

Kultmetaphorik im Neuen Testament

Karl Löning, Westfälische Wilhelms-Universität Münster

1. Einleitung

1.1 Zum Gegenstand

Kultmetaphern kennt auch der gegenwärtige Sprachgebrauch.¹ Ein Lawinenunglück habe „Opfer“ gefordert, sagt man. Wir sprechen im Zusammenhang einer Kriegsberichterstattung von „Opfern“ unter der *Zivil*bevölkerung. Die Verwendung solcher Metaphern verpflichtet zur Sorgfalt. Wir verbieten es uns inzwischen, von den gefallenen *Soldaten* der beiden Weltkriege als von Kriegs-“Opfern“ zu reden, weil wir vermeiden wollen, daß sprachlich einem historisch desavouierten Verständnis von Patriotismus gehuldigt wird. Hier soll kein Weihrauch die klare Sicht vernebeln. Denn die Ansicht darüber, wer „Opfer“ fordern kann und wer nicht, ist kein *Adiaphoron*. Dem Lawinenunglück gestehen wir es zu, sofern wir es als Einwirkung von ungebändigten Naturgewalten ansehen, denen Menschen ausgeliefert sind. Bei den Verkehrs-„Opfern“ sind wir zurückhaltender geworden, sprechen lieber von Verkehrstoten, um die menschliche Verantwortlichkeit auf diesem Gebiet nicht zu verschleiern. Daß man von den zivilen „Opfern“ eines Krieges weiterhin als „Opfern“ spricht, besagt möglicherweise, daß man den Krieg als eine Art höherer Gewalt, als Schicksal betrachtet, das seine „Opfer“ fordert. Es kann aber auch bedeuten, daß man dabei zugleich an die verantwortlichen *Täter* denkt, deren Entscheidungen die Menschen zum *Opfer* gefallen sind. „Opfer“ ist, so verstanden, in diesem Zusammenhang bereits keine originäre Kultmetapher mehr, sondern über die Verwendung der Metapher im forensischen Bereich in den besagten Sachzusammenhang sekundär eingewandert. Die Kultmetapher *holocaust* (wörtl.: „Ganzopfer“), die inzwischen in den deutschen Wortschatz gelangt ist (Holocaust), hat ihren Weg zu uns gemacht über den Titel eines amerikanischen Films über den Massenmord an den europäischen Juden während der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland. Als Metapher existierte das Wort bereits zuvor im Englischen und Französischen, allerdings mit recht verblaßter Bedeutung. Im jetzigen Verwendungs-

¹ Vgl. H. Cancik-Lindemeier, Opfer. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Nutzbarkeit eines religiösen Ausdrucks, in: H.-J. Althaus u.a. (Hrsg.), *Der Krieg in den Köpfen*, Tübingen 1988, 109-120; *dies.*, Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen, in: G. Kohn-Waechter (Hrsg.), *Schrift in Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert*, Berlin 1991, 38-56.

zusammenhang hat die Metapher eine bestürzende Prägnanz. Andererseits stellen sich in diesem Zusammenhang einige Fragen: Wer kann eigentlich die Kompetenz dafür beanspruchen, den Massenmord an den europäischen Juden als „Ganzopfer“ zu bezeichnen? Ist diese Metapher nicht ein Euphemismus, der eine klarere Sprache vermeidet?²

Unter Kultmetaphorik verstehe ich, wie diese Beispiele zeigen sollen, die Verwendung spezifischer Kultterminologie in nichtkultischen Aussagezusammenhängen.³ Die Beispiele zeigen auch bereits, was an diesem sprachlichen Phänomen interessant ist. Aus einem klassischen Bereich religiöser Kultur werden Bedeutungen aufgerufen und entlehnt, um sie auf Gegenstände, Handlungen, Sachverhalte eines nichtkultischen Bereichs zu übertragen. Diese Übertragung ist semantisch nicht bedeutungslos und pragmatisch nicht folgenlos. Man spricht zwar im übertragenen Sinn von „Opfern“, redet damit aber z.B. über eine Lawine wie über die Manifestation der Kraft einer erzürnten Gottheit.

Im Neuen Testament kommen Kultmetaphern in beachtlicher Häufigkeit vor, und zwar in verschiedenen Bedeutungen und Sinnzusammenhängen. Der gewichtigste Verwendungszusammenhang von Kultmetaphern ist die Deutung des Todes Jesu als „Sühne“-Geschehen. In diesem Zusammenhang wird vom Kreuzestod, der als Form einer durch Gerichtsurteil verhängten Strafe eigentlich der forensischen Sphäre zugeordnet ist, in kultischer Terminologie als von einem „Opfer“ gesprochen. Daß es sich hier um Kultmetaphorik handelt, gerät über der Aussagekraft dieser Metaphern nur zu leicht aus dem Blickfeld. Innertheologisch wird nach wie vor kontrovers und heftig darüber gestritten, ob diese Deutung des Todes Jesu sachgemäß und unersetzbar sei oder nicht. Diese Diskussion kann hier nicht explizit aufgenommen werden.⁴ Hinweisen

² Vgl. dazu den Artikel von E. Jäckel, Holocaust, sagte Herr K. Bescheidener Vorschlag, einen Begriff einzudeutschen: FAZ vom 18. August 2000 (Nr. 191) 47.

³ Vgl. W. Stegemann, Zur Metaphorik des Opfers, in: B. Janowski/M. Welker (Hrsg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), Frankfurt/M. 2000, 191-216.

⁴ Zur neueren Diskussion vgl. H. Gese, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München ³1989, 85-106; M. Hengel, The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, Philadelphia 1981; F. Hahn, Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: K. Lehmann/E. Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls (Dialog der Kirche Bd 3), Freiburg u.a. 1983, 51-91; O. Hofius, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: W. Maas (Hrsg.), Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, München 1983, 25-46; P. Stuhlmacher, Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: »Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament«, in: U. Luz/H. Weder (Hrsg.), Die Mitte des Neuen Testaments (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 291-316; J. Blank - J. Werbick

möchte ich vielmehr darauf, daß in neutestamentlichen Texten die „Opfer“-Metapher auch in anderen Zusammenhängen anzutreffen ist. Um diesen Sachverhalt zu belegen, wähle ich aus der großen Zahl opferterminologischer Fachausdrücke einen bestimmten aus: das Wort *θυσία*.

In 19 von insgesamt 28 Fällen, in denen das Wort *θυσία* im NT vorkommt, wird es im eigentlichen Sinn gebraucht (ausnahmslos in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, häufig auch im Hebräerbrief). In neun Fällen handelt es sich um Kultmetaphorik. Aber nur einmal bezieht sich die Metapher auf den *Tod Jesu*:

... und lebt in der Liebe, wie auch Christus uns geliebt hat und sich hingegeben hat für uns als Gabe (*προσφοράν*) und Opfer (*θυσίαν*), Gott zu lieblichem Wohlgeruch (*εἰς ὄσμῆν εὐωδίας*) (Eph 5,2).

Der Sache nach geht es um eine Mahnung zur Liebe, in der das „Opfer“ Christi als ethischer Maßstab gilt. Ebenfalls im Zusammenhang der Gemeindeparänese begegnet die Opfer-Metapher in Röm 12,1 und Hebr 13,15.16. Hier allerdings wird das Leben der Gemeinde als solches als *θυσία* bezeichnet.

Ich ermahne euch nun, ... daß ihr eure Leiber hingebt als lebendiges und heiliges Opfer (*ἁγίαν θυσίαν*), wohlgefällig (*εὐάρεστον*) für Gott, als euren vernünftigen Gottesdienst (*λογικὴν λατρείαν*) (Röm 12,1).

Hier ist besonders klar zu erkennen, daß die Kultterminologie nicht dazu dient, einen urchristlichen Gottesdienst in Analogie zum Tempelkult zu benennen, sondern das personale Leben (*τὰ σώματα*) der Gemeindeglieder insgesamt. Es handelt sich hier also um *Kultmetaphern im strikten Sinn*. Dagegen kann man Hebr 13,15 („das Opfer des Lobes darbringen“) bereits als *kultanaloge* Aussage über das Gemeindegebet einstufen. Eindeutig *kultmetaphorisch* ist dann wieder der folgende Vers:

Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit andern zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen (*τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός*) (Hebr 13,16).

(Hrsg.), *Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit, Bd 1)*, Düsseldorf 1986; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60)*, Neukirchen 1989; H. Merkley, *Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: H. P. Heine u.a. (Hrsg.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124)*, Freiburg u.a. 1990, 155-183; I. Baldermann u.a. (Hrsg.), *Altes Testament und christlicher Glaube, JBTh 6*, Neukirchen-Vluyn 1991; M. Gaukesbrink, *Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (fzb 82)*, Würzburg 1999.

Als kult*metaphorisch* ist auch die Aussage in 1 Petr 2,4 f einzustufen, obwohl sie sich auf den ersten Blick auf einen christlichen Kult bzw. auf die Adressaten des Briefes als Kultgemeinde zu beziehen scheint:

Zu ihm kommt als dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen ist, bei Gott aber auserwählt und kostbar.

Und auch ihr, als lebendige Steine erbaut euch als geistiges Haus (οἶκος πνευματικός) und zur heiligen Priesterschaft (ιεράτευμα ἅγιον), um geistige Opfer darzubringen (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας), die Gott wohlgefällig (εὐπροσδέκτους) sind durch Jesus Christus (1 Petr 2,4 f).

Der Text spielt mit der Wendung „heilige Priesterschaft“ auf Ex 19,5 f an, wie im weiteren Kontext (V.9) noch deutlicher wird. In Ex 19 bezieht sich der Ausdruck auf Israel, und zwar auf seine Heiligkeit als Gottes Volk, das als einziges unter den Völkern dazu erwählt ist, in den Bereich der Heiligkeit JHWHs einbezogen zu sein. Dabei ist das Nomen „Priesterschaft“ in seiner Anwendung auf das ganze Volk eine Metapher, das Adjektiv „heilig“ dagegen nicht, da die Einbeziehung ganz Israels in den Bereich der Heiligkeit JHWHs im eigentlichen Sinn des Wortes gedacht wird. JHWH wohnt nach dem Kultverständnis des nachexilischen Jerusalemer Tempels im eigentlichen Sinn inmitten Israels als Kultgemeinde. In der Rezeption dieser Vorstellung in 1 Petr 2,5.9 liegt der Fall anders. Die Adressaten des Briefes sind weder ein „Volk“ noch eine Kultgemeinde im Sinne von Ex 19. Auf sie treffen die in V.9 verwendeten ethnisch-familialen Identitätsbegriffe (γένος, ἔθνος, λαός) auch nur im übertragenen Sinn zu. Im übrigen ist im Zusammenhang von 1 Petr 2 von kultischen Dingen überhaupt nicht die Rede. Es geht um ethische Paränese.

Dieses Beispiel zeigt, daß es bei der Verwendung von Kultmetaphern nicht darum geht, einen neuen Kult zu etablieren. Das Denotat von Kultmetaphern ist nicht der Kult. Sonst wären die Metaphern keine Metaphern. Welche Funktion die neutestamentlichen Kultmetaphern haben, muß jeweils in dem Zusammenhang untersucht werden, in dem die Metapher ihre Funktion erfüllt.

Daß kultmetaphorische Aussagen sich eindeutig auf nichtkultische Sachverhalte beziehen, wird deutlich an den beiden jetzt noch zu berücksichtigenden Belegen für die metaphorische Verwendung des Wortes Opfer (θυσία) im NT.

Aber wenn ich auch ausgegossen werde (σπένδομαι) beim Opfer (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ) und Dienst (λειτουργίᾳ) eures Glaubens, freue ich mich [dennoch] und freue mich mit euch allen (Phil 2,17).

Ich habe Überfluß, nachdem ich von Epaphroditus eure Gaben empfangen habe: lieblichen Wohlgeruch (ὄσμην εὐωδίας), ein angenommenes Opfer (θυσίαν δεκτήν), Gott wohlgefällig (εὐάρεστον τῷ θεῷ) (Phil 4,18).

Die beiden Aussagen beziehen sich auf die missionarische Tätigkeit des Apostels Paulus und deren Unterstützung durch Spenden. Welchen Sinn hat es, wenn hier von der apostolischen Verkündigung als von einem „Opfer“ die Rede ist, bei dessen „kultischer“ Verrichtung der Apostel sein Leben als „Libatio“ hingibt? Und wer ist im zweiten Text eigentlich die „Kultgottheit“, Paulus als Empfänger der Spende oder Gott? Zwischen „eure Gaben empfangen“ und „ein angenommenes Opfer“ besteht jedenfalls eine semantisch sicher nicht zufällige Stichwortverbindung (δεξάμενος- δεκτήν), so daß man den Eindruck haben könnte, es ginge hier um die Anfänge eines Paulus-„Kultes“.

Dies trifft selbstverständlich wiederum „nur“ im übertragenen Sinn zu. Im folgenden geht es deshalb um die Frage, im Zusammenhang welcher Themen Kultmetaphern im Neuen Testament verwendet werden und aus welchem Grund von der eigentlich gemeinten nichtkultischen Sache als von einem Kult geredet werden kann und im Sinne der neutestamentlichen Texte sogar geredet werden muß. Bevor ich dazu einige exegetische Probebohrungen anstelle, gestatten Sie mir einige kurze Bemerkungen zum Stand der Forschung.

1.2 Stand der Forschung

Die metaphorische Verwendung der Kultterminologie wurde in der Forschung zunächst als Indiz für eine „Spiritualisierung“ des Kultes beurteilt.⁵ Gegen diese Auffassung ist wiederholt Kritik geäußert worden.⁶ Dabei geht es in der Diskussion um die neutestamentliche Kultmetaphorik weniger um die

⁵ Vgl. H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, in: Angelos. Beihefte 4, 70-230; H. J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965; O. Hanssen, Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit, unveröff. Diss., Heidelberg 1985.

⁶ Vgl. H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung. Recht und Grenzen des theologischen Säkularismus, in: ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 229-235; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK VI,1), Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978, 242; J. Maier, Tempel und Tempelkult, in: ders., Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 371-390 (398 f).

Frage der Spiritualisierung des Kultes als um die Frage, ob die Verwendung kultischer Terminologie als Form der Kultkritik zu beurteilen sei.⁷

Den aktuellen Stand der Diskussion,⁸ speziell zur Kultmetaphorik im Corpus Paulinum⁹ repräsentiert die Dissertation von Wolfgang Strack.¹⁰ Strack betont wiederholt mit der erforderlichen Deutlichkeit, daß metaphorische Aussagen sich nicht auf solche Sachverhalte beziehen können, die zu dem Bereich gehören, aus dem die Metaphern stammen. Er äußert sich auch explizit zur Leistung kultmetaphorischer Sprache im NT. Seine These besagt, daß die Kultmetaphern im Kern eine Aussage machen darüber, daß (nach Paulus) in der apostolischen Verkündigung ein wirklicher, nicht nur ein zeichenhaft-symbolischer *Zugang zu Gott* eröffnet wird, und zwar im Sinne der apokalyptischen Eschatologie endgültig. „So kann man davon sprechen, daß mit den kultischen Deutungskategorien als Ziel die Zuordnung zu Gott bzw. zur «Sphäre Gottes», zu dem Bereich, in dem Gottes Gegenwart und Nähe anwesend ist, ausgesagt wird, kurz: ein Zu-Gott-Kommen“ (396). Diese Aussage sei nur in kultischen Kategorien aussagbar („nur so und nicht anders“, 401), weil genau dies das Ziel und der Sinn des Kultes sei, den Zugang zu Gott und zur Sphäre seiner Heiligkeit zu gewähren. Jetzt sei real ermöglicht, was Kult eigentlich sein wolle. „Im Kreuzesgeschehen, verstanden als

⁷ Nach *H. Schürmann* bedeutet die „Eschatologisierung“ der Sakralbegriffe deren „Entwindung“ aus dem Gebrauch im antiken Kultwesen; vgl. a.a.O. 306f. *U. Wilckens* sieht in der Kultmetaphorik des NT eine Absage an den Jerusalemer Tempel als Sühneort, und zwar als Konsequenz aus der soteriologischen Deutung des Todes Jesu; vgl. ders., Römer I 241 f. Er wehrt zugleich die radikalere Auffassung *E. Käsemanns* ab, welche in der Ausdehnung der Kultsprache auf außerkultische Bereiche eine Profanisierung des Kultischen erkennen will; vgl. *E. Käsemann*, An die Römer (HNT 8a), Tübingen³1974, 315.317.

⁸ Vgl. zuletzt dazu *W. Stegemann*, Metaphorik.

⁹ Auf Arbeiten zur Metaphorik in anderen thematischen Bereichen in der paulinischen Briefliteratur ist hier nur zu verweisen. Zu nennen sind *G. Theißen*, Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag: *KuD* 20 (1974) 282-304; *H.-J. Klauck*, Kultische Symbolsprache bei Paulus, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst (FS J. Plöger), Stuttgart 1983, 107-118; *G. Röhser*, Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia (WUNT 2. Reihe; Bd. 25), Tübingen 1987; *D. v. Allmen*, La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme (OBO 41), Fribourg - Göttingen 1988; *Chr. G. Müller*, Gottes Pflanzung - Gottes Bau - Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1 Kor 3,5-17 (FuSt 5), Frankfurt/M. 1995. Die Arbeit von *Chr. G. Müller* bietet in ihrem ersten Hauptteil (S. 9-44) eine metapherntheoretische Grundlegung.

¹⁰ *W. Strack*, Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus (BBB 92), Weinheim 1994.

das eschatologische, das Anliegen des Kultes in Erfüllung bringende Ereignis ... , liegt für Paulus die sachliche ... Voraussetzung für die Anwendung kultischer Terminologie ...“ (401). Dabei macht Strack auch nicht den Fehler, diese Auffassung von der Erfüllung des Kultes außerhalb des Kultes im Sinne einer Kritik am Jerusalemer Tempelkult zu deuten. Er vertritt vielmehr die Auffassung, die Voraussetzung dafür, daß zentrale Inhalte der urchristlichen Verkündigung kultmetaphorisch versprachlicht worden sind, sei eine grundsätzlich positive Beurteilung des Kultes. „Paulus greift mit den kultischen Kategorien das kultische Anliegen selbst auf und kann deutlich machen, daß Gott im Heilsgeschehen in Christus den Immediatverkehr zwischen Gott und Mensch ermöglicht“ (402).

Kritik an der Arbeit Stracks ist meines Erachtens bezüglich der verengten Perspektive zu üben, unter der hier die Kultmetaphern untersucht werden. Ich halte die Fokussierung auf die „ekkesiologischen Kontexte“ für eine einseitige Schwerpunktsetzung mit erkennbarer Absicht. Strack gibt am Ende seiner Studie seine Metaphern-Theorie doch wieder preis zugunsten einer Ekklesiologie, die die urchristlichen Gemeinden nicht im übertragenen, sondern im eigentlichen Sinn als Kultgemeinden interpretiert. Die letzte These seiner Zusammenfassung lautet: „10. In der Anwendung kultischer Terminologie liegt nicht «Spiritualisierung», sondern eigentliche Rede vor“ (408). Dieser Lapsus zeigt, daß in diesem Punkt weiterer Diskussionsbedarf besteht.

2. Analysen

Im folgenden versuche ich die m.E. also noch offene Frage nach der Referenz der neutestamentlichen Kultmetaphern an zwei exemplarischen Fallstudien zu klären. Dabei geht es nicht darum, möglichst viele Elemente des klassischen Kultes auf der Ebene der Metaphorik auszumachen, als ob es der Sache nach um den Kult ginge; der Sache nach geht es vielmehr um die Konzeption der Texte, in denen die Kultmetaphern benutzt werden, und um die Funktion der Metaphern in diesen Zusammenhängen. Ich berücksichtige exemplarisch für die authentischen Paulusbriefe - die ältesten Belege im NT - vor allem den Römerbrief und exemplarisch für die deuteropaulinischen Briefe den Epheserbrief. Dies macht es möglich, das Phänomen der Kultmetaphorik auch in diachroner Perspektive im Zusammenhang der Entwicklung der paulinistischen Brieftradition zu beleuchten. Auf den für das Thema Kultmetaphorik an sich sehr interessanten Hebräerbrief gehe ich nur am Rande in Fußnoten ein. Dies hat zwei Gründe. Zum einen gehört der Hebräerbrief von seiner Gattung her nicht in die paulinistische *Brief*-Tradition. Zum andern sprengt der Hebräerbrief den Rahmen meines Themas insofern, als die Kulttheologie des Hebräerbriefes bereits nicht mehr unter der Rubrik *Metaphorik* adäquat zu beschreiben ist. Es handelt sich hier vielmehr um eine *typologische*

Bezugnahme auf die klassische levitische Kulttheologie. Diese liefert im Hebräerbrieff die Grundlage für die Interpretation des Todes Jesu als kultische Sühnehandlung und damit für deren kultmetaphorische Darstellung.¹¹ Die Evangelien sind für mein Thema weniger ergiebig.¹²

2.1 Die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes und der Dienst der Versöhnung. Zur Kultmetaphorik in den authentischen Paulus-Briefen

Bei der Analyse der Kultmetaphern in den authentischen Paulusbriefen gehe ich von einer Schlüsselstelle aus dem Römerbrief aus: Röm 3,19-26. Im segmentierten Text wird durch das Einrücken nach rechts das argumentative Gefälle im Text angezeigt. Das Begründungsbedürftige (links) geht dem Begründenden (1 Tabulatorsprung nach rechts) voraus. Die erste Begründung wird durch ein weiteres Argument ihrerseits begründet (2 Tabulatorsprünge nach rechts). Dieses Argumentationsmuster liegt sowohl in V.19f als auch in V.21-23 vor. Es handelt sich um eine von vielen gebräuchlichen Formen des Enthymems.

Röm 3,19–26

- 19a Wir wissen aber:
- b Was das Gesetz sagt, das sagt es denen, die unter dem Gesetz sind, damit jeder Mund gestopft werde und die ganze Welt vor Gott schuldig werde.
- 20a Denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtesprochen werden vor ihm.
- b Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.
- 21 Nun ist aber ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden,
bezeugt durch das Gesetz und die Propheten,

¹¹ Zur Funktion der Kultmetaphern im Hebräerbrieff vgl. S. Lehne, *The New Covenant in Hebrews* (JSNT.S 44), Sheffield 1990, 108–117; C. Breytenbach, Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: B. Janowski/M. Welker (Hrsg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte* (stw 1454), Frankfurt/M. 2000, 217-243 (234-237).

¹² In den Evangelien sind Kultmetaphern äußerst selten, und zwar deshalb, weil in der erzählten Welt der Evangelien, insbesondere in der Passionstradition, der reale Tempel und Konflikte mit der Tempelpriesterschaft um den Tempel eine besondere Rolle spielen. Dies begünstigt nicht die metaphorische Verwendung von kultischer Terminologie, schließt sie allerdings auch nicht völlig aus, wie z.B. die Verwendung von „(sich) heiligen“ im Johannesevangelium zeigt (vgl. Joh 10,36; 17,17.19).

- 22a Gerechtigkeit Gottes aber durch den Glauben an Jesus Christus
für alle Glaubenden.
- b Denn es gibt keinen Unterschied.
- 23 Denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlich-
keit Gottes,
- 24 gerechtgesprochen geschenkweise durch seine Gnade, durch
die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist.
- 25a Ihn hat Gott hingestellt als Sühne durch [den] Glauben in seinem
Blut
- b zum Aufweis seiner Gerechtigkeit wegen des Zulassens der zuvor
geschehenen Sünden
- 26a in der [Zeit der] Zurückhaltung Gottes,
- b für den Aufweis seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit,
auf daß er sei gerecht und gerecht machend den aus Glauben an
Jesus.
- 19a Οἶδαμεν δὲ ὅτι
- b ὅσα ὁ νόμος λέγει τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ,
ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος
τῷ θεῷ:
- 20 a διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ
ἐνώπιον αὐτοῦ,
- b διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.
- 21 Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρ-
τυρ ουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
- 22a δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας
τοὺς πιστεύοντας.
- b οὐ γὰρ ἐστιν διαστολή,
- 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ
θεοῦ
- 24 δικαιούμενοι δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς
ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ:
- 25a ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ
αὐτοῦ αἵματι
- b εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν
προγεγονότων ἁμαρτημάτων
- 26a ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
- b πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν
καιρῷ,

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Röm 3,19-26 ist *ein* Sinnabschnitt. Mit V.21 („Jetzt aber ist ... Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden ...“) beginnt kein neuer Abschnitt,¹³ sondern ein weiterer Gedanke innerhalb eines argumentativen Gedankengangs. In diesem Text wird nicht erzählt, sondern argumentiert. Deshalb ist „Jetzt“ kein Episodenmerkmal, sondern es eröffnet den zweiten Gedanken im Schema „einst“-„jetzt“ (vgl. Röm 6,22; 7,6).¹⁴

Der Abschnitt formuliert, was „wir“ *wissen*. Er faßt einen wesentlichen Bestandteil des spezifischen Wissens zusammen, welches die Identität der über das Medium dieses Textes kommunizierenden „Wir“-Gruppe begründet. Dabei werden zwei Inhalte und zwei Erkenntnisquellen einander zugeordnet. Auf der einen Seite steht das Wissen aufgrund dessen, was das Gesetz denen sagt, denen es gegeben worden ist, d.h. denen, die aufgrund der ethnischen Initiation der Beschneidung am Wissen der religiösen Kultur des Judentums partizipieren. Nach diesem Wissen, wie Paulus es hier auffaßt, steht die Menschenwelt insgesamt in der Schuld vor Gott. Dies zu erkennen, ist der Wissensvorsprung derer, die unter dem Gesetz stehen, im Unterschied zu den schlechterdings unwissenden Heiden (V.19 f). Diesem Wissen wird das Wissen um die Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt (V.21-24). Es entspricht dem Zeugnis der Schrift („Gesetz und Propheten“), kommt aber „ohne“ das Gesetz durch eine andere, die endzeitliche Offenbarung Gottes ans Licht. Dieser zweiten bzw. letzten, der endzeitlichen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes entspricht auf der Seite der menschlichen Empfänger dieser Offenbarung der Glaube. Die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes geschieht durch das Medium des „Glaubens an Jesus Christus“ für alle Glaubenden.

Die Begründung der Aussage über die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes hebt mit dem ersten Argument (V.22b) hervor, daß dieser Weg der Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes keine kulturell bedingten Ausnahmen kennt. Hier gibt es, anders als bei der Erkenntnis aufgrund des Gesetzes, keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden.

¹³ Alle mir bekannten Kommentare zum Römerbrief lassen mit Röm 3,21 einen neuen Sinnabschnitt beginnen. Möglicherweise ist dafür auch die renommierte Textausgabe von *Nestle-Aland* verantwortlich, die hier eine der seltenen Leerzeilen setzt, von denen dann ein gewisser Sehwang ausgeht. Einen textkritischen Anhaltspunkt für diesen Einschnitt gibt es in den antiken Handschriften nicht.

¹⁴ Wie Röm 7,17 zeigt, muß mit „jetzt aber“ in der Argumentation überhaupt keine zeitliche Vorstellung verknüpft sein. In 1. Kor 12,18.20;15,20 führt *ὡὐτὶ δέ* den Satz ein, der innerhalb des Arguments ausschlaggebend ist. Dies gilt auch für Röm 3,21.

Dieses Argument wird nochmals begründet, und zwar negativ (V.23) und positiv (V.24). Der nochmaligen Feststellung der ausnahmslosen Schuldverfallenheit aller Menschen steht die positive Aussage gegenüber, die sich auf den Glauben bezieht: Die Erfahrung der Gerechtigkeit Gottes als Gerechtersprechung sei ein reiner Gnadenerweis, geschehen nämlich durch „Erlösung“ in Christus.

Der abschließende Abschnitt (V.25f.) entfaltet diese Aussage. Dabei interessiert in diesem Zusammenhang vor allem, daß und wie das kultmetaphorisch bezeichnete Christusergebnis („Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist“) in den Zusammenhang des Offenbarungshandelns gestellt wird.

Der *eigentlich dargestellte* Vorgang ist das Handeln Gottes „zum Aufweis“ seiner Gerechtigkeit (so zweimal formuliert in V.25b.26). Konkretisiert wird dieses Handeln durch eine kultmetaphorische Umschreibung des Kreuzestodes Jesu: „... öffentlich hingestellt als ἱλαστήριον ... in seinem Blut“. Der Ausdruck „öffentlich hinstellen“ entspricht dem Aufweis-Charakter des Vorgangs. Das Wort ἱλαστήριον kann die Bedeutung „Sühnopfer“ (*hattāʾî*) haben. Im gegebenen Zusammenhang liegt aber die Übersetzung mit „Sühneplatte“ (*kapporet*) näher. (vgl. auch Hebr 9,5, der einzige weitere Beleg für das Wort im NT). Die Metapher wäre also hergeleitet von dem von Cherubflügeln beschatteten goldgetriebenen Deckel der Bundeslade, dem eigentlichen Sühneort im Allerheiligsten des Jerusalemer Tempels, das der Hohepriester einmal im Jahr am großen Versöhnungstag, am Jom Kippur, betritt, um durch einen Ritus der Blutapplikation den Sühneort selbst zu entsühnen von aller Unreinheit wegen der Verfehlungen der Priesterschaft und des Volkes.¹⁵

Daß diese Aussage metaphorisch ist, wird dann besonders klar. Vom Kreuz Jesu wird gesprochen als von einem Sühneort; vom Tod Jesu ist die Rede als von einem Applikationsritus mit Blut („in seinem Blut“). Diese Metaphern lassen sich nicht in Analogien auflösen. Der Entsühnungsritus am Jom Kippur liefert nicht die Vorstellung vom Handlungsablauf der Vollstreckung der durch eine römische Instanz als Strafe verhängten Kreuzigung, auf die sich die hier verwendeten Kultmetaphern beziehen.

In diesem Zusammenhang sind auch die Zeitvorstellungen zu beachten, die den Vorstellungshintergrund von Röm 3,25f bestimmen und auch schon den vorangehenden Kontext bestimmt haben. Der Aufweis der Gerechtigkeit Gottes ereignet sich am Ende der Zeit der „Zurückhaltung Gottes“, der Zeit des Hingehenlassens der Sünden aller Menschen, und beendet diese Zeit. „In

¹⁵ Vgl. W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991.

der jetzigen Zeit“, der eschatologisch qualifizierten gegenwärtigen Krise, *erweist* sich Gott als der zu jeder Zeit Gerechte, indem er jetzt den gerecht macht, der seine Existenz „aus Glauben an Jesus Christus“ neu begründen läßt. Man kann im Hinblick auf dieses Zeitverständnis von der Vergangenheit als der Zeit der verborgenen Gerechtigkeit Gottes sprechen, von der Gegenwart als der Zeit der offenbar gewordenen Gerechtigkeit Gottes. Daraus wird ersichtlich, daß hier kein kultisches Denkschema vorliegt, sondern eine Variante des apokalyptischen Zwei-Äonen-Schemas.¹⁶ Das Kreuz Jesu markiert als von Gott öffentlich hingestelltes „Sühne“-Mal den Epochenwechsel von der verborgenen zur offenbar gewordenen Gerechtigkeit Gottes. Deshalb steht jetzt die „Sühneplatte“ nicht im Adyton, im Allerheiligsten des Tempels, sondern ist in der Öffentlichkeit aufgerichtet. Durch diese unverborgene „Sühneplatte“ wird ein Wissen gestiftet, die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes im Glauben.

Was der Tod Jesu im Verständnis des Paulus¹⁷ ‘eigentlich’ bedeutet, kann hier nur angedeutet werden. Nicht metaphorisch, sondern im eigentlichen Sinn ist der Tod Jesu nach Paulus eine Art von Stellvertretung. Dies berührt sich zwar mit kultischen Opfervorstellungen (symbolische Stellvertretung des Opferherrn durch das Blut des Opfertieres), ist aber ‘eigentlich’ forensisch zu verstehen. Die Lebenshingabe Jesu Christi „für uns“ ist nach Gal 3,13 die stellvertretende Übernahme des Fluches, der auf dem Tun aller Menschen liegt. Dabei ist der Gedanke ausschlaggebend, daß diese Stellvertretung vor dem Forum der Gerechtigkeit Gottes Bestand hat.

Die paulinische Interpretation von Stellvertretung als ‘Sühne’ steht im Römerbrief im übergeordneten Problemzusammenhang der Theodizee-Frage. Sie wird aufgerufen durch das (im eigenen Kontext zu verstehende) Zitat von Hab 2,4 in der Ausgangsthese (*propositio*) des Römerbriefes (Röm 1,17). Der paulinische Beitrag zur Theodizee-Frage besteht in ihrer radikalen Umkehrung: Nicht Gott muß sich rechtfertigen wegen seines Zögerns angesichts des Leidens der Gerechten an der Ungerechtigkeit der Frevler, sondern alle Men-

¹⁶ *Kraus* sieht dies freilich anders. Der Tod Jesu werde „im Horizont der im Frühjudentum vorhandenen Erwartung eines neuen (endzeitlichen) Tempels“ - verwiesen wird hier auf IIQT 29,8-10; Jub 1,29; 4,24-26 - , also der Erwartung eines neuen Tempels im eigentlichen Sinn, verstanden; vgl. *W. Kraus*, Heiligtumsweihe 163. Damit wird die metaphorische Qualität der Kultmotive nicht berücksichtigt.

¹⁷ Auf die Diskussion einer vorpaulinischen Traditionsgrundlage für Röm 3,25 - vgl. *U. Wilckens*, Römer I 183f; *P. Stuhlmacher*, Sühne 298-300; *C. Breytenbach*, Versöhnung 202-204; *W. Kraus*, Heiligtumsweihe 92-167; *M. Gaukesbrink*, Sühnetradition 229-245 u.a. - gehe ich hier nicht ein, weil eine Klärung der strittigen Frage der Textkonsistenz hier zu weit führen würde.

schen müßten sich als Sünder vor Gott rechtfertigen. Da unter der Herrschaft der Sünde kein Mensch dazu fähig ist, muß Gott, um seine Gerechtigkeit zu erweisen, den Menschen als Sünder rechtfertigen, indem er der Herrschaft der Sünde über den Menschen ein Ende macht. Dies geschieht dadurch, daß die Fluchsanktion für die Sünden aller Menschen stellvertretend getragen wird von dem 'Sohn' Gottes, dessen vollkommene Hingabe an Gott in seinem Tod für alle Sünder 'Sühne' erwirkt.

Dieser Rollentausch wird von Paulus in letzter Konsequenz als Austausch und gegenseitige Durchdringung der Person-Identitäten verstanden. Von Christus kann er sagen, er sei „für uns zum Fluch geworden“ (Gal 3,13); umgekehrt sagt er von sich, er sei „mit Christus mitgekreuzigt worden“ (Gal 2,19). Das Ich der alten Existenz des Menschen verschwindet kraft dieser Identifikationen. „Ich lebe nicht als Ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 3,20a). Dies ist nicht als Aussage über mystische Sondererfahrung zu beurteilen. Paulus macht hier seinen galatischen Adressaten an seinem 'Ich' klar, was christliche Identität begründet. Der letzte Satz in der Reihe der hier zitierten ist besonders wichtig: „Was ich aber jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich *im Glauben an den Sohn Gottes*, der mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben hat“ (2,20b). Die Rede ist von der 'fleischlichen', der geschöpflichen Existenz. Sie ist jetzt bestimmt durch das Verhältnis zu der Person, der als 'Sohn Gottes' das vom Fluch erlöste Verhältnis zu Gott gestiftet hat. Diese Beziehung ist auf der Ebene der Erkenntnis angesiedelt („im Glauben“). Auch hier wird deutlich, daß die paulinische Soteriologie letztlich von der Vorstellung der Offenbarung Gottes im 'Sohn' geprägt ist.

Die Verwendung von Kultmetaphern steht also letztlich bei Paulus im übergeordneten Kontext einer Offenbarungstheologie, welche die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes als das 'eigentlich' rettende Ereignis auffaßt. Dieser Grundidee sind auch die sonstigen Kultmetaphern in den authentischen Paulusbriefen zugeordnet. Dazu nur kurze ergänzende Hinweise: Zentrale Bedeutung haben Kultmetaphern in den authentischen Paulusbriefen nicht zuletzt auch im Zusammenhang von Aussagen über den Apostolat des Paulus. „Apostel“ ist an sich eine Metapher aus dem Gesandtschaftswesen. Sie besagt, daß Paulus als der Gesandte Gottes durch seine Botschaft die Versöhnung zwischen Gott und der Menschenwelt im sendungsrechtlichen Sinn authentisch anzusagen hat. Der Gesandte vertritt vollgültig den Sendenden. Der Apostel vermittelt zwischen der Sphäre der Gerechtigkeit Gottes und der Menschenwelt. Die Zugehörigkeit des Apostels zur Sphäre Gottes beschreiben Kultmetaphern in Bezug auf die Berufung des Apostels: Paulus ist „ausgesondert“ (ἀφορισμένος) für das Evangelium Gottes (Röm 1,1; vgl. Apg 13,2). Diese „Aussonderung vom Mutterleib an“ ist nach Gal 1,15f ein Offenbarungs-

geschehen: „Als es aber dem wohlgefiel (εὐδόκησεν), der mich von meiner Mutter Leib an ausgesondert hat (ἀφορίσας) und durch seine Gnade gerufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren (ἀποκαλύψαι), damit ich ihn verkünde unter den Heiden ...“ Der Auftrag zur Verkündigung der Offenbarung Gottes als Evangelium kann entsprechend auch explizit als Priesterdienst und Liturgie (vgl. bes. Röm 15,16) bezeichnet werden,¹⁸ bei dem der „Wohlgeruch der Erkenntnis“ (ὄσμη τῆς γνώσεως) zu Gott aufsteigt (2 Kor 2,14), und zwar „an jedem Ort“. Durch diesen priesterlichen Dienst will Paulus die Heidenvölker Gott als „wohlgefällige Opfergabe“ (προσφορά εὐπρόσδεκτος) darbringen, geheiligt durch den heiligen Geist. Dieser Dienst ist es auch wert, als ‘priesterlicher’ Dienst honoriert zu werden, ein Privileg, auf das Paulus nach 1 Kor 9,13 freiwillig verzichtet. Daß er andererseits eine Spende aus Philippi als ‘Opfer’ (θυσία) gern annimmt, haben wir bereits eingangs erwähnt. Daß die Heidenchristen als wohlgefälliges Opfer durch den apostolischen Dienst der Verkündigung Gott dargebracht werden, wird mit ihrer ‘Heiligung’ durch den heiligen Geist begründet. Der ‘heilige’ Geist ist das dynamische Prinzip des unmittelbaren Verhältnisses eines jeden *Glaubenden* zu Gott, das selbst als „Kindschaft“ bzw. „Sohnschaft“ gedacht ist, die „in Christus“ für die an Christus Glaubenden besteht (vgl. Gal 3,26). Dieses Charisma der Heiligkeit besitzt nach Paulus jeder einzelne Glaubende. Erst auf dieser Voraussetzung aufbauend, kommt es schließlich zur Ausbildung der Kultmetaphorik auch in Bezug auf die Gemeinden als Körperschaften. Hier ist vor allem die Tempel-Metaphorik einzuordnen: „Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn einer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn der Tempel Gottes ist heilig; der seid ihr.“ (1. Kor 3,16f). Entscheidend ist aber dabei nicht, daß sich die Gemeinde zur ständigen Kultfähigkeit vervollkommnet, sondern daß ihr Leben als solches in der personalen Beziehung zu Gott gestaltet wird: Die Leser des Römerbriefes sollen sich persönlich („eure Leiber“) hingeben als „ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig“ ist. Dies sei die für sie angemessene Form des Kultes (λογικὴ λατρεία) (Röm 12,1 f).

¹⁸ Vgl. H. Schlier, *Die „Liturgie“ des apostolischen Evangeliums* (Röm 15,14-21), in: ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg u.a. 1971, 169-183; J. Ponthot, *L’ expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16*, in: A. Vanhoye (ed.), *L’Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETHL), Leuven 1986, 254-262; W. Radl, *Kult und Evangelium bei Paulus*: BZ 31 (1987) 58-75 (64-68).

2.2 Abriß der Scheidewand. Zur Kultmetaphorik im Epheserbrief¹⁹

Eph 2,11–22

- 11 Deshalb gedenkt,
daß ihr einst,
die Heiden im Fleisch,
die ihr „Vorhaut“ genannt wurdet von der sogenannten „Beschneidung“, die im Fleisch von Menschenhand gemacht wird,
- 12 daß ihr wart zu jener Zeit ohne Christus,
ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels
und Fremde gegenüber den Bündnissen der Verheißung,
ohne Hoffnung
und gottlos in der Welt.
- 13 Jetzt aber wurdet ihr in Christus Jesus, die ihr einst Ferne wart, Nahe im Blut Christi.
- 14 Denn er ist unser Friede,
der die beiden zu einem gemacht hat
und die Zwischenwand des Zaunes, die Feindschaft, abgerissen
hat durch sein Fleisch,
- 15 indem er das Gesetz der aus Satzungen bestehenden Gebote
aufhob,
damit er die zwei erschaffe in sich zu einem neuen Menschen, Frieden machend,
- 16 und versöhne die beiden in einem Leib für Gott durch das Kreuz, tötend die Feindschaft an ihm.
- 17 Und gekommen, verkündete er Frieden euch, den Fernen, und Frieden den Nahen.
- 18 Denn durch ihn haben wir den Zugang, die beiden in einem Geist, zum Vater.

¹⁹ Bei der Segmentierung wird grundsätzlich so verfahren wie beim vorigen Textbeispiel. Die Argumente (VV.14-16.18-22) werden gegenüber den zu begründenden Thesen (VV.13.17) um einen Tabulatorsprung nach rechts eingerückt. Darüber hinaus wird innerhalb der begründenden Satzgefüge die Syntax unterhalb der Satzebene durch weitere Einrückungen verdeutlicht. Zu einer ähnlichen Segmentierung kommt *J. R. Kitzberger*, *Bau der Gemeinde*. Das paulinische Wortfeld (οικοδομή/(ἐπι)οικοδομεῖν) (fzb 53), Würzburg 1986, 318 f. Zur Gliederung vgl. auch *R. Schnackenburg*, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1982, 104 f.

- 19 Folglich seid ihr nun nicht mehr Fremde und Beisassen,
 sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausbewohner Gottes,
 20 auferbaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten,
 wobei der Schlußstein Christus Jesus selbst ist,
 21 in dem der ganze Bau zusammengefügt wächst zum heiligen
 Tempel im Herrn,
 22 in dem ihr auch mitauferbaut werdet zur Wohnstätte Gottes
 im Geist.

- 2.11 Διὸ μνημονεύετε
 ὅτι ποτὲ ὑμεῖς
 τὰ ἔθνη ἐν σαρκί,
 οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς
 ἐν σαρκὶ χειροποιήτου
- 2.12 ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ χωρὶς Χριστοῦ,
 ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ
 καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας,
 ἐλπίδα μὴ ἔχοντες
 καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ.
- 2.13 νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἱ ποτε ὄντες μακρὰν
 ἐγενήθητε ἐγγύς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.
- 2.14 Αὐτὸς γὰρ ἔστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν,
 ὃ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἐν
 καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν,
 ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,
- 2.15 τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν
 καταργήσας,
 ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν
 ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην
- 2.16 καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ
 σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ,
 ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ.
- 2.17 καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ
 εἰρήνην τοῖς ἐγγύς:
- 2.18 ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι ἐν
 ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.
- 2.19 ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι
 ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ,

- 2.20 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων
καὶ προφητῶν,
ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ,
- 2.21 ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὖξει
εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,
- 2.22 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατ-
οικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.

2.2.1 Der Stellenwert von Eph 2,11-22 im Proömium des Epheserbriefes (1,3-3,21)

Bei dem ausgewählten Text handelt es sich um den zentralen Abschnitt des Proömiums (Eph 1,3–3,21)²⁰ des pseudepigraphischen Briefes an die Gemeinde von Ephesus. Die Struktur des Proömiums und damit der Stellenwert von Eph 2,1–22 im Kontext sind an den briefspezifischen Neueinsätzen abzulesen, die das Proömium gliedern bzw. als strukturierte *Einheit* ausweisen.

- | | | |
|----|-----------|--|
| A | 1,3–14 | „Gepriesen sei Gott...“ (V.3) |
| B | 1,15–2,10 | „Deswegen auch... . höre ich nicht auf zu danken für euch, indem ich eurer gedenke...“ (V.15f) |
| C | 2,11–22 | „Deshalb gedenkt...“ (V.11) |
| B´ | 3,1–13 | „Deswegen [danke] ich Paulus... für euch Heiden...“ (V.1) |
| A´ | 3,14–21 | „Deswegen beuge ich die Knie...“ (V.14) |

Das Proömium eines Briefes hat - nach der Installation der aktuellen kommunikativen Verbindung zwischen Absender und Adressaten im Präskript - die Funktion, den bisherigen Stand der kommunikativen Beziehung zwischen

²⁰ H.-J. Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 1022), Paderborn u.a. 1998, schlägt dagegen vor, nur die „Eulogie“ (1,1–14) als Proömium zu betrachten, den „Danksagungsbericht“ (1,15–23), den er als „Verdoppelung der Eulogie“ bezeichnet, bereits zum Briefkorpus zu ziehen (238 f). In einem anderen Fall (beim ersten Apionbrief) hält er es aber für möglich, das Motiv der Zusicherung des Gedenkens - das Motiv also, das im Epheserbrief den „Danksagungsbericht“ eröffnet - , dem Proömium zuzurechnen (vgl. 38).

den Briefpartnern wieder aufzurufen, um sie durch den Brief neu zu vollziehen. Dabei gilt die briefliche Kommunikation nicht nur als Verständigung, sondern als an sich bedeutsamer Lebensvollzug, in dem die Beziehung zwischen den räumlich getrennten Partnern sich realisiert.

Das Proömium des Epheserbriefes setzt ein mit dem Dank an Gott dafür, daß er „uns“ (die kommunizierende Gruppe) in Christus „gesegnet“ hat (1,3). Diese kultmetaphorische Aussage über Gottes Handeln wird in den folgenden Versen dreifach konkretisiert, in VV.4-6 als Begründung des Gottesverhältnisses („Sohnschaft“), in VV.7-12 als Entsühnung des Menschen und als Neuschöpfung des Kosmos nach einem ewigen „Plan“, in VV.13f als Einbeziehung der Adressaten in dieses Handeln Gottes in Christus durch das Hören des Evangeliums. Dieses Handeln Gottes an „uns“ ist, wie die ausschließlich kausalen Eröffnungen der übrigen vier Abschnitte des Proömiums anzeigen, die Begründung für die kommunikativen Beziehungen zwischen den Briefpartnern, die das Proömium in Erinnerung ruft. Weil Gott an den Briefpartnern gehandelt hat, ist dieser Brief als Ausdruck einer lebendigen Beziehung möglich und bedeutsam. Insofern erscheint das rettende Handeln Gottes als Begründung und zugleich als Gegenstand des Briefdialogs. Das Handeln Gottes, von dem die Rede ist, und die kommunikative Kompetenz, mit der dieser Briefdialog geführt wird, sind nicht voneinander zu trennen. Die Darstellungsfunktion des Briefes (der semantische Aspekt) und seine Bedeutung als kommunikatives Handeln der Briefpartner (der pragmatische Aspekt) sind zwei Seiten einer Medaille.

Der zentrale Abschnitt C des Proömiums (2,11–22) setzt ein mit der Aufforderung an die Adressaten, ihres einstigen und ihres jetzigen Status (vgl. V.11 gegenüber V.13) zu „gedenken“. Diese Aufforderung korrespondiert der Eröffnung des zweiten Abschnitts des Proömiums (1,15–2,10). Dort ist das Motiv des Gedenkens eindeutig als Brieftopos zu beurteilen. Das immerwährende Gedenken (*μνεῖαν ποιούμενος*, 1,16) ist nach antikem Verständnis der Ausdruck der Verbundenheit des Briefautors mit den Adressaten auch während der Zeit seiner räumlichen Abwesenheit. Die Beziehung des Autors zu den Adressaten des Briefes gilt also als habituell andauernd, der Brief als aktuelle Realisierung dieses Verhältnisses, insofern als Aufhebung der räumlichen Distanz im Prozeß der brieflichen Kommunikation. In der Lektüre des Briefes ereignet sich die Anwesenheit (*παρουσία*) des Briefschreibers in der Unmittelbarkeit brieflicher Sprache. Setzt man dieses Verständnis des Motivs des Gedenkens auch für den zentralen Abschnitt des Proömiums (2,11-22) voraus, ist die einleitende Aufforderung „Deshalb gedenkt...“ nicht als Anfang einer Paränese zu interpretieren, sondern als Eröffnung einer Reflexion über die Bedingung der Möglichkeit brieflicher Kommunikation auf Seiten der

Adressaten. Die weiteren Aussagen dieses Abschnitts explizieren, auf Grund welcher Veränderung ihres Status („einst - jetzt“) die Adressaten des Briefes ihre jetzige kommunikative Kompetenz gewonnen haben.

Die gedankliche Struktur des Abschnitts ist durch das Layout des Textes angedeutet (s.o.). Der Text setzt ein mit einer Defizit-Analyse der „einstigen“ Existenz der Adressaten „ohne Christus“ und stellt ihr zwei Aussagereihen gegenüber, die die Wende zu der jetzigen Existenz „in Christus“ darstellen. Die erste Aussagereihe (V.13-16) betont den Aspekt der Aufhebung der Defizite (Tötung der Feindschaft durch Abriß der Scheidewand), die zweite den konstruktiven Aspekt des neugewonnenen Status („mitaufgebaut zur Wohnstätte Gottes im Geist“). In der ersten Aussagereihe findet sich die Sühne-Metapher („im Blut Christi“, V.13), in der zweiten die Tempelbau-Metapher (vgl. V.20-22). Um die genauere Bestimmung der Funktion dieser Kultmetaphern geht es im folgenden.

2.2.2 Die Kultmetaphern in Eph 2,11-22

a) Die Sühne-Metapher „im Blut Christi“ (2,13) und ihre Explikation (2,11-16)

Die Defizit-Analyse benennt zunächst die nichtjüdische Herkunft der Adressaten („Heiden“) und deren Bewertung aus jüdischer Perspektive. Die Bezeichnung „Vorhaut“ (als Synekdoche für Nichtjude) markiert die Grenze, die Juden und Nichtjuden trennt. Die Bemerkung, daß der diese Grenze konstituierende Ritus der Beschneidung „von Menschenhand gemacht wird“, definiert diesen Ritus mit kritischem Unterton als religiös-kulturelle Ausgrenzung bzw. Selbstabgrenzung des Judentums gegenüber Menschen nicht-jüdischer Herkunft. Die Aussage über den einstigen Status der Adressaten „ohne Christus“, enthalten in dem Objektsatz V.12, besagt aber gerade nicht, daß die „im Fleisch“ gezogene religiös-kulturelle Grenze zwischen Juden und Nichtjuden ansonsten keinerlei Bedeutung habe. Die Nichtzugehörigkeit zum jüdischen Volk bedeutet nicht nur den Ausschluß von einer bestimmten, durch religiöse Kultur konstituierten Identität („ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels“), sondern nach Auffassung des Briefautors, die sich hier deutlich als jüdische Sichtweise zu erkennen gibt, zugleich den Ausschluß von den „Bündnissen der Zusage“ Gottes an Israel, ohne die es die Hoffnung auf ein rettendes Handeln Gottes im Sinne des Gegensatzes von Einst und Jetzt gar nicht gäbe.²¹

²¹ Zur traditionsgeschichtlichen Herleitung dieser religionspolitischen Konzeption aus den „ethnokulturell-politischen Kategorien der hellenistisch-jüdischen Konversions-theologie“ vgl. *E.Faust*, *Pax Christi et Pax Caesaris*. Religionsgeschichtliche,

Trotz der impliziten Kritik an religiös-kulturellen Abgrenzungsstrategien in V.11 bleibt es also nach V.12 dabei, daß der Zugang zu Gott für Nichtjuden nicht ohne Teilhabe an den Zusagen Gottes an Israel möglich ist. Die Frage ist dann, ob die für Nichtjuden fatale Verbindung von Religion, Kultur und ethnischer Herkunft in der Konstruktion jüdischer Identität überhaupt aufgelöst werden kann.²² Die Antwort darauf formuliert V.13 mit der kultmetaphorischen Aussage, „im Blut Christi“ sei die Distanz aufgehoben, welche die Adressaten des Briefes „einst“ vom Gottesverhältnis Israels ausgeschlossen habe. Der Gegensatz „einst Ferne“ – „jetzt Nahe“ bezieht sich dabei auf das Verhältnis der Adressaten zu Gott. Sie sind diejenigen, die durch Sühne („im Blut Christi“) in die Nähe zu Gott gelangt sind.

Das Stichwort „Friede“ ist der Ausgangspunkt der begründenden Entfaltung der Sühne-Aussage von Eph 2,13 in den folgenden Sätzen (V.14-16). Mit den Stichwörtern „Ferne“ - „Nahe“ und „Friede“ wird im Text angespielt auf Jes 57,18: „Friede, Friede den Fernen und den Nahen.“ Vor allem mit V.17 wird erneut auf Jes 57,18 Bezug genommen. Damit erweist sich Jes 57,14-21 insgesamt als Hintergrundtext für Eph 2,11-22. Die Bedeutung dieser intertextuellen Beziehung wird besonders daran deutlich, daß dieser Text zu den Lesungen im Morgengottesdienst (Schacharit) am Jom Kippur, dem großen Versöhnungstag, gehört. Auf diesem Hintergrund wird erkennbar, daß Eph 2,13-16 die Bedeutung des Todes Jesu im Kontext der Sühnevorstellung des Jom Kippur reflektiert. Eine umfassende Entsühnung, die nach der Sühne-Konzeption des Jom Kippur den Tempel, die Priesterschaft und das ganze Volk einschließt, ist nach der Sühne-Konzeption des Epheserbriefes „im Blut Christi“ für die nichtjüdischen Adressaten des Briefes wirksam geworden aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu Christus („in Christus Jesus“).²³

traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Fribourg/Göttingen 1993, 88-111 (Zitat 104).

²² Positiv formuliert V.12 einen Katalog der Vorzüge des jüdischen Volkes. Vgl. *M. Reese*, Die Vorzüge Israels in Röm 9,4f. und Eph 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel: ThZ 31 (1975) 211–222. Darauf verweist nicht nur der Ehrenname „Israel“, sondern auch die Tatsache, daß die theologisch entscheidenden Mängel (keine Hoffnung, gottlos) ausschließlich von der Nicht-Zugehörigkeit zum jüdischen Gemeinwesen abhängen („ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels“, „Fremde“).

²³ Im Hebräerbrief wird der Bezug zum Jom Kippur programmatisch expliziert. Vgl. dazu den einleitend als „Hauptsache“ (κεφάλαιον) bezeichneten Teil (Hebr 8,1-9,15) der *argumentatio* (4,14-10,18). Der Tod Jesu wird als der eigentliche Vollzug des Jom Kippur im nicht von Händen gemachten „wahren Zelt“ der himmlischen Liturgie durch Christus als den wahren Hohenpriester interpretiert. Der irdische Tempel wird dabei dem himmlischen gegenübergestellt, und zwar in Abwandlung der klassischen

Diese Aussage wird in VV.14-16 expliziert, und zwar unter dem Aspekt der Aufhebung der in VV.11-12 dargestellten einstigen Defizite des Status der nichtjüdischen Adressaten des Briefes. Auffällig ist hier allerdings der Wechsel vom unterscheidenden 'Ihr' (V.11-13) zum inkludierenden Plural der 1. Person „unser Friede“ (V.14; vgl. V.18). Was jetzt über die „in Christus Jesus“ geschaffenen Verhältnisse gesagt wird, betrifft auch den Status des jüdischen Verfassers des Briefes. Der deklarative Satz „Denn er (betont: αὐτός) ist unser Friede“ nimmt die politischen Kategorien von V.12 in

levitischen Kulttheologie nicht als das dem himmlischen Urbild wesentlich entsprechende irdische Abbild, in dem die Herrlichkeit Gottes wohnt (vgl. Ex 25,40), sondern als dessen „Schatten“. Das klassische Urbild-Abbild-Verhältnis ist hier überlagert durch das mittelplatonische Schema „Wesen“ (εἰκόν) - „Schatten“ (σκιά); vgl. 10,1. Damit wiederum verbindet sich das apokalyptische Schema „alt“ - „neu“. Das irdische Abbild des himmlischen Heiligtums, der Jerusalemer Tempel, bildet das Verhältnis von „altem“ und „neuem“ Sühnekult ab in der Anlage seines inneren Bereichs. Das Heiligtum mit den täglich dort dargebrachten Opfern wird als das „erste Zelt“ (πρώτη σκηνή) bezeichnet und dem Allerheiligsten, in dem die jährlich einmalige Liturgie des Jom Kippur zur Entsöhnung der Priesterschaft und des Volkes stattfindet, als dem „zweiten Zelt“ (δευτέρα σκηνή) gegenübergestellt (vgl. 9,2f.6f). Dies deutet der Hebräerbrief als παραβολή (9,9), d.h. als Allegorie. Die Anlage des irdischen Tempels, in dem der levitische Kult sich vollzieht, verweist nach dieser allegorisierenden Interpretation sinnbildlich auf das Verhältnis von „erster“ und „zweiter“ Kultordnung (διαθήκη). Der tägliche Opferdienst im Heiligtum, dem „ersten Zelt“, entspricht typologisch der „ersten“ Kultordnung (διαθήκη), d.h. dem levitischen Kult am Jerusalemer Tempel; der jährlich einmal am Jom Kippur im Allerheiligsten, dem „zweiten Zelt“, vollzogene Ritus der Entsöhnung des Tempels und der Priesterschaft entspricht typologisch der „zweiten“ διαθήκη, jener eschatologisch neuen Kultordnung, nach der sich das Eintreten des Hohenpriesters Christus in das wahre himmlische Zelt mit seinem eigenen Blut vollzieht. Im ganzen aber gehört der zweiteilige innere Bereich des irdischen Tempels nur der Welt der Schatten an. Der Kult, der sich dort vollzieht, auch der einmal jährlich begangene Jom Kippur, der das schattenhafte Sinnbild des Kultes der wahren Sühne ist, die Christus als Hoherpriester „ein für allemal“ (9,12) erwirkt hat, hat nach Hebr 10,4 keine wirkliche Sühnekraft. Der jährlich einmalige Gang des Hohenpriesters hinter den zweiten Vorhang in das Allerheiligste hinein wird vielmehr als sinnbildlich dafür interpretiert, daß der Zugang zum wirklichen Sühneort noch nicht offenbar geworden ist, solange das „erste Zelt“ Bestand hat (vgl. 9,8). Erst der Tod Jesu hat „ein für allemal“ Sühne gebracht und macht in Zukunft jedes Opfer alter Ordnung überflüssig. Zum Verständnis von διαθήκη im Hebräerbrief vgl. *K. Backhaus*, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte* (NTA N.F. 29), Münster 1996, 33-39. Mein Vorschlag ist, auf die mißverständliche übliche Übersetzung mit „Bund“ konsequent zu verzichten.

positiver Wendung wieder auf. Dabei wird die religionskritische Attitüde nicht zurückgenommen. Der Friede, der die beiden verfeindeten Lager einigt,²⁴ kommt durch die Destruktion eines trennenden Hindernisses zustande. Die Doppel-Metapher „Zwischenwand des Zaunes“ bezeichnet mit ihrem ersten Element die unerwünschte trennende Funktion; durch das explizierend im Genitiv angeschlossene zweite Element das Hindernis selbst.²⁵ Der als trennende Zwischenwand funktionierende „Zaun“ wird durch V.15a mit dem Gesetz²⁶ in Beziehung gesetzt. Die differenzierende Formulierung „das Gesetz der aus Satzungen bestehenden Gebote“ (V.15a) bezeichnet den Aspekt, unter dem hier die Tora betrachtet wird, nämlich nicht als Gottes Wort, sondern als durch menschliche Überlieferung konkretisierte Handlungsnorm.²⁷ Dieser

²⁴ Maßgeblich für diese Interpretation ist der unmittelbar vorausgehende Kontext. Es geht um das „Bürgerrecht Israels“ und die davon ausgeschlossenen „Fremden“. Trotz der neutrischen Formulierung (τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν) sind die Bereiche nicht kosmologisch-vertikal vorzustellen, sondern religionspolitisch-horizontal. *E. Faust*, *Pax Christi* 137f, weist nach, daß dieser Sprachgebrauch dem in frühkaiserzeitlichen Dokumenten und historischen Darstellungen von Konflikten zwischen jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerungsgruppen in den Poleis im Osten des Imperiums entspricht.

²⁵ Nach dem gegebenen Zusammenhang ist die „Zwischenwand“ also nicht, wie es die Bultmann-Schule verstanden hat, mit dem gnostischen Urmenschen-Mythos in Verbindung zu bringen und als von Dämonen bewachte kosmische Mauer zu interpretieren, die zwischen der göttlichen und der materiellen Sphäre trennt. Gegen eine Bezugnahme auf die gnostische Kosmologie spricht nicht zuletzt, daß es den Urmensch-Erlöser-Mythos zur Abfassungszeit des Epheserbriefes (ca. 80-90 n.Chr.) noch gar nicht gegeben hat; vgl. *C. Colpe*, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos I*, Göttingen 1961; *H.-M. Schenke*, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, Berlin 1962.

²⁶ Daß damit auch auf die steinernen Schranken angespielt wird, die nach Josephus, *bell. V* § 193 f; *VI* § 124ff; *ant. XV* § 417 die „Fremdstämmigen“ am Zutritt zu den Vorhöfen Israels bei Todesstrafe untersagten (vgl. *F. Mußner*, *Der Brief an die Epheser* (ÖTK 10), Gütersloh - Würzburg 1982, 78; *G. Faßbeck*, *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum* (TANZ 33), Tübingen 2000, 196 f), ist nicht textgerecht; vgl. *J. Gnilka*, *Der Epheserbrief* (HthK X.2), Freiburg u.a. 1971, 140; *R. Schnackenburg*, *Epheser* 113 f. Vor allem ist die Unterstellung fehl am Platz, daß der Epheserbrief mit seiner religionskritischen Destruktions-Metapher auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Bestätigung verweist. Die Quelle der kultmetaphorisch zitierten Vorstellungen im Epheserbrief ist die synagogale Feier des Jom Kippur.

²⁷ Die explizite Unterscheidung zwischen der Tora als Gotteswort („heilig, gerecht und gut“) und dem, was der „fleischliche“ Mensch von sich aus durch das Tun der Werke des Gesetzes vollbringt (vgl. *Röm 7,12* im Zusammenhang), findet sich im

Aspektdifferenzierung entspricht auch die Zaun-Metapher in V.14c. Das mosaische Gesetz ist demnach seiner kulturell trennenden Funktion nach die Installation der „Feindschaft“, des Prinzips, das einst die nichtjüdischen Adressaten des Briefes von den Privilegien Israels ausgeschlossen hat. Seine Aufhebung als Instrument einer kulturellen Grenzmarkierung schafft Frieden.

Diese kritische Auseinandersetzung mit dem mosaischen Gesetz richtet sich gegen die entsprechende positive Bewertung seiner kulturellen Bedeutung in der hellenistisch-jüdischen Tradition.²⁸ Der klassische Beleg dafür ist der Aristeas-Brief. „Da nun der Gesetzgeber [= Mose] als Weiser, der von Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt wurde, (dies) alles klar erkannte, umgab er uns mit undurchdringlichen Wällen und eisernen Mauern, damit wir uns mit keinem anderen Volk irgendwie vermischen, sondern rein an Leib und Seele bleiben und – befreit von den törichten Lehren – den einzigen und gewaltigen Gott überall in der ganzen Schöpfung verehren“ (§ 189). „Damit wir nun nicht besudelt und durch schlechten Umgang verdorben werden, umgab er uns von allen Seiten mit Reinheitsgeboten in bezug auf Speisen und Getränke und Berühren, Hören und Sehen“ (§ 142).²⁹ Diese Aussagen über die Bedeutung des mosaischen Gesetzes beziehen sich unmißverständlich auf den kulturellen Aspekt der Reinheitsgebote. Als ihr Urheber erscheint hier Mose als weiser, von Gott belehrter Gesetzgeber, der mit seinen Anordnungen die Voraussetzung für die Bewahrung der kulturellen Identität des jüdischen Volkes unter anderen Völkern geschaffen hat. Den kulturellen Aspekt hebt auch die Zaun-Metapher in frühjüdischen und rabbinischen Texten hervor.³⁰

Epheserbrief zwar nicht. Meines Erachtens ist es aber wegen der Israel-Perspektive des Epheserbriefes nicht möglich, Eph 2,14-16 als Bestreitung der Dignität der Tora als Offenbarung Gottes zu interpretieren. Dieser für den Römerbrief zentrale Aspekt (vgl. schon Röm 2,17-24; 3,2) wird im Epheserbrief nicht thematisiert. Insofern ist Eph 2,14-16 gegenüber dem authentischen Paulus keine „radikalisierende Formulierung“ (so *F. Mußner*, Epheser 77). Der Ausdruck „Gesetz der aus Satzungen bestehenden Gebote“ (Eph 2,15) verweist meines Erachtens ebenso auf den kulturellen Aspekt wie die freilich deutlichere Relativierung der Beschneidung als „im Fleisch von Menschenhand gemacht“ in V.11.

²⁸ Vgl. *E. Faust*, *Pax Christi* 117-121.

²⁹ Zitiert wird die Übersetzung von *N. Meisner*, *Aristeasbrief* (JSHRZ II.1), Gütersloh²1973, 63 f.

³⁰ Der Satz „Macht einen Zaun um die Tora“ (*Pirque Abot* 1,1) bezieht sich generell auf die Auslegung der Tora. Der Zaun der Auslegung soll nach pharisäischer Auffassung um die Tora gezogen werden, damit das Wort der göttlichen Weisung vermittelt wird mit den kulturellen Verhältnissen der säkularen, nicht von der Tora geordneten hellenistisch-römischen Welt, unter denen sich das Leben toraobservanter Juden weitgehend abspielt. Die kritische Sentenz „Der Zaun ist gebaut - fern ist die Satzung“

Damit ergibt sich, daß sich die gesetzeskritische Explikation der Sühne-Metapher „in seinem Blut“ in Eph 2,14f gegen die Interpretation der Tora als Instrument der exkludierenden Grenzziehung zum Zweck der Sicherung der kulturellen Identität des jüdischen Volkes unter anderen Völkern richtet. Daß der Text hier eine Metapher aus der Sphäre des Kultes einsetzt, erweist sich insofern als besonders brisant, als es dabei um die Bestreitung einer religionspolitischen Strategie geht, welche die kulturelle Identität des jüdischen Volkes ausdrücklich auf der Grundlage des Prinzips der kultischen Reinheit definiert. In dem auf jüdischer Seite vorausgesetzten Gesetzesverständnis sind kulturelle Identität und Kultfähigkeit nicht voneinander zu trennen. Dieses Junktim erklärt Eph 2,13 für aufgehoben.

Der Vorstellung von der Destruktion der kultisch trennenden Zwischenwand der Reinheitsgebote steht in Eph 2,14-16 die konstruktive Idee der Versöhnung gegenüber. Bei dieser positiven Konkretisierung der Sühne-Metapher geht es zwar auch um die Versöhnung der Menschen mit Gott,³¹ in erster Linie aber um die Versöhnung zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft auf der horizontal-religionspolitischen Ebene. Die Sühne-Metapher „in seinem Blut“ wird hier also nicht unmittelbar auf die Reinigung der heidenchristlichen Adressaten des Briefes von ihren Sünden bezogen (vgl. Eph 1,7.14), die sie „einst“ unter der Herrschaft dämonischer Mächte begangen haben (vgl. Eph 2,1-3), sondern auf die Ermöglichung ihrer Entsühnung durch die Aufhebung des Mangels der Nichtzugehörigkeit zur Gemeinde Israels.

Aus der Sicht des religiös-kulturell verfaßten Judentums ist der Zugang zur Gemeinde Israels offen für Proselyten.³² Die Initiation geschieht kultisch durch den Ritus der Beschneidung. Der auf diese Weise zur Partizipation an der religiösen Kultur des jüdischen Volkes gelangte Nichtjude wird am Jom Kippur zusammen mit den als Juden geborenen Mitgliedern der Gemeinde Israels Entsühnung finden; vgl. Lev 16,29.³³ Der Proselyt gilt in zeitgenössi-

in der Damaskusschrift (CD IV,12) richtet sich möglicherweise gegen dieses Konzept; vgl. *F. Mußner*, Epheser 76. Dies zeigt den innerjüdischen Anknüpfungspunkt der Auseinandersetzung des Epheserbriefes mit dem Gesetz als Instrument der kulturellen Grenzziehung.

³¹ „... und versöhne die beiden ... für Gott“, Eph 2,16. In diesem Sinn wird „versöhnen“ in der Regel in den authentischen Paulusbriefen verwendet; vgl. Röm 5,10 f; 2. Kor 2,18 f.

³² Vgl. *E. Faust*, Pax Christi 111-114.

³³ In der Septuaginta wird hier das Wort προσήλυτος verwendet. Traditionsgeschichtlich ist Lev 16,29 der älteste Textbeleg für die Übersetzung des Wortes *ger* (Fremder, Schutzbürger) mit προσήλυτος überhaupt.

schen jüdischen Texten als neues Geschöpf (vgl. Joseph und Aseneth 49,21 ff), der in der Gemeinde Israels seinen neuen Bürgerstatus erlangt (vgl. Philo, spec. leg. I,51).³⁴ Der Epheserbrief nimmt dieses Motiv, vermittelt über die Paulustradition (vgl. Gal 6,15; 2. Kor 5,17), auf und überträgt die Vorstellung auf die Versöhnung zwischen den ehemals verfeindeten kulturellen Lagern. „Die zwei“ werden durch Christus (Subjekt) und in Christus (vgl. V.15 β ἐν αὐτῷ) „zu einem neuen Menschen erschaffen“.³⁵ Der Bedeutungsunterschied in der Verwendung des Motivs der Neuschöpfung ist dabei gravierend. Nach Eph 2,15 gilt nicht die Aufnahme eines Nichtjuden in den kultisch eingegrenzten Bereich der religiösen Kultur des jüdischen Volkes als Neuschöpfung, sondern die Vereinigung der ehemals kultisch geschiedenen Bereiche, und zwar gerade durch die Aufhebung des kultisch ausgrenzenden Prinzips. Damit wird eine schöpfungstheologische Utopie aufgerufen: die Vision von einem universalen Gottesvolk ohne ethnisch-kulturelle Exklusivität. In der Realität entspricht dem einstweilen nur eine kleine Gruppe, die ihre eigene Identität „in Christus“ definiert und die sich dadurch auszeichnet, daß hier ein geborener Jude mit geborenen Nichtjuden über das beiden gemeinsame und sie untereinander in „Frieden“ verbindende Verhältnis zum Gott Israels kommuniziert.

Mit dieser Vorstellung von der eschatologisch endgültigen Versöhnung einst verfeindeter kultureller Bereiche betritt der Epheserbrief Neuland auch gegenüber den authentischen Paulusbriefen. Nach Röm 3,25 läßt sich sagen, in der eschatologischen Gegenwart sei durch den Tod Christi öffentlich Sühne geschehen und darin sei Gottes Gerechtigkeit offenbar geworden. Dabei spielen herkunftsbedingte kulturelle Voraussetzungen keine Rolle. Ist jemand „in Christus“, so ist er eine „neue Schöpfung“ (2. Kor 5,17). Da gilt nach Gal 3,28 „weder Jude noch Hellene, nicht Sklave, nicht Freier, nicht männlich noch weiblich; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus“. Eph 2,16 wandelt diese Vorstellungen signifikant in eine Aussage um, nach der in Christus einst kulturell verfeindete Juden und Nichtjuden miteinander versöhnt sind „in einem Leib für Gott“. Der durch die Aufhebung der Feindschaft geschaffene Friede ist ein endgültig versöhntes Verhältnis zwischen Menschen unter-

³⁴ F. Mußner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (TthSt 5), Trier ⁵1968, 94; E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinensischen Judentum: StTh 4 (1950) 44-85; ders., Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen: StTh 9 (1956) 131-136.

³⁵ Christus ist hier der Handelnde (vgl. J. Gnllka, Epheser 142) und zugleich der personale Ort der Neuschöpfung des Menschen. Expliziert wird dies im zweiten Hauptteil des Briefes in der Vorstellung von der universalen Kirche als dem kosmischen Leib des Christus (vgl. 4,11-16).

schiedlicher kultureller-Herkunft. Damit zeichnet sich die Zielvorstellung einer neuen religiösen Kultur ab. Sie ist möglich, weil die einst exklusiven Privilegien Israels jetzt universal zugänglich sind. Dies gilt für alle Zukunft.

b) Die Tempelbau-Metaphorik in Eph 2,17-22

Der Aspekt der Dauer bzw. eines in der Zukunft andauernden dynamischen Prozesses kommt besonders in Eph 2,17-22 zum Ausdruck. Der Text setzt mit V.17 neu ein. Derselbe Christus, der durch seinen Tod Frieden geschaffen hat, erscheint jetzt als der diplomatische Gesandte Gottes, der diesen Frieden verkündet. Mit der Formulierung „Friede ... den Fernen und den Nahen“ wird wörtlich auf Jes 57,19 angespielt und damit auf die im synagogalen Morgengottesdienst am Jom Kippur verkündete Botschaft der umfassenden Versöhnung. Diese Botschaft hören jetzt die nichtjüdischen Adressaten des Briefes - die (einst) „Fernen“, die jetzt als die im Blut Christi zu „Nahen“ geworden sind,³⁶ als durch Christus verkündete universale Friedensbotschaft Gottes. Diesen universalistischen Akzent verdeutlicht die angeschlossene Begründung (V.18). „Die beiden“ einst verfeindeten, jetzt in Christus versöhnten kulturellen Kreise haben durch den eschatologischen Jom Kippur „in einem Geist“ einen gemeinsamen „Zugang“ zu Gott erlangt. Die besondere Qualität dieses neuen Gottesverhältnisses wird angezeigt durch die verwandtschafts-metaphorische Gottesbezeichnung „Vater“.

Besonders aufschlußreich für unseren Zusammenhang ist das als Schlußfolgerung formulierte Fazit des gesamten Gedankengangs. Der Text bezieht sich hier auf die Defizit-Analyse (2,11f) zurück und formuliert, das soteriologische Kontrastschema wieder aufgreifend, den neu gewonnenen Status der nichtjüdischen Adressaten des Briefes. Die einstigen „Fremden“ und „Beisassen“ partizipieren jetzt als „Mitbürger“ am Bürgerrecht Israels und an seinem Gottesverhältnis. Über den Ausdruck „Hausbewohner Gottes“ schafft der Text einen Übergang von der politischen zur kultmetaphorischen Redeweise. Das „Haus“, das jetzt in Christus erbaut wird, ist die „Wohnstätte Gottes im Geist“, ein neuer Tempel, der nicht von Menschenhand gemacht ist, sondern der eine geistgewirkte Neuschöpfung ist, ein Tempel aus lebendigen Steinen. Die Adressaten des Briefes werden darin selbst zu Bausteinen. Gebaut wird ein „Tempel“ geistiger Art also, der jetzt wächst im Prozeß der Verkündigung des Friedens in der ganzen Schöpfung.

Wenn somit das neue Verhältnis der Menschen unterschiedlicher kultureller Provenienz zum Gott Israels - über die Vorstellung von der Entsöhnung des

³⁶ Der Text vermeidet hier ein 'uns', das die Aussage auf die Judenchristen einschränken würde.

Tempels am Jom Kippur hinaus - als „Neubau“ der Wohnung Gottes unter den Menschen dargestellt wird, so ist dies nicht polemisch gegen den Jerusalemer Tempelkult gerichtet;³⁷ der Text ist auch nicht an der Etablierung eines neuen Kultes in des Wortes eigentlicher Bedeutung interessiert. Daß hier *kultmetaphorische* Sprache vorliegt, ist nicht zu übersehen. Dann aber ist zu fragen, was für eine im Wachsen begriffene dynamische „Konstruktion“ eigentlich gemeint ist, wenn vom Neubau der Wohnung Gottes die Rede ist. Die Vorstellung eines auf Dauer angelegten kosmischen Gebäudes, dessen Schlußstein Christus ist, verweist auf das Interesse des Epheserbriefes an der Neubegründung religiöser Kultur nach dem Scheitern des Modells, dem der Text Eph 2,11-22 eine Absage erteilt. Das Neue „in Christus“, das nach dem authentischen Paulus jenseits aller ethnisch-kulturellen Herkunftsmerkmale sich ereignet - jetzt offenbart Gott seine Gerechtigkeit - , wird im Epheserbrief als eine dynamisch wachsende Konstruktion von Dauer gedacht, die auf der Voraussetzung der Versöhnung bisher verfeindeter kultureller Bereiche aufbaut.³⁸ Diese erst im Entstehen begriffene religiöse Kultur neuer Qualität, die Kultfähigkeit nicht mehr mit ethnischer Zugehörigkeit koppelt, sondern als für alle Menschen in Christus neu geöffnet versteht, ist das Generalthema des Epheserbriefes. Die oben gestellte Frage ist also aus dem Kontext von Eph 2,11-22 zu beantworten.

³⁷ Der Text ist etwa eine halbe Generation nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jüdischen Krieg entstanden.

³⁸ Die Verbindung von Wachstums-, Hausbau- und Tempelmetaphern findet sich bereits in der frühjüdischen Tradition, bes. in der Literatur der Qumrangemeinde. Dieser Tradition verpflichtet, verwendet sie auch der authentische Paulus (1 Kor 3,6-17); vgl. *G. Klinzing*, Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament (StUNT 7), Göttingen 1971, 168; *E. Schüssler-Fiorenza*, Cultic language in Qumran and the NT: CBQu 38 (1976) 159-177 (173). Die Baumetaphorik wird auch hier mit dem Aspekt der Dauer konnotiert. Die Adressaten sollen auf dem Fundament, das Paulus gelegt hat, mit feuerbeständigen Materialien ihr eigenes Werk so aufbauen, daß es „bleibt“ (V.14). Der Unterschied gegenüber Eph 2,19-22 ist aber beachtlich. Gemeint ist mit „bleiben“ das Bestehen jedes einzelnen vor dem Gericht Gottes. „Das Werk eines jeden wird offenbar werden. Denn der Tag [des Gerichts] wird es offenbaren. Denn durch Feuer wird offenbart. Und wie eines jeden Werk beschaffen ist, wird das Feuer prüfen“ (V.13). Auch die Tempelmetapher wird mit dem Gerichtsgedanken verknüpft. „Wenn einer den Tempel Gottes vernichtet, wird Gott diesen vernichten. Denn der Tempel Gottes ist heilig. Der seid ihr“ (3,17). Diese Warnung, im apokalyptisch modifizierten Tun-Ergehen-Schema formuliert, verweist auf den Horizont der Naherwartung. Was „jetzt“ in und an der korinthischen Gemeinde geschieht, ist unmittelbar gerichtsrelevant. Dem entspricht im weiteren Kontext des Briefes die Mahnung zur Selbstkritik, die das Gericht Gottes antizipiert (vgl. bes. 11,27-34).

2.2.3. Der Ansatz zur Neubegründung religiöser Kultur

Nichts deutet auf ein Interesse des Epheserbriefes an der Neubegründung eines christlichen Jom-Kippur-Festes hin oder gar auf die Christianisierung des jüdischen Festkalenders insgesamt. Der an das Proömium anschließende zweite Hauptteil des Briefes (Kap. 4,1-6,20) beinhaltet eine Paränese, in der es um die christliche Ausprägung von personalen Rollen und interpersonalen Beziehungen (Frauen-Männer, Kinder-Eltern, Sklaven-Herren) geht, die es im Rahmen des Hauses zu übernehmen und zu kultivieren gilt (vgl. Eph 5,21-6,9). Dabei fungiert das Haus als Modell zur Beschreibung sozialer Realität, nicht als metaphernspendender Anschauungsbereich.³⁹ Das Proömium entwickelt für diesen Entwurf einer christlichen Kultur der Interpersonalität grundlegende Voraussetzungen. Das soteriologische Kontrast-Schema 'einst - jetzt' hat im Kontext der Paränese die Funktion einer generellen ethischen Begründung. „Ihr wart nämlich einst Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn. Wie Kinder des Lichts gestaltet euer Leben“ (Eph 5,8). Im Kontext der oben analysierten zentralen Passage des Proömiums steht es unter dem Vorzeichen eines Appells auf einer anderen, der ethischen vorgeordneten Ebene. Die Adressaten sollen des tiefgreifenden Wandels *gedenken*, den sie in ihrem Leben erfahren haben, und zwar aufgrund der „im Blut Christi“ geschehenen Sühne. Das „Gedenken“ der erfahrenen eigenen Lebenswende erscheint innerhalb des Proömiums als der zentrale Imperativ. Er zielt auf die Ausprägung einer normativen Erinnerung, welche die Adressaten untereinander und mit dem Briefautor zu einer wissenden Gruppe verbindet.⁴⁰ Der briefspezifische Topos des Gedenkens erweist sich damit als fundamental für das inhaltliche Programm des Epheserbriefes. Auf der im gemeinsamen Gedächtnis verankerten Erfahrung des epochalen Wandels von einer einstigen Lebensweise („Finsternis“) zu der dazu im Kontrast stehenden jetzigen Mentalität („Licht“) baut die im paränetischen Teil entwickelte Ethik auf.

In der Terminologie Jan Assmanns⁴¹ kann das im Proömium vom Autor artikulierte und von den Adressaten geforderte „Gedenken“ als 'kommunikati-

³⁹ Vgl. D. Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomik: NTS 27 (1980) 81-97; M. Gielen, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt/M. 1990.

⁴⁰ Vgl. R. Schnackenburg, Epheser 107 f (Es geht darum, „im Horizont des Glaubens das Tun Gottes zu vergegenwärtigen.“); I. R. Kitzberger, Bau der Gemeinde 313, umschreibt die pragmatische Intention als „Stärkung des Identitätsbewußtseins“ der Adressaten aufgrund ihrer Integration in den Bau der Kirche.

⁴¹ Vgl. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 48-66.

ves Gedächtnis' bezeichnet werden. Im Gesamtzusammenhang des Proömiums wird dieses Gedächtnis in Beziehung gesetzt zu einem übergeordneten und dieses kommunikative Gedächtnis überhaupt begründenden Wissen höherer Art. Die Wende des eigenen Lebens, der die Adressaten des Briefes gedenken sollen, ist ein Ereignis, das in einem „Plan“ Gottes vorgesehen ist (vgl. 1,11). Diesen Plan hat Gott „vor Grundlegung der Welt“ gefaßt; realisiert wird er „in der Fülle der Zeiten“ durch die Vollendung der Schöpfung in Christus (vgl. 1,9). Der Zusammenhang zwischen vorzeitlichem Plan und eschatologischer Ausführung wird ausschließlich im vorausschauenden Wissen und Wollen Gottes verankert, im „Mysterion“ seines Willens (vgl. 1,9), das Gott durch sein eschatologisches Handeln hat offenbar werden lassen. Diese Vorstellung findet ebenfalls Ausdruck in einer normativen Denkfigur, dem sogenannten Relevationsschema. Das „Mysterion“ des göttlichen Plans ist „vor den Äonen in Gott verborgen“ gewesen, „damit es jetzt kundgetan wird“ (vgl. 3,9f). An eine heilsgeschichtliche Kontinuität ist dabei nicht gedacht. Die Defizitanalyse in 2,11f macht es ja gerade unmöglich, die Geschichte Israels als den Kontext des kommunikativen Gedächtnisses der Adressaten aufzurufen. Die existentielle Erfahrung der Briefadressaten, die als ihr wesentliches Wissen erinnert wird, verknüpft der Briefautor unmittelbar mit dem göttlichen Vorherwissen. Was die Leser erinnern, wird damit zu einem Fixpunkt im Koordinatenkreuz des zeitübergreifenden göttlichen Gedächtnisses. Zur Ausbildung eines 'kulturellen Gedächtnisses' im Sinne J. Assmanns kommt es trotz der schöpfungstheologischen Implikationen der Soteriologie des Epheserbriefes damit also nicht. Das lukanische Geschichtswerk wird einen entscheidenden Schritt in diese Richtung tun.⁴² Deutlich ist andererseits die Differenz zum authentischen Paulus in der Auffassung des eschatologischen Offenbarungsgeschehens. Was im Römerbrief als eschatologische Offenbarung der sich im Christusereignis erweisenden Gerechtigkeit Gottes gedacht ist, wird im Epheserbrief zur bleibend bedeutsamen Erinnerung einer existentiellen Erfahrung der einzelnen Glaubenden. Der pseudepigraphisch vergegenwärtigte Paulus ist dabei selbst der prominenteste Träger dieser Erinnerung. Er fordert die Adressaten zum Gedenken auf, nachdem er im Zusammenhang des programmatischen Brief-

⁴² Das lukanische Geschichtswerk (Lukasevangelium und Apostelgeschichte) stellt überhaupt erstmals die Entstehung des Urchristentums als Geschichte dar, und zwar im Kontext der jüdischen. Dies ist nicht nur an den geschichtlichen Abrissen in den Reden der Apostelgeschichte abzulesen (vgl. bes. Apg 13,17-25), sondern grundlegend daran, daß im lukanischen Geschichtswerk die Geschichte Jesu von Nazareth und der urchristlichen Verkündigung als ein spezielles Kapitel der jüdischen Geschichte aufgefaßt wird.

proömiums zuerst selber als Autor der Adressaten gedenkt und in diesem Gedenken daran erinnert, daß Gott durch sein Wirken in Christus das Wissen der Glaubenden um das Mysterion seines Willens gewirkt hat (vgl. Abschnitt B). Die Kultmetaphorik, die das gesamte Proömium des Epheserbriefes prägt,⁴³ erklärt das in diesem Gedenken erinnerte Wissen zum wirklichen ‘Zugang’ zur himmlischen Welt.⁴⁴

3. Zur Funktion neutestamentlicher Kultmetaphorik. Ergebnisse und Perspektiven

3.1 Die Relevanz der Kultmetaphern

Die neutestamentliche Kultmetaphorik läßt sich nicht primär als Kultkritik interpretieren.⁴⁵ Die Untersuchungen haben ergeben, daß die Kultmetaphern den Tempelkult als einen klassischen Anschauungsbereich zitieren,⁴⁶ dessen

⁴³ Daß in Eph 2,17ff Christus als Verkünder des kosmischen Friedens erscheint, ist gegenüber der sonstigen Rede vom Handeln Gottes in Christus eine singuläre Aussage. Im übrigen unterscheidet der Text konsequent zwischen dem soteriologischen Handeln Gottes „in Christus“ und der Vermittlung des entsprechenden Wissens durch Paulus.

⁴⁴ Gegenwärtig hat die Kultmetapher ‘Zugang’ (‘access’) in der Internet-Sprache eine besondere Aktualität erlangt. Vgl. *J. Rifkin, Access. Das Verschwinden des Eigentums*, Frankfurt/M. 2000. Rifkin analysiert kritisch die kulturellen Auswirkungen des epochalen Wandels des Marktgeschehens vom Warenaustausch zum Handel mit dem ‘Zugang’ zu Nutzungsmöglichkeiten von virtuellen Dienstleitungen, den Segnungen des Cyberspace, und zwar durch Kommunikation.

⁴⁵ Wenn der Hebräerbrief (vgl. Hebr 8,7-13) unter Berufung auf Jer 31,31-34 erklärt, Gott habe mit der Stiftung der „neuen“ διαθήκη die „erste“ für „veraltet“ erklärt (8,13), so ist auch dies nicht als Polemik zu interpretieren. Daß der levitische Opferkult seinem Ende nahe sei, entspricht dem vorausgesetzten Faktum der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Umso aufschlußreicher ist es, daß der inzwischen zerstörte Jerusalemer Tempel mit seinem Opferkult immer noch als Sinnbilder spendendes ὑπόδειγμα (vgl. 8,5; 9,23) für die christliche Soteriologie benötigt wird. Denn gerade auch für die christliche Seite gilt, daß es den klassischen Opferkult nicht mehr gibt. Die christlichen Gemeindeversammlungen lassen anscheinend für die Adressaten des Briefes in dieser Hinsicht etwas vermissen (vgl. 10,25). Sie bieten den Teilnehmern keine klassische Liturgie, keine göttliche διαθήκη, sondern das Wissen um den Zugang zur himmlischen Liturgie. Der Sühnetod des himmlischen Hohenpriesters ist das Ende jeden irdischen Kultes.

⁴⁶ Es geht dabei auch nicht um ein Plädoyer für einen unblutigen Kult. Vgl. dazu *F. Siegert, Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers*, in: B. Ego u.a. (Hrsg.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und*

Vorstellungen von der kultischen Annäherung an die Sphäre des Göttlichen geeignet sind, die urchristlichen Vorstellungen von der eschatologischen Aufhebung der Distanz zwischen Gott und der Menschenwelt zur Sprache zu bringen.

Seit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil war der Jerusalemer Tempelkult die institutionelle Grundlage der substaatlichen Teilautonomie des palästinischen Judentums und - abgesehen von der Tora - die für die Wahrung der religiös-kulturellen Identität des Judentums auch in der Diaspora bedeutendste Klammer. Die Sprache der Kultmetaphorik bietet also beides: theologische Relevanz und Universalität.

Die Kultmetaphern im Neuen Testament haben selbstverständlich nicht den Sinn, den als „Sühne“-Geschehen interpretierten Tod Jesu in die Ordnung des levitischen Kultes einzuordnen und ihm *darin* einen bestimmten Stellenwert zu geben. Nicht zufällig beziehen sich die oben näher untersuchten Beispiele auf die mit dem Jom Kippur verbundene Vorstellung der Wiederherstellung der Kultfähigkeit des Gottesvolkes durch eine Sühne, welche die Reinheit der Kultstätte selbst, der Priesterschaft und der ganzen Gemeinde erneuert. Durch diese von Gott als dem Stifter des Kultes gewährte Möglichkeit der jährlich vollzogenen vollkommenen Entsühnung gelten die Kultfähigkeit Israels und der umfassende Friede als auf Dauer gesichert.⁴⁷ Diesen Grundgedanken nehmen die neutestamentlichen Kultmetaphern auf, weil er geeignet ist, die Interpretation des Todes Jesu als Offenbarung der Gerechtigkeit und Stiftung des Friedens Gottes mit der Menschenwelt in ihrer universalen und definitiven Bedeutung auszusagen. Dabei wird die Idee der umfassenden Sühne im Sinne des (urchristlich modifizierten) apokalyptischen Zeitverständnisses transformiert. ‘Jetzt’ erweist sich Gottes bislang verborgene Gerechtigkeit, und zwar ‘ein für allemal’. Dies gilt es zu erkennen und in einem entsprechenden Lebensvollzug zu realisieren. Dies aber geschieht nach urchristlichem Verständnis nicht durch einen neuen Kult.

Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Tübingen 2000, 335-356.

⁴⁷ Hier sind die frühjüdischen Zeugnisse für die eschatologische Erwartung eines neuen Tempels (11QT 29,8-10; Jub 1,29; 4,24-26) anzusiedeln, der zwar ein idealer ist, aber dennoch ein Tempel im eigentlichen Sinn des Wortes. Die urchristliche Kultmetaphorik läßt sich hier nicht *einordnen*, sondern nur *zuordnen* als dem metaphernspendenden Anschauungsbereich.

3.2. Kultmetaphorische Darstellung kommunikativer Wirklichkeit

Damit stellt sich die Frage der Referenz der neutestamentlichen Kultmetaphern. Diese bezeichnen in neutestamentlichen Verwendungszusammenhängen primär ein rettendes Handeln Gottes, welches als ein *Sprachereignis*,⁴⁸ als Offenbarungsgeschehen aufgefaßt wird, und zwar mit prinzipieller Konsequenz. Auch die Formen der Vermittlung und der Partizipation an diesem rettenden Handeln Gottes aufgrund göttlicher Sendung (Apostolat) bzw. Erwählung werden deshalb in neutestamentlichen Texten prinzipiell auf der Ebene von Kommunikation (Verkündigung) und Wissen (Glaube) angesiedelt.⁴⁹ Damit wird ein Spezifikum neutestamentlicher Soteriologien sichtbar. Christliches Selbstverständnis wird über Wissen definiert, die christliche Existenz über personale Beziehungen. Beides ist engstens miteinander verknüpft.

Die oben analysierten Texte setzen dabei unterschiedliche Akzente. Die Sühne-Metapher in Röm 3,25f steht im Kontext einer Aussage über die Möglichkeit, die sich in der eschatologisch qualifizierten Gegenwart ereignende Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu zu *erkennen*. Dabei steht die Frage nach der Bedeutung der Tora als Erkenntnisquelle im Hintergrund (vgl. V.19f). Der Wissensvorsprung, den die Tora nach paulinischem Verständnis im eschatologischen Offenbarungsgeschehen gewährt, besteht in der „Erkenntnis der Sünde“ (V.20) und damit des Angewiesenseins ausnahmslos aller Menschen auf das ‘Sühne’-Geschehen, das als solches das eschatologische Offenbarwerden der bislang verborgenen Gerechtigkeit Gottes ist. Dieses Ereignis wird verkündigt als Evangelium und stiftet durch das Wort des Evangeliums die als ‘Glaube’ bezeichnete, dem gnadenhaften Handeln Gottes adäquate personale Gottesbeziehung. Dieser Vorgang ist von strikt eschatologischer Qualität. Das Wissen, auf das diese Beziehung gegründet ist, wird in der apostolischen Verkündigung ohne religiös-kulturelle Vorbedingungen allen Menschen zugänglich. Das freie, das himmlische Jerusalem (vgl. Gal 4,26) vergibt sein Bürgerrecht nicht aufgrund herkunftsbedingter Kriterien (ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit, sozialer Status, Geschlecht; vgl. Gal 3,28),

⁴⁸ Dies gilt auch für den Hebräerbrief, der mit den ersten Sätzen die Offenbarung Gottes im „Sohn“ als das endzeitliche „Reden“ Gottes „zu uns“ dem vielfältigen Reden Gottes „zu den Vätern“ in der Vergangenheit gegenüberstellt (1,1f). „Heute“ kommt es darauf an, diese Stimme zu hören (vgl. das Zitat von Ps 95,7-11 in Hebr 3,7-11).

⁴⁹ Vgl. R. Reck, Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike (SBB 22), Stuttgart 1991. Hier wird das Phänomen von der kommunikationstheoretischen Seite her angegangen.

sondern ausschließlich aufgrund der Annahme einer Botschaft. Die Funktion der Kultmetaphern läßt sich damit im Ansatz bestimmen. Die Kultmetaphern dienen *nicht der Spiritualisierung des Kultes, sondern der Sakralisierung kommunikativen Handelns* und dadurch geschaffener personaler Beziehungen.

3.3 Kultmetaphorik im Dienste der Neubegründung religiöser Kultur

Der deuteropaulinische Epheserbrief dokumentiert die Entwicklung der literarischen und theologischen Paulustradition über einen Zeitraum von ca. 25 Jahren. Er zeigt auch, was uns hier besonders interessiert, wie das in authentischen Paulusbriefen im Horizont akuter Naherwartung interpretierte kommunikative Handeln des Paulus als Apostel im Dienst der eschatologischen Offenbarung Gottes in der paulinistischen Retrospektive erscheint. Der als fiktiver Autor des Briefes literarisierte Paulus *verkündigt* nicht den „im Blut Christi“ gestifteten kosmischen Frieden - dies geschieht nach Eph 2,17 durch Christus selbst -, sondern *gedenkt* des machtvoll rettenden Handelns Gottes in Christus und fordert die Adressaten zu entsprechendem *Gedenken* auf. Das rettende eschatologische Geschehen (Sühne und Neuschöpfung) wird zu etwas Erinnerungem. Verknüpft werden dabei die Erinnerung an die individuell erfahrene eigene Lebenswende (einst ohne Christus - jetzt in Christus) mit einem Wissen um den zeitübergreifenden göttlichen Plan, nach welchem eben diese Lebenswende durch Gottes Handeln in Christus bewirkt worden ist. Das Wissen um dieses $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ zu vermitteln, ist die fundamentale Aufgabe des literarisierten Paulus.⁵⁰ Er wird zum Begründer des identitätsstiftenden Wissens der über den paulinistischen Brief sich verständigenden Wir-Gruppe. Dieser Ansatz zu einer Erinnerungskultur - auf die entsprechende, im Modell des Hauses entworfene Ethik kann hier nur hingewiesen werden⁵¹ - bestätigt, daß die Sühne-Metaphorik nicht der Begründung eines neuen christlichen Kultes dient, der den metaphorisch zitierten klassischen alten Kult ersetzt, sondern einer neu zu begründenden christlichen Kultur die Aura religiöser Qualität verleihen soll. Entsprechend entwirft die Tempelbau-Metaphorik keine Vorstellung von einer neuen Kultstätte. Die Kirche erscheint im Epheserbrief vielmehr als der Ort der kosmischen Verwirklichung des durch Christus verkündeten Friedens und damit als Ort der Manifestation der „vielfälti-

⁵⁰ Vgl. bes. Abschnitt B' des Proömiums. Zum „gnoseologischen Heilsverständnis“ bei Philo und im Epheserbrief vgl. *E. Faust*, Pax Christi 19-72.

⁵¹ Das kultische Reinheitsprinzip, welches die pharisäische Tradition und in der Folge das klassische Judentum aus der Sphäre des Tempels auf das Haus überträgt, hat in der Konzeption des Epheserbriefes gerade keine Bedeutung.

gen Weisheit Gottes“ vor den ein für allemal dem inthronisierten Christus unterworfenen kosmischen Mächten und Gewalten (vgl. Eph 3,10).

Die entsprechende Ethik wird als Lernen (vgl. 4,20f), als Mimesis Gottes und Christi begründet, vor allem als Mimesis der Hingabe Christi (vgl. 5,1f). Der Tod des Sohnes, den der authentische Paulus strikt als das rettende Ereignis, als die eschatologische Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes versteht, durch die Gott selbst endlich die Theodizeefrage beantwortet, wird in der paulinistischen Perspektive zu einer ethischen Handlungsnorm. Die rettende Beziehung des Glaubenden zu Christus wird zu einem pädagogischen Verhältnis. Die Neugestaltung der eigenen sozialen Welt nach dem Maßstab des rettenden Handelns Gottes in Christus wird als etwas Erlernbares und damit als ein kultureller Auftrag wahrgenommen. Dies bestätigt nochmals, daß die Kultmetaphern in Eph 2,11-22 nicht im Dienste der *Kult*-, sondern der *Kultur*-kritik stehen.

Literaturverzeichnis

Aland, K., / Nestle, E.,

Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1993.

Allmen, D. v.,

La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme (OBO 41), Fribourg - Göttingen 1988.

Assmann, J.,

Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

Backhaus, K.,

Der Neue Bund und das Werden der Kirche. Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte (NTA N.F. 29), Münster 1996.

Baldermann, I. u.a. (Hrsg.),

Altes Testament und christlicher Glaube, Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 6 (JBTh 6), Neukirchen 1991.

Blank, J. - Werbick, J. (Hrsg.),

Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit, Bd. 1), Düsseldorf 1986.

Breytenbach, C.,

Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen 1989.

- Gnädigstimmen und opferkultische Sühne im Urchristentum und seiner Umwelt, in: B. Janowski / M. Welker (Hrsg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), Frankfurt/M. 2000, 217-243.

Cancik-Lindemeier, H.,

Opfer. Religionswissenschaftliche Bemerkungen zur Nutzbarkeit eines religiösen Ausdrucks, in: H.-J. Althaus u.a. (Hrsg.), Der Krieg in den Köpfen, Tübingen 1988, 109-120.

- Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen, in: G. Kohn-Waechter (Hrsg.), Schrift in Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert, Berlin 1991, 38-56.

Colpe, C.,

Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos I, Göttingen 1961.

Faßbeck, G.,

Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (TANZ 33), Tübingen 2000.

Faust, E.,

Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Fribourg/Göttingen 1993.

Gaukesbrink, M.,

Die Sühnetradition bei Paulus. Rezeption und theologischer Stellenwert (fzb 82), Würzburg 1999.

Gese, H.,

Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München ³1989, 85-106.

Gielen, M.,

Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen (BBB 75), Frankfurt / M. 1990.

Gnilka, J.,

Der Epheserbrief (HthK X.2), Freiburg u.a. 1971.

Hahn, F.,

Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: K.Lehmann/ E.Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls (Dialog der Kirche Bd 3), Freiburg u.a. 1983, 51-91.

Hanssen, O.,

Heilig. Die Auseinandersetzung zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die ethischen Konsequenzen christlicher Heiligkeit, unveröff. Diss., Heidelberg 1985.

Hengel, M.,

The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament, Philadelphia 1981.

Hermisson, H.J.,

Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur „Spiritualisierung“ der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19), Neukirchen-Vluyn 1965.

Hofius, O.,

Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu, in: W. Maas (Hrsg.), Versuche, das Leiden und Sterben Jesu zu verstehen, München 1983, 25-46.

Jäckel, E.,

Holokaust, sagte Herr K. Bescheidener Vorschlag, einen Begriff einzudeutschen: FAZ vom 18. August 2000 (Nr. 191) 47.

Käsemann, E.,

An die Römer (HNT 8a), Tübingen ³1974.

Kitzberger, I.R.,

Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld οἰκοδομή/
(ἐπ)οικοδομεῖν (fzb 53), Würzburg 1986.

Klauck, H.-J.,

Kultische Symbolsprache bei Paulus, in: J. Schreiner (Hrsg.), Freude am Gottesdienst (FS J. Plöger), Stuttgart 1983.

Klinzing, G.,

Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament (StUNT 7), Göttingen 1971.

Kraus, W.,

Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a (WMANT 66), Neukirchen 1991.

Lehne, S.,

The New Covenant in Hebrews (JSNT.S 44), Sheffield 1990.

Lührmann, D.,

Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomik: NTS 27 (1980) 81-97.

Maier, J.,

Tempel und Tempelkult, in: ders., Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 371-390 (398f).

Meisner, N.,

Aristeasbrief (JSHRZ II.1), Gütersloh ²1973

Merklein, H.,

Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: H.P. Heine u.a. (Hrsg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD 124), Freiburg u.a. 1990, 155-183.

Müller, Chr.G.,

Gottes Pflanzung - Gottes Bau - Gottes Tempel. Die metaphorische Dimension paulinischer Gemeindeftheologie in 1 Kor 3,5-17 (FuSt 5), Frankfurt/M. 1995.

Mußner, F.,

Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes (TthSt 5), Trier ⁵1968.

- Der Brief an die Epheser (ÖTK 10), Gütersloh - Würzburg 1982.

Ponthot, J.,

L' expression culturelle du ministère paulinien selon Rom 15,16, in: A. Vanhoye (ed.), L'Apôtre Paul. Personalité, style et conception du ministère (BETHL), Leuven 1986, 254-262.

Radl, W.,

Kult und Evangelium bei Paulus: BZ 31 (1987) 58-75.

Reck, R.,

Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike (SBB 22), Stuttgart 1991.

Rese, M.,

Die Vorzüge Israels in Röm 9,4f. und Eph 2,12. Exegetische Anmerkungen zum Thema Kirche und Israel: ThZ 31 (1975) 211-222.

Rifkin, J.,

Access. Das Verschwinden des Eigentums, Frankfurt/M. 2000.

Röhser, G.,

Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia (WUNT 2. Reihe; Bd. 25), Tübingen 1987.

Schenke, H.-M.,

Der Gott „Mensch“ in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Berlin 1962.

Schlier, H.,

Die „Liturgie“ des apostolischen Evangeliums (Röm 15,14-21), in: ders., Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg u.a. 1971, 169-183.

Schnackenburg, R.,

Der Brief an die Epheser (EKK 10), Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1982.

Schürmann, H.,

Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung. Recht und Grenzen des theologischen Säkularismus, in: ders., Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, Düsseldorf 1970, 229-235.

Schüssler-Fiorenza, E.,

Cultic language in Qumran and the NT: CBQu 38 (1976) 159-177.

Siegert, F.,

Die Synagoge und das Postulat eines unblutigen Opfers, in: B. Ego u.a. (Hrsg.), Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, Tübingen 2000, 335-356.

Sjöberg, E.,

Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinensischen Judentum: StTh 4 (1950) 44-85.

- Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen: StTh 9 (1956) 131-136.
- Stegemann, W.*,
Zur Metaphorik des Opfers, in: B. Janowski/M. Welker (Hrsg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte (stw 1454), Frankfurt/M. 2000, 191-216.
- Strack, W.*,
Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus (BBB 92), Weinheim 1994.
- Stuhlmacher, P.*,
Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: »Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament«, in: U.Luz /H. Weder (Hrsg.), Die Mitte des Neuen Testaments (FS E.Schweizer), Göttingen 1983, 291-316.
- Theißen, G.*,
Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften. Ein strukturalistischer Beitrag: KuD 20 (1974) 282-304.
- Wenschkewitz, H.*,
Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament, in: Angelos. Beihefte 4, 70-230.
- Wilckens, U.*,
Der Brief an die Römer (EKK VI,1), Zürich u.a./Neukirchen-Vluyn 1978.