Hier sind die Himmel bestimmte Sphären, Schalen oder Zonen, die sich zwischen die Erdenwelt und die göttliche Welt hindernd legen. Religionsgeschichtlich stehen hier die menschenfeindlichen Planetensphären und Fixsternregionen im Hintergrund. Wir haben hier an die Gewalten zu denken, die das menschliche Leben von Geburt bis zum Tod bestimmen, dieses menschliche Leben binden und es in ein «Gefängnis» (4, 8) versetzen. Diese Sphären hat aber Christus durchstoßen und ist «über alle Himmel» aufgestiegen, um mit seiner Herrschaft «alles zu erfüllen» (4, 10). Wenn nun derselbe Christus, der «über alle Himmel» aufgestiegen ist, doch zugleich «in den himmlischen Regionen» weilt (1, 20), so bedeutet das, daß das überlegene Haupt des Alls die Zwischenmächte

[35] ἐν Χριστῷ ist kausal-instrumental zu fassen, ThWB V, 540, 13.

[36] Op. cit., 539, 40 ff.

konkret beherrscht. Diese konkrete Herrschaft der Zwischenmächte geschieht in und durch die Kirche Christi. Wie zeigt sich aber diese Konkretion?

Hier gehen die Auffassungen der Exegeten auseinander. Instruktiv ist hier die Gegenüberstellung zweier Sichten, weil sie uns eine falsche Alternative vor Augen bringen. Ich beziehe mich hier einerseits auf H. Traubs theologisch durchdachten Artikel über das Wort οὐρανός im ThWB, andrerseits auf einen Satz Heinrich Schliers, von dem sich Traub distanziert. Es geht in beiden Fällen um dieselbe Frage: was geschieht jetzt in der Kirche, nachdem Christus zum Himmel hinaufgestiegen ist und die bindenden Mächte unter seine Herrschaft gebracht hat?

Traub sagt: «Dadurch sind die Christen in die Lage gesetzt, den Kampf gegen die Mächte in den Himmeln zu bestehen, *d. h.* dem siegreichen Durchsteigen der Himmel durch ihren Christus zu folgen.» [37] Schlier meint: «In diesem ‚geistigen' Bezirk (formal gesprochen) ist die Kirche zu finden. In dieser exponierten Sphäre hält sich der Christ in der Kirche auf.» [38] Beachten wir den Unterschied: Traub redet dynamisch, Schlier statisch. Vor Traub ersteht die Vision einer dem siegreichen Christus in den Himmel nachgehenden Kirche, vor Schlier die Realität der heiligen Kirche, in der der einzelne Fromme sein wohlbehütetes Zuhause finden darf. Geht es aber um diese Alternative?

An diesem Ort ist das *Verhältnis der Kirche zur Welt im Epheserbrief* ins Auge zu fassen. Der Fromme, der sich in der Kirche bloß aufhält, hat dieses Verhältnis noch nicht zu Gesicht bekommen, ebensowenig aber die Kirche, die ihrem Christus in den Himmel nachfolgt. Dieses Verhältnis steht erst dem richtig vor Augen, der die Gemeinde mit einer *missionarischen Aufgabe angesichts der Mächte und Gewalten* beladen sieht. O. Perels hat dieser Verhältnisfrage nachgedacht. [39] Ihn bewegt vor allem das eine Anliegen, daß die Kirche sich nicht vor der

---

[37] Op. cit., 540, 9—11; vgl. dazu auch Ed. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Abh. zur Theol. des AuNT, 1955.

[38] Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, Beiträge zur Kontroverstheologie 1 (1949), S. 180 f.

[39] Kirche und Welt nach dem Epheser- und Kolosserbrief, ThLitZtg. 76 (1951), Sp. 391—400.

Welt abschließen, daß es keinen statischen Dualismus zwischen den beiden Reichen geben dürfe. Vielmehr seien der Kirche in der Zeit des relativen Dualismus noch bedrängende Aufgaben gestellt, und es sei der Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte in der Welt auch wirklich aufzunehmen. Hier klingt ein Ton an, der über jene Alternative hinausweist.

Aber wie soll dieser Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte aufgenommen werden? Hier haben wir den Unterschied zwischen den ἐπουράνια von 6, 12 und dem ἀήρ von 2, 2 zu erfassen. An beiden Stellen geht es um den Ort, an dem sich die Zwischenmächte befinden. Heißt dieser Ort ἐπουράνια, dann geht der Blick der Kirche zu dem, der über die ἐπουράνια zum Herrschen gekommen ist, und erfüllt sie mit Siegeszuversicht. Sie weiß, daß ihr «ein Kampf auf dem Boden des Sieges» [40] verordnet ist. Heißt dieser Ort ἀήρ, dann ist an die «Luft» des Heidentums zu denken, in dem die Christen einst gewandelt sind. ἀήρ ist der Luftraum zwischen Erde und Mond. [41] Hier wirkt der Fürst oder das Pneuma dieses Aeons, so daß man geradezu von einer Dämonisierung der Welt sprechen kann. [42] Die außer Christus lebende Menschheit ist einer gegengöttlichen «Luft» oder Atmosphäre ausgeliefert. Diese gegengöttliche Atmosphäre ist wohl in der Gemeinde auch immer wieder spürbar. Darum bedarf sie der geistlichen Waffenrüstung. Sie darf von dieser Luft nicht umgeweht werden, sondern muß «stehen» bleiben können (6, 11. 13. 14). Ihr Kampf besteht im Widerstand (6, 13), in der beständigen Bereitschaft, das Heil anzubieten (6, 15). Der Kampf gegen die Mächte ist ein Kampf für die Menschen. Damit aber aus der Bereitschaft für das Evangelium wirkliche Verkündigung geschehen kann (3, 8), bedarf die Gedankenwelt einer ständigen «Deckung» und Kontrolle durch den Helm des Heils (1, 17 [43]). So wird das scharf geschliffene Wort Gottes wirklich auch an den Mann gebracht werden können (6, 18). Wenn «beim Auftun des Mundes» das Wort wirklich ergeht,

---

[40] L. Ragaz, Die Bibel, eine Deutung, Bd. VI, 1950, S. 98.

[41] Masson (Anm. 2), p. 158, n. 4.

[42] G. Lindeskog, Studien zum nt.lichen Schöpfungsgedanken I (1952), S. 171; vgl. B. Noack, Satanas und Soteria, Untersuchungen zur nt.lichen Dämonologie (1948).

[43] Ströter (Anm. 3), S. 147.

so ist das Erhörung des Gebetes (6, 19). Die Kirche bedarf der Segensgabe (1, 3; 4, 8. 11).

Wir sind nun im Verlauf unsrer Untersuchung in den Stand gesetzt worden, den Mysterionbegriff im Epheserbrief genauer zu umschreiben. Wir sagten zu Beginn: μυστήριον bezeichne «den göttlichen Willen, der auf Christus bezogen ist und im Evangelium verkündigt wird» (s. o. S. 330). Jetzt können wir genauer formulieren: μυστήριον bezeichnet den göttlichen Willen, der sich in der Herrschaft Jesu Christi über das All kundgibt und der die Kirche aus Juden und Heiden zur Mitbeteiligung an dieser Herrschaft beruft, die sich angesichts der bereits überwundenen, aber immer noch wirksamen Zwischenmächte in der kampfbereiten Proklamation des Heils für alle Welt in Wort und Tat zu bekunden hat. So ist die Kirche im Epheserbrief nach einem Wort von *E. Gaugler* [44] nicht das Endziel der Gedanken Gottes, sondern nur «Offenbarungsorgan», Sondergut, das Gott zur Verfügung zu stehen hat. [45]

Ströter schließt aus 4, 12, daß Gottes Wille und darum Aufgabe der Gemeinde in der Welt nichts anderes sei als der Bau des Leibes Christi, und er polemisiert hier gegen alle weitergehenden «Aufgaben und Bestrebungen»: «soziale Reformen, Hebung der Massen, Sanierung der Rechtspflege, Krieg gegen das Laster in jeder Form, Abstellung von Mißbräuchen in Handel und Wandel, Abschaffung des Krieges und wie die hundert ‚brennenden' Fragen alle lauten, die die heutige Christenheit meint lösen oder doch lösen helfen zu müssen». [46] Nun wird man die Berechtigung einer solchen Polemik in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg nicht abstreiten dürfen. Dieser Ton mußte damals in der Tat erklingen. Und er muß auch heute immer und überall da laut werden, wo die Kirche Jesu Christi nach zwei Weltkriegen einen dritten damit meint verhindern zu können, daß sie glaubt, mit einer kirchlichen oder moralischen Aufrüstung in irgendeiner Form sei ihre Aufgabe getan. Deswegen

[44] Heilsplan und Heilsverwirklichung nach Eph. 1, 3 bis 2, 10, Internat. kirchl. Zeitschr. 1930, S. 124.

[45] περιποιήσεως in 1, 14 ist nicht als Gen. epexeg. zu fassen, bezieht sich also nicht auf den «Besitz» der Erlösung, sondern bezeichnet die Gemeinde selber, die (wie in 1. Thess. 5, 9) Gottes Willenstaten auf die Erlösung hin sich ständig zur Verfügung zu stellen hat.

[46] Ströter (Anm. 3), S. 102.

können wir aber mit Ströter doch nicht restlos einverstanden sein. Der Aufbau des Leibes Christi zur geistlichen Reife des vollkommenen Mannes hin (4, 13) vollzieht sich nie bloß nach innen, sondern stets auch nach außen. Die Heiligen haben als Bürger des Christusreiches (2, 19), im Bilde gesprochen, nicht bloß ihre Innenpolitik, sondern zugleich ihre Außenpolitik zu verfolgen. Wie konnte auch diese Seite der Sache Ströter entgehen, der nicht nur gegen den optimistischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts, sondern ebenso sehr gegen jede egoistische Jenseitsfrömmigkeit kräftig vom Leder zu ziehen wußte? Spiegelt sich diese egoistische Jenseitsfrömmigkeit nicht bereits im erbaulichen Wesen alles Kirchlichen im Diesseits ab? Es läßt sich nun einmal kein Gewicht auf die allerdings nötige persönliche Bekehrung legen, ohne daß nicht zugleich auf die Veränderung der Verhältnisse gedrängt wird. Es läßt sich nicht vom Kampf des Christen in der Welt reden, ohne daß nicht zugleich so oder so zum Problem des Krieges, der Wehrbereitschaft, der Auf- und Abrüstung Stellung bezogen wird.[47] Beides gehört zur missionarischen Verkündigung der Kirche und dient der Bekanntmachung des Geheimnisses an die Mächte und Gewalten (3, 10). So sollen die mit dem Heiligen Geist Versiegelten (1, 13) dazu beitragen, daß das All dem Haupt untergeordnet und seiner Regierung zugeordnet werde.[48] So verkündigen sie das Geheimnis des Christus und dienen damit der eschatologisch ausgerichteten göttlichen Fürsorge.

Basel. *Werner Bieder.*

---

[47] Vgl. K. Barth, Des Christen Wehr und Waffen (1940).

[48] In ἀνακεφαλειόομαι (1, 10) sind drei Momente miteinander zu berücksichtigen: a) Gott will das uneinige, miteinander und mit Gott im Streit liegende (2, 2; 6, 12) All «summarisch zusammenfassen»: was die Kirche in ihrer Einheit darzustellen hat, wird ihre kosmische Erweiterung finden. b) Das herrenlose All, das den Mächten und Gewalten hörig ist, bekommt im Haupt seinen wirklichen, legitimen Herrn. c) Gott führt das All (4, 3) unter Benützung seiner Gemeinde der Vollendung entgegen. Wenn Michaelis (Versöhnung des Alls, 1950, S. 23) «Aufhauptung» und «Allversöhnung» vorschlägt, so lassen nach meinem Gefühl beide deutschen Wortbildungen Assoziationen entstehen, die vom reichen Gedankengehalt des griechischen Ausdrucks in eine bestimmte Richtung ablenken und zu systematischen Vergewaltigungen Anlaß geben könnten. Viel besser ist die knappe Umschreibung Massons (Anm. 3) z. St.: «réduire sous un seul chef».