

Was bedeutet die „Anakephaliosis“ der gesamten Schöpfung in Eph 1,10?

Resumo

Neste artigo, o autor propõe-se examinar o significado da ἀνακεφαλαίωσις de todas as coisas em Cristo, da qual fala a Carta aos Efésios (1,10). Para isso, ele empreende uma pesquisa da história da interpretação desse trecho bíblico de grande importância para a teologia. O autor constata que, quanto ao essencial, as diversas interpretações da anakephaliosis dadas na Idade Média e nos séculos seguintes até os dias de hoje, encontram-se já no período patrístico. As interpretações deste período pode-se dividir em três grupos: ἀνακεφαλαιώσασθαι significa 1) recapitular, resumir; 2) (re-)unir sob uma mesma Cabeça; 3) restaurar, restabelecer, renovar. O primeiro significado (orientando-se estritamente pela etimologia) pode ainda encerrar três aspectos: a recapitulação ontológica, a soteriológica ou da história da salvação e, terceiro, a recapitulação no sentido representativo (cf. Cristo como novo Adão). Na Idade Média predomina, entre os latinos, a interpretação no sentido da instauratio ou restauratio. No tempo moderno poder-se-ia distinguir as interpretações em cinco grupos: 1) recapitular, resumir; 2) unir (reunir) sob uma mesma Cabeça; 3) unir (sem referência à idéia de “cabeça”); 4) unir de novo; 5) restaurar, renovar.

Como resultado desta pesquisa, o autor apresenta uma interpretação que parte do significado etimológico-fundamental e se abre ao enriquecimento e esclarecimento que o contexto fornece: recapitular-resumir e unir tudo em Cristo, a Cabeça de toda a criação. Cristo é o “lugar”, o fundamento e o princípio da união de toda a criação.

Summary

In this article, the author proposes to examine the meaning of ἀνακεφαλαίωσις of all things in Christ, of which the Letter to the Ephesians (1,10) speaks. To do this, he undertakes an historical

study of the interpretation of this Biblical passage which has been of great importance for theology. The author maintains that, with regard to the essential, the various interpretations of anakephalaiosis given in the Middle Ages and in the subsequent centuries until the present days, is found already in the patristic period. The interpretations of this period can be divided into three groups: ἀνακεφαλαιώσασθαι means 1) to recapitulate, resume; 2) (re-)unite under one and the same Head; 3) to restore, reestablish, renew. The first meaning (orienting itself strictly by etymology) can still include three aspects: the ontological recapitulation, the soteriological or the history of salvation recapitulation and the third, the recapitulation in the representative sense (cf. Christ as the new Adam). In the Middle Ages there predominated, among the Latin Writers, the interpretation in the sense of instauratio or restauratio. In modern times one can distinguish five groups of interpretations 1) to recapitulate, resume; 2) to unite (reunite) all a under one and the same Head: 3) to unite (without consideration of the idea of the “head”); 4) to unite again; 5) to restore or renew.

As a result of this study, the author presents an interpretation which departs from the fundamental-etimological meaning and opens up to the enrichment and clarification which the context provides: to recapitulate-resume and to unite all things in Christ, the Head of all creation. Christ is the “place”, the foundation and the principle of the union of all creation.

Vers 10 des ersten Kapitels des Epheserbriefes ist eine der meist zitierten Bibelstellen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils.¹ Sechs mal wird diese wichtige Stelle des Epheserbriefes zitiert bzw. frei wiedergegeben oder findet sich ein ausdrücklicher Hinweis darauf. Das Konzil schreibt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 45):

¹ Zusammen mit *Eph* 4,13 und 4,16 ist *Eph* 1,10 die in den Konzilstexten am häufigsten vorkommende Schriftstelle aus den Briefen des Neuen Testaments. Im Gesamten der Hl. Schrift übertrifft nur *Mk* 16,15 (11 mal) und 16,16 (7 mal) die genannten Stellen des Epheserbriefes.

Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden ... Von seinem Geist belebt und geeint, schreiten wir der Vollendung der menschlichen Geschichte entgegen, die mit dem Plan seiner Liebe zusammenfällt: „alles in Christus dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und was auf Erden ist“ (Eph 1,10).

Das Konzil zitiert im lateinischen Originaltext die Übersetzung der Vulgata, die lautet: „Instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt“. Die Übersetzungen geben das entscheidende Wort, nämlich ἀνακεφαλαιώσασθαι, bzw. im Originaltext des Konzils, *instaurare*, verschieden wieder. So etwa „zusammenfassen“, „reestablish“, „restaurat“, „reunir“, „recapitular“, „ricapitolare“. Interessant ist, dass in den Konzilstexten selber nicht einheitlich das Verb „instaurare“ verwendet wird, denn in derselben Konstitution, aus der wir den obigen Text zitiert haben, wird an einer anderen Stelle (Nr. 38), an der es sich nicht um ein direktes Zitat handelt, das Verb „recapitular“ verwendet: „perfectus homo in historiam mundi intravit, eam in Se assumens et recapitulans (cfr. Eph 1,10).“ Die Neo-Vulgata hat dann auch ἀνακεφαλαιώσασθαι mit *recapitulare* übersetzt.

Was bedeutet nun tatsächlich diese wichtige Aussage des Epheserbriefes? Dieser Frage wollen wir in diesem Artikel nachgehen.

Was ist die Aussage von Eph 1,10? Paulus² schreibt im vorausgehenden Vers von einem „Mysterium“ (μυστήριον). „Mysterium“ hat hier nicht den Sinn einer Wahrheit, deren Inhalt der geschaffene Verstand nicht ausschöpfen kann; noch auch den liturgischen Sinn einer Feier oder eines wirksamen Gedächtnisses der großen Heilstaten Gottes im Hinblick auf ihre eschatologische Vollendung. Es bedeutet den ewigen Plan oder Ratschluss Gottes, der sich fortschreitend enthüllt und verwirklicht.

Darum spricht Paulus auch von einer οἰκονομία dieses Mysteriums:

Ich soll den Heiden als Evangelium den unergründlichen Reichtum Christi verkündigen und enthüllen, wie jenes Mysterium Wirklichkeit geworden ist (τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου), das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war (Eph 3,8b-9).

² Die Verfasser- und noch mehr die Adressatenfrage hat für diese Untersuchung keine entscheidende Bedeutung. Der Epheserbrief enthält auf jeden Fall paulinische Theologie. Man kann jedoch – mit Eberhard Hahn – von einer „fehlenden Überzeugungskraft“ der Hypothesen sprechen, welche die Verfasserschaft des Apostels Paulus bestreiten (vgl. E. HAHN, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (Wuppertaler Studienbibel), 2000,12-15, speziell S. 13-14).

In der Erkenntnis dieses Mysteriums liegt gottgeschenkte Weisheit: „Durch sie (Seine Gnade) hat Er uns mit aller Weisheit und Einsicht reich beschenkt und hat uns das Mysterium Seines Willens kundgetan, wie Er es gnädig im voraus bestimmt hat“ (*Eph* 1,8-9). Der *Inhalt* dieses Mysteriums wird dann angegeben: „Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*), alles, was im Himmel und auf Erden ist“ (1,10). Das *μυστήριον* ist also die *ἀνακεφαλαίωσις* des Alls in Christus. Das ist demnach das bei aller Durchführung der Fülle der Zeiten verborgen wirksame Ziel Gottes. Das bedeutet demnach auch, dass die Vollendung der ganzen Schöpfung in ihrer *Anakephalaiosis* in Christus besteht, denn das letzte Ziel des Willens Gottes in bezug auf die Heilsgeschichte von „Himmel und Erde“ ist ja diese *Anakephalaiosis* in Christus.

Wir haben mit der deutschen Einheitsübersetzung *ἀνακεφαλαιώσασθαι* mit „vereinen“ wiedergegeben. Die Frage ist nun, ob das wirklich der eigentliche Sinn ist bzw. ob man so seinen Sinn voll ausgeschöpft hat. Um eine klare und begründete Antwort auf diese Frage zu geben, folgt nun eine Untersuchung und Überschau der verschiedenen Auslegungen, die von diesem Vers des Epheserbriefes in der Geschichte gegeben wurden. Dies soll die wahre Bedeutung und den vollen Sinn dieses tiefen, aber auch schwierigen Verses möglichst deutlich zum Vorschein bringen.

Der Heilige Geist führt ja die Kirche immer mehr in die Wahrheit ein, bis hin zur „Gänze“ (vgl. *Joh* 16,13). Das „Mysterium des Evangeliums“ (*Eph* 6,19), das das „Mysterium Christi“ (*Eph* 3,4; *Kol* 4,3) ist, wird darum nicht nur weiterverkündet in der Geschichte. „Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen ... durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt.“³ Darum ist für eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift, außer auf die wissenschaftlich-kritische Exegese, „mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift“ zu achten, „unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“.⁴

³ II. Vatik. Konzil, *Dei Verbum*, n. 8.

⁴ II. Vatik. Konzil, *Dei Verbum*, n. 12.

I. Die bis heute gegebenen Auslegungen von Eph 1,10

Wir wollen also untersuchen, welche Auslegungen von Eph 1,10 in der Geschichte gegeben wurden. Wir gehen dabei nach folgender Dreiteilung vor: Die patristische (1.), die mittelalterliche (2.) und die neuzeitliche Periode (3.). In bezug auf die ersten beiden Perioden sind alle Autoren in diese Untersuchung einbezogen worden (soweit die Kommentare gedruckt vorliegen), während es bezüglich der Neuzeit den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, alle Kommentatoren zu berücksichtigen.⁵

1. Auslegungen von Eph 1,10 in der patristischen Periode

Wir beginnen die Auslegungsgeschichte mit dem Kirchenvater **Irenäus von Lyon**, um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien geboren. Er hat zwar keinen Kommentar zum Epheserbrief geschrieben, aber in seiner Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus hat er die Aussage von Eph 1,10 zu einem entscheidenden Punkt seiner Lehre gemacht. Oft spricht er von der *Anakephalaios* (in der alten, treuen lateinischen Übersetzung: *recapitulatio*) von allem in Christus.⁶

Ihm geht es allerdings nicht eigentlich um eine Auslegung von Eph 1,10.⁷ Seine Rekapitulationslehre ist viel mehr als eine Exegese dieses Schriftwortes. Es dient ihm jedoch als Ausgangspunkt einer heilsgeschichtlichen

⁵ Bzgl. des Mittelalters konnten wir den Kommentar von EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Commentarii graece editi a Nicephoro Calogera*, 2 Bde., Athen 1887; *Eph*: Bd. 2, sowie den Kommentar von NIKOLAUS VON LYRA, *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*, Roma 1471/72 (später mit den Zusätzen des Paulus von Bourgos und Matthias Döring versehen) nicht einsehen. Außerdem ist bezüglich der Kommentare im Mittelalter leider festzustellen, dass die nicht gedruckten Kommentare, die wir nicht berücksichtigen konnten, wenigstens dreißig sind.

⁶ Vgl. *Biblia Patristica* 1, 489f. Es sind mehr als dreißig Stellen.

⁷ Nach Rolf NOORMANN, *Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon* (WUNT II/66), Tübingen 1994, 448, kommt *recapitulatio* in christologischem Zusammenhang in der vorirenäischen Literatur außer Eph 1,10 nicht vor. Noormann (a.a.O., 445) stellt fest, dass Irenäus den Ephesertext nirgends explizit zitiert, sondern immer in christologischer Umformung (Christus ist das Subjekt). Implizite Aufnahmen finden sich in *Adversus haereses* I, 10,1; III, 16,6; 21,9; IV, 38,1; V, 18,3; 20,2; 21,1, sowie auch in *Epideixis* 6; 30. Die einzige direkte Auslegung unserer Epheserstelle gibt er in *Adv. haereses* V, 20,2 (Diese Angaben sind entnommen aus Daniel WANKE, *Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon*, Berlin – New York 2000, 183, Anm. 204).

christologisch-ekklesiologischen Zusammenschau. Man kann wohl zurecht sagen, dass diese seine Rekapitulationlehre mehr dem geschichtlichen Zusammenhang (Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus) als dem Vorsatz, eine Auslegung von *Eph 1,10* zu geben, zu verdanken ist.⁸ Trotzdem ist es angebracht, hier etwas auf sein Verständnis der Anakephalaiosis einzugehen.

Die Anakephalaiosis oder *recapitulatio* hat bei ihm einen allumfassend kosmisch-soteriologischen Gehalt. Emmeran Scharl⁹ hat den Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus untersucht und kam zu dem Ergebnis, dass dieser scheinbar verwirrend vieldeutige Begriff sich letztlich auf zwei verschiedene, sich gegenseitig thematisch ergänzende Bedeutungsgruppen zurückführen läßt (Scharl nennt sie die intentionale und die reale Rekapitulation): Christus fasst in der Gestalt seines Lebens und seines gottmenschlichen Wesens alle die Elemente zusammen, die vom Anfang der Welt in der materiellen, lebendigen und geistigen Schöpfung ihrer Geschichte als Spuren, Zeichen und Typen des kommenden Erlösers von Gott „eingezeichnet“ worden sind. Die sogenannte reale Rekapitulation sagt ein kausales Abhängigkeitsverhältnis aus:

So (d.h. durch seine Menschwerdung) fasste Er in sich das All zusammen, auf dass Er, wie Er als Logos Gottes über die überhimmlischen, geistigen und unsichtbaren Dinge herrscht („princeps est“), auch über die sichtbaren und körperlichen Dinge seine Macht ausübe („principatum habeat“), indem Er sich selbst den Vorrang nahm („primatum assumens“) und sich zum Haupt der Kirche machte („apponens semetipsum caput Ecclesiae“), um alles an sich zu ziehen zur geeigneten Zeit.¹⁰

R. Haubst meint jedoch, dass der Unterscheidungsgrund näherhin nicht in der Disjunktion intentional – real liegt:

Der Unterscheidungsgrund liegt ... im formalen Subjekt: Zunächst wirkt nur der Logos (oder der Dreieine Gott) auf die Zusammenfassung (und Erneuerung) von allem in Christus hin, seit der Menschwerdung der Menschgewordene, Christus als Gott und Mensch.¹¹

⁸ Vgl. Jean-Noël ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, Paris 2001, 73.

⁹ E. SCHARL, *Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenaeus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (Freiburger Theologische Studien 60), Freiburg 1941, 6-31.

¹⁰ IRENAUS, *Adversus haereses* III, 16,6: PG 7, 925f; vgl. auch V, 20,2: PG 7, 1178.

¹¹ R. HAUBST, *Vom Sinn der Menschwerdung. „Cur Deus homo“*, München 1969, 137, Anm. 84.

Daniel Wanke hat neuerdings die *soteriologische* und auch *trinitarische* Dimension der Anakephalaiosis bei Irenäus herausgearbeitet.

In *haer* V 17,4-20,2 bezeichnet Irenäus Gott, Christus und den Geist auffallend oft als „Häupter“ (*caput*, κεφαλή). In *haer* V 20,2 nennt er weiterhin die „Häupter“ im Zusammenhang mit der von Christus (am Kreuz) vollbrachten ἀνακεφαλáωσις des Alls und der Menschheit. ... Die „Häupter“ stehen zueinander in folgendem Verhältnis: In der Kreuzigung Christi wird die Hinordnung der Glaubenden auf das Haupt der ganzen Welt sichtbare Realität. Denn das Haupt des Gekreuzigten verweist auf Gott, den Vater (*haer* V 17,4), der selbst das Haupt Christi ist (*haer* V 18,2). Indem Christus am Kreuz die Glaubenden auf den Vater hin versammelt und alles, was im Himmel und auf der Erde ist, in sich rekapituliert (*haer* V 18,3; 20,2), hat er sowohl im Unsichtbaren wie im Sichtbaren den Vorrang und „stellt sich selbst als Haupt der Kirche auf“ (*haer* V 18,2). Christus setzt am Kreuz mit der ἀνακεφαλáωσις der *dispositio secundum hominem* zugleich den *Geist*, dessen Haupt er selbst ist, als Haupt der Menschen ein (*haer* V 20,2). Der Geist führt die Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Vater, dem Haupt über allem, auf den das Haupt des Gekreuzigten verweist. ... Die Glaubenden werden durch den Gekreuzigten „wieder-behauptet“, auf ihre eigentlichen *capita* hin rekapituliert.¹²

Der Kerngedanke des irenäischen Anakephalaiosis-Begriffs liegt demnach in der „Be-hauptung“, nämlich darin, dass die Menschen und die ganze Schöpfung nicht nur wiederhergestellt werden, sondern zu ihrem Haupt und schöpferischen Grund zurückgeführt, man kann fast sagen: in ihn hinein einverleibt werden. Diese Bedeutung durchdringt so sehr die anderen Bedeutungsnuancen „erneuern“ und „vollenden“, dass die *recapitulatio* ganz losgelöst von der genannten Grundbedeutung kaum ausschließlich im Sinne von „Erneuerung“ (Wiederherstellung) oder „Vollendung“ zu finden ist.¹³

Wir können also auch die *Weite* des irenäischen Anakephalaiosis-Verständnisses feststellen:

Wie die eine οἰκονομία Gottes alle Welt und Zeit umgreift, so nimmt Christus „alles, was im Himmel und auf der Erde ist“ (s. Eph 1,10), „zusammenfassend, wiederholend, erneuernd, erfüllend und vollendend εἰς ἑαυτὸν“ hinein und „verbindet Anfang und Ende“.¹⁴

¹² D. WANKE, *Das Kreuz Christi bei Irenäus von Lyon*, Berlin – New York 2000, 330f.

¹³ So D. WANKE, *Das Kreuz Christi...*, 332, Anm. 867, der sich hier auf E. Scharls Untersuchung bezieht.

Origenes, der große spekulative Denker, war ein großer Schriftausleger. Doch keiner seiner Kommentare (Scholien oder Kommentare im eigentlichen Sinn) ist uns vollständig erhalten geblieben. Zu *Eph* 1,10 haben wir glücklicherweise einen Scholienkommentar.¹⁵

Er erklärt, dass das Wort *Anakephalaiosis* im Handels- und Rechnungswesen zu finden ist. Von daher, so glaubt er, hat auch der Apostel das Wort genommen. In diesem Bereich hat das Wort die Bedeutung der Zusammenfassung oder Zusammenrechnung zu einem Gesamtergebnis oder einer Gesamtsumme. Die *Anakephalaiosis* in Christus vollzieht sich demnach, wenn alle Teile des einen gesamten Kosmos sich zusammenziehen, zusammen neigen auf die eine Vollendung hin (*εἰς ἓν ἀποτέλεσμα*). Er verdeutlicht die *Anakephalaiosis*, indem er sie auch als *συγκεφαλαίωσις* wiedergibt. Das *συν-*, auch in Verben gebraucht, ist bezeichnend. Die Bedeutung von *Eph* 1,10 ist also, dass alle Dinge in Christus vereinigt werden mit dem Ziel der einen Vollendung.

Anschließend erklärt er, dass das Wort *κεφάλαιον* auch oft in der Rhetorik gebraucht wird und dann die Bedeutung eines zusammenfassenden Gedankens (*τὸ περιληπτικὸν νόημα*) hat. Die vielen Worte werden in wenigen zusammengefasst. Abschließend bringt er noch eine interessante Meinung: *κεφάλαιον* wird deshalb gesagt, weil unser Haupt (*κεφαλή*) alles insgesamt in sich hat und die ganzen Sinneswerkzeuge unseres Lebens wie in einem *κεφάλαιον*. Hier bringt also Origenes *ἀνακεφαλαίωσις* mit *κεφαλή* in Verbindung, und zwar nicht eigentlich vom Wort selber, sondern vom Vergleichspunkt in der Sache her. Er zieht daraus nicht die Folgerung, wie sie uns später Johannes Chrysostomus darlegen wird (oder er hat es getan, nur ist dies uns nicht erhalten geblieben). *Eph* 1,10 besagt also nach Origenes die Zusammenfassung, Vereinigung der gesamten Schöpfung (im Haupt Christus?), worin sie ihre gemeinsame (*ἐν*) Vollendung findet.

Tertullian, dessen von ihm selbst geprägte Formeln für die Trinitätslehre und Christologie zur Grundlage der abendländischen Rechtgläubigkeit geworden sind, ist der bedeutendste und selbständigste christliche Schriftsteller unter den Lateinern vor Augustinus. Von ihm haben wir zwar nicht

¹⁴ DERS., a.a.O. 184. Der Autor bemerkt, dass es sich bei dem Ausdruck „verbindet Anfang und Ende“ um eine äußerst beliebte Wendung bei Irenäus handelt (Anm. 210).

¹⁵ J./A.F. GREGG, *The Commentary of Origin upon the Epistle to the Ephesians*: JTNS 3 (1902) 241 (Origeneskatenen).

einen Kommentar zum Epheserbrief. Zumindest an zwei Stellen seiner Schriften gibt er jedoch ausdrücklich eine Interpretation von *Eph 1,10*. Die eine findet sich in der Schrift *Contra Marcionem*.¹⁶ Zum genaueren Verständnis seiner Auslegung muß man sich hier vor Augen halten, dass er gegen einen Gnostiker schreibt und die Lehre bekämpft, nach der die materielle Welt von einem schlechten Gott geschaffen wurde. Buch 4 und 5 dieses Werkes, an dem er am längsten gearbeitet hat, besprechen das Neue Testament Markions und gehen auf die Widersprüche zwischen den Testamenten ein, die Markion festgestellt zu haben meinte. Unsere Stelle befindet sich im fünften Buch.

Tertullian beruft sich auf die Bedeutung des Wortes im griechischen Originaltext (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) und übersetzt es ins Lateinische mit *recapitulare*. Diese *recapitulatio* interpretiert er hier folgendermaßen: „*in dispensationem adimpletionis temporum - ut ita dixerim, sicut verbum illud in Graeco sonat - recapitulare - id est ad initium redigere vel ab initio recensere - omnia in Christum*“. Er gebraucht verschiedene Formulierungen, welche Nuancen im Verständnis zum Ausdruck bringen. Die eine ist: *omnia „ad initium redigere“* mit der Ergänzung „*in Christum*“. Im nächsten Satz gebraucht er das Wort *recensere*: „*omnia ad initium recensentur*“ und ergänzt: „*in Christo*“. Die gleiche Variation bezüglich Christus ist in zwei anderen Formulierungen gegeben: „*ad recensenda omnia in Christo*“ und „*recenseri in Christum*“. Bezüglich des „Anfangs“ besteht die Variation „*ad initium*“ oder „*ab initio*“. Vom Zusammenhang her ist es klar, dass „*ad initium redigere*“ und „*ad initium recensere*“ im Grunde dieselbe Bedeutung haben. Bei beiden Verben haben wir die Partikel *re-*, die eine Rückwärtsbewegung zum Ausdruck bringt. Die Bedeutung ist also: zum Anfang, zum Ursprung zurückführen bzw. zurückzählen. Wenn nun diese Formulierungen ergänzt werden mit „*in Christum*“ oder Tertullian einfach, ohne noch das Wort *initium* zu verwenden, schreibt: „*recenseri in Christum*“, dann ist damit ausgesagt, dass dieser Anfang eigentlich Christus ist. Es ist jedoch kein reiner Pleonasmus, wenn er das eine Mal *initium* und das andere Mal *Christus* schreibt; noch ist es nur eine Erklärung des einen durch das andere. Dies ist auch in dem verschiedenen Gebrauch der Präpositionen *ad* und *in* zu erkennen. *Initium* bedeutet nämlich (auch) einfach den zeitlichen Anfang der Schöpfung („*cuius erunt omnia ab initio*“).

¹⁶ TERTULLIANUS, *Contra Marcionem* 5,17: CSEL 47, 632f (PL 2, 512f).

Wenn Tertullian dann gleich hinzufügt: „*etiam ipsum initium*“, dann heißt das, dass Christus noch vor allem Anfang der Schöpfung steht. Er ist also der Anfang von allem. Man wird bei dieser Stelle unwillkürlich an *Gen 1,1* erinnert: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Tatsächlich argumentiert dann Tertullian gegen Markion: Was im Himmel gemacht wurde, ist doch nicht von einem anderen als von dem, der alles auf Erden gemacht hat. Wer wird glauben, dass diese Dinge von einem anderen (Gott) auf einen anderen Christus hin zurückgezählt werden?! Auch alles auf Erden wird also auf den einen Christus als den Anfang der gesamten Schöpfung hin „zurückgezählt“. Tertullian stellt klar die Verbindung Altes Testament (*Gen 1,1*) – Neues Testament (*Eph 1,10*) her, um damit auch ihre Einheit aufzuzeigen.

Die Bestätigung dieses Verständnisses der Interpretation von Tertullian und weitere Klarheit für das Verständnis von dem „*ab initio recensere*“ und dem „*in Christo*“ gibt uns die zweite, schon erwähnte Stelle. Es handelt sich um die Interpretation von *Eph 1,10*, die er in der moralischen Schrift *De Monogamia* gibt. Diese Schrift hat er in der Spätzeit seines schriftstellerischen Wirkens, die von der Unerbittlichkeit seines Montanismus gezeichnet ist, geschrieben. Unter Monogamie versteht er die erste Ehe im Gegensatz zur zweiten, die bei den Montanisten strikt abgelehnt wurde. Im näheren Kontext erklärt er gemäß *Mt 19,3-6* (*Mk 10,5-9*), dass Christus die Ehe zum *Anfang* zurückgeführt hat.¹⁷ Dann schreibt er: „*Dicit et apostolus scribens ad Ephesios deum proposuisse in semetipso ad dispensationem adimpletionis temporum ad caput, id est ad initium, reciprocare universa in Christo, quae sunt ...*“.¹⁸ *Reciprocare* heißt: (auf demselben Wege) wieder zurückbringen, rückwärts bewegen, aber auch: hin und her bewegen. Hier hat er im verwendeten Verb selber schon die Vorwärts- und Rückwärtsbewegung, die er vorher durch den Wechsel von „*ab initio*“ und „*ad initium*“ ausdrückte. Bedeutsamer ist jedoch, dass er hier ἀνακεφαλαιώσασθαι mit „zum Haupt (*caput*) zurückbringen“ übersetzt. Das lateinische *caput* kann ja außer Kopf auch oberstes oder äußerstes Ende und damit z. B. bei Flüssen die Quelle oder auch die Mündung bedeuten. Durch die Beifügung „*id est ad initium*“ gibt Tertullian zu verstehen, dass er hier *caput* als Anfang, also Ursprung, Ausgangspunkt versteht. Doch schon im nächsten, langen Satz

¹⁷ TERTULLIANUS, *De Monogamia* 5: CSEL 76, 51-53.

¹⁸ DERS., a.a.O. 51.

wird eindeutig klar, dass er in *caput* nicht nur die Bedeutung des Ausgangspunktes sieht, sondern auch die des End-Punktes, also des Zieles, der Vollendung. Zugleich wird deutlich, dass es sich hier nicht um Exegese im engen Sinn handelt, sondern in der bibeltheologischen Weite der Zusammenschau.

Der erwähnte Satz lautet:

Sic et duas Graeciae litteras, summam et ultimam, sibi induit dominus, initii et finis concurrentium in se figuras, uti, quemadmodum A ad Ω (usque volvitur et rursus Ω ad A) replicatur, ita ostenderet in se esse et initii decursum ad finem et finis recursum ad initium, ut omnis dispositio in eo desinens, per quem coepta est, per sermonem scilicet dei, qui(a) caro factus est, proinde desinat, quemadmodum et coepit.¹⁹

Der Sinn ist klar: Der Herr (Christus) hat den ersten und den letzten Buchstaben des griechischen Alphabetes auf sich bezogen und damit das Zusammenfließen von Anfang und Ende in Ihm bezeichnet. Das heißt, dass in Christus die gesamte Schöpfung „vom Anfang zum Ende, zum Ziel läuft“. „In Christus“ vollzieht sich der ganze Heilsplan Gottes, ereignet sich die ganze Heilsgeschichte im Himmel und auf Erden. In Ihm wird auch das Ende wieder zum Ursprungspunkt zurückgeführt; in Ihm schließt sich wieder der Kreis der Schöpfung, die von Gott ausgegangen ist als ihrem Ursprung und wieder zu Ihm zurückkehrt als ihrem Ziel. Obwohl dieser „finis recursum ad initium“ vom nächsten Kontext her sicher als ein ganz konkretes Beispiel die Rückführung der Ehe zu der ursprünglichen Intention Gottes hat, denkt Tertullian bestimmt hier viel weiter, eben an die gesamte Heilsgeschichte. So könnte man wohl den Gedanken Tertullians ganz knapp folgendermaßen formulieren: „In Christus“ vollzieht sich der Ausgang (*exitus*) und die Rückkehr (*reditus*) der gesamten Schöpfung von und zu Gott.

Im vorherigen Text haben wir das „auf Christus hin“ (*in Christum*) untersucht; alles wird auf Ihn hin als den Anfang zurückgeführt und vom Anfang an auf Ihn hin als das Ziel „durchgezählt“ (*recensere* hat auch diese Bedeutung). Alles wird demnach auf Ihn hin geführt. In demselben Text verwendet Tertullian jedoch auch die Formel „in Christo“. Jetzt können wir wohl auch sagen, wie er dieses „in Christo“ versteht. Das *in* gibt hier wie das griechische ἐν eine ursächliche Beziehung wieder. „In Chri-

¹⁹ DERS., a.a.O. 51f.

stus“ hat demnach (auch) die Bedeutung von „durch Christus“. Das zeigt sich klar am Ende des zuletzt zitierten Satzes aus der Schrift *De Monogamia*. Tertullian gibt hier einen inneren, einleuchtenden Grund an für das vorher Dargelegte, indem er schreibt: „Damit die ganze Heilsökonomie²⁰ in dem endend, durch den sie begonnen wurde, nämlich durch das Wort Gottes, das Fleisch geworden ist, ebenso ende, wie sie begonnen hat.“²¹ Wie alles durch Ihn begonnen hat, so soll auch alles durch Ihn zum Ende kommen, d.h. vollendet werden.

Damit ist aber wohl noch nicht die ganze Bedeutung erklärt. Wenn nämlich Tertullian ausdrücklich auf die Bedeutung des griechischen Wortes (ἀνακεφαλαιώσασθαι) hinweist und es mit dem entsprechenden lateinischen Wort *recapitulare* wiedergibt; wenn er außerdem schreibt, dass alles vom Anfang an auf Christus hin durch- oder aufgezählt wird, und wenn schließlich aller Verlauf der Heilsgeschichte (die mit der Schöpfungsgeschichte eine Einheit bildet) „in Christus ist“, dann ist klar, dass er die Anakephaliosis auch als eine summarische Zusammenfassung der gesamten Schöpfung (Himmel und Erde) und ihrer Geschichte in Christus, dem fleischgewordenen WORT, versteht.

Der Vollständigkeit halber sei noch hinzugefügt, dass Tertullian *Eph* 1,10 der Sache nach auch als eine Wiederherstellung versteht. Denn für das „zum Anfang zurückbringen“ gibt er noch als ein konkretes Beispiel an, dass der Mensch zuletzt wieder ins Paradies zurückgerufen wird, wo er von Anfang an war. Dieses Zurückgebrachtwerden bedeutet aber tatsächlich die Erreichung des Zieles. Darum das *vel* bzw. die Beschreibung der Hin-und-her-Bewegung in der Darlegung Tertullians.

Diese Darlegung der Interpretation Tertullians ist etwas länger geworden, weil zum einen sein Verständnis von *Eph* 1,10 ohne nähere Untersuchung nicht klar wird, andererseits seine Interpretation einer genaueren Betrachtung wert ist. Man darf jedenfalls Tertullian nicht einfach in die Gruppe der Ausleger, welche die Anakephaliosis als *restauratio* verstehen, einordnen.²² Andererseits kann man auch nicht so ohne weiteres

²⁰ *Dispositio* steht hier für das weiter oben von ihm verwendete Wort *dispensatio*, mit der er οἰκονομία übersetzt.

²¹ TERTULLIANUS, a.a.O. 52; vgl. *Joh* 1,3; *Gen* 1: „Gott sprach“ u.a.

²² So D. PETAVIUS, *Opus de Theologicis Dogmatibus* IV. *De Incarnatione Verbi*, 1.2, c.7, Venetiis 1757, 70. Vgl. auch Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. Essai de Théologie spéculative* II. *Sa Structure interne et son Unité catholique*, Paris ²1951, 142, Anm. 1.

die Auslegung Tertullians mit der von Irenäus und Hieronymus gleichsetzen.²³

Marius Victorinus, Zeitgenosse von Tertullian, hat die lateinische Übersetzung „*restaurare omnia in Christo*“. Für ihn bedeutet *Eph* 1,10 einfach die Wiederherstellung von allem in Christus, wobei er als Erklärung das „alles“ noch einschränkt. Nicht alles wird „restauriert“, sondern nur das, was in Christus ist: „*ipse enim salus, ipse renovatio, ipse aeternitas*.“²⁴

Ephraem, der bedeutendste Schriftsteller der syrischen Kirche, gibt eine eigenartige Auslegung von *Eph* 1,10.²⁵ Alles wird erneuert in Christus. Unter „Himmel“ versteht er jedoch die Leuchten am Himmel, die Gestirne; unter „Erde“ die Götter. Die Gestirne und Götter werden aber nicht in sich erneuert, sondern in uns, d.h. erkenntnismäßig: Wir erkennen, was sie wirklich sind, nämlich Geschöpfe. Das Ziel, worauf der Plan Gottes hinausläuft, ist, dass alles (Gott) wohlgefällig zu sein vermag durch Jesus Christus.

Wulfila, Bischof der Goten im vierten Jahrhundert, hat die Hl. Schrift in die gotische Sprache übersetzt. Wie so oft ist die Übersetzung eine Interpretation. Er übersetzt das ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ mit „mele aftra usfulljan alla in xristau“.²⁶ Alles soll also in Christus wieder „ausgefüllt“, erfüllt werden. Er sieht demnach *Eph* 1,10 in Zusammenhang mit dem Pleroma-Gedanken des Epheser- und Kolosserbriefs.

Der **Ambrosiaster** gebraucht das Wort *restaurare*. Er spricht jedoch nur von der Wiederherstellung auf der Erkenntnisebene. Die Irrenden werden durch Christus wieder zur wahren Erkenntnis geführt, nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel: „*Omnis enim creatura in coelis et in terra, dum discit agnitionem Christi, restauratur ad id, quod est condita*.“²⁷ Dann bringt er *Offb* 12, den Kampf St. Michaels mit dem Drachen, mit Christus in Verbindung. Wir brauchen nicht näherhin dar-

²³ So A. AB ALPE, *Instaurare omnia in Christo: Verbum Domini* 23 (1943) 99.

²⁴ MARIUS VICTORINUS, *In Ep. Pauli ad Eph.*: PL 8, 1215.

²⁵ S. Ephraem Syri commentarii in ep. D. Pauli nunc primum ex armenio in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 142.

²⁶ WULFILA, *Aipistaule Paulaus du Aifaisium*: PL 18, 791f.

²⁷ AMBROSIASER, *Comm. in Ep. ad Eph.*: PL 17, 395f.

auf eingehen, was damit eigentlich gemeint ist; denn diese Auslegung steht einsam da und wird nur noch von Rhabanus Maurus am Ende seiner Auslegung von *Eph* 1,10 angeführt werden.²⁸

Theodor von Mopsuestia, wohl der bedeutendste Exeget der antiochenischen Schule und der typischste ihrer Vertreter, versteht die ἀνακεφαλαίωσις im Sinne der Zusammenfassung und dementsprechenden Vereinigung aller Geschöpfe in Christus. Theodors Kommentar zum Epheserbrief liegt griechisch nur in Fragmenten vor. Zur Auslegung von *Eph* 1,10 liegt griechisches Fragment vor, so dass wir auf die lateinische Übersetzung angewiesen sind.²⁹ Der lateinische Übersetzer hält sich an die Vulgataübersetzung (*instaurare*), erkennt aber auch klar, dass diese Übersetzung nicht der Auslegung von Theodor entspricht, weshalb er schreibt: „*instaurare (vel potius recapitulare) omnia in Christo*“.³⁰ Theodor beginnt seine Erklärung mit dem Hinweis, dass es evident sei, dass das Wort ἀνακεφαλαίωσις (lateinisch: *recapitulatio*) die bündige Zusammenfassung vieler Gedanken zum Ausdruck bringe („*recapitulatio*’ *evidenter dicitur multorum sensuum velox resumptio*“).³¹ Was heißt das nun in bezug auf unsere Stelle? Theodor erklärt: Der Gott des Universums hat alle Geschöpfe gleichsam als einen gewissen Leib gemacht, der aus vielen Gliedern zusammengesetzt ist. Dann beschreibt er kurz die Sonderstellung des Menschen als Mikrokosmos, ohne allerdings dieses Wort selbst zu gebrauchen. Gott hat somit den Menschen zu einem Unterpfand der Freundschaft aller Geschöpfe („*quoddam amicitiae pignus totius creaturae*“)³² gemacht, in welchem sie alle miteinander verbunden sind. Die stoffliche Schöpfung ist auf den Menschen hingordnet, ist für ihn da; und auch das Wirken der Engel („*rationabiles virtutes*“)³² ist auf das Wohl des Menschen ausgerichtet. Sie wirken zugunsten der Menschen sowohl für das natürliche Wohl, wie auch für das übernatürliche Heil. Für das Letztere zitiert Theodor *Hebr* 1,14 (wobei er Paulus als Verfasser annimmt).

²⁸ RHABANUS MAURUS, *Exp. in Ep. ad Eph.*: PL 112, 390.

²⁹ Siehe H. B. SWETE (Hrsg.), *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii. The latin version with the Greek fragments*, Vol. I, Cambridge 1880 (Neudruck Westmead, Farnborough, Hants 1969), 128-131.

³⁰ DERS., a.a.O. 128.

³¹ DERS., *ibd.*

³² DERS., a.a.O. 129.

Durch die Sünde kam der Tod, und so wurde das Band der Einheit in der Schöpfung zerstört. Es trat die Trennung ein zwischen Seele und Leib, und auch der von der Seele getrennte Leib löste sich in seine verschiedenen Elemente auf. Das bedeutete die Auflösung des verbindenden Bandes der Schöpfung („*creaturae copulatio*“).³³ Durch die Erlösung der Menschen durch Christus wurde dieses einigende Band der gesamten Schöpfung wiederhergestellt; das Freundschaftsband wurde der gesamten Schöpfung wieder geschenkt.³⁴ Aber diese einende Zusammenfassung vollzieht sich nicht nur durch die Auswirkung der Erlösung im Menschen, sondern in viel höherem Grade („*multo amplius*“) vollzieht sie sich in Christus selbst, dem menschengewordenen WORT. Dies nannte Paulus die „Zusammenfassung von allem“ („*capitulationem omnium*“ *vocavit*“),³⁵ weil alles in eins zusammengefasst wurde und auf einen Einheitspunkt hinschaut und so auch untereinander sich in harmonischer Eintracht befindet.³⁶ Das war es, was der Schöpfer einst im Sinne hatte und woraufhin Er alles von Anfang an geschaffen hat; und dieses Ziel wird in der künftigen Welt voll erreicht sein.

Theodor von Mopsuestia erklärt also die Anakephalaiosis als eine Zusammenfassung und damit Vereinigung aller Geschöpfe in Christus, dem Gott-Menschen, wobei er den Mikrokosmos-Gedanken zur Erläuterung heranzieht. Der Gedanke der „Erneuerung“ und „Wiederherstellung“ ist bei diesem Verständnis der Anakephalaiosis wesentlich eingeschlossen, ist aber nicht ihre eigentliche Aussage.

Johannes Chrysostomus, Mitschüler von Theodor von Mopsuestia, hat sich ebenfalls exegetisch betätigt und einen Kommentar zu allen Paulusbriefen verfasst. Er gibt zwei Bedeutungen von ἀνακεφαλαιώσασθαι an.³⁷ Zuerst übersetzt er allgemein ἀνακεφαλαιώσασθαι mit συνάψαι, was „verbinden“, „vereinigen“ heißt. Dann will er der Wahrheit möglichst nahe kommen, was wirklich hier an dieser Stelle ἀνακεφαλαιώσασθαι präzise bedeutet.

³³ DERS., a.a.O. 130.

³⁴ „*omnia ergo ... 'instauravit', (vel potius 'recapitulavit') in Christo, quasi quandam compendiosam renovationem et reintegrationem totius faciens creaturae per eum. ... universae creaturae vinculum amicitiae visus est condonasse*“ (DERS., a.a.O. 130).

³⁵ DERS., *ebd.*; „capitulatio“ könnte hier die Übersetzung von κεφαλαίωσις sein.

³⁶ DERS., a.a.O. 130 u. 131: „*eo quod omnia collecta sunt in unum, et ad unum quoddam inspiciunt, concordantes sibi*“ ... „*et concordiam inter se pacemque firmam obtineant*“.

³⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Ep. ad Eph. Comm.*, hom. 1,4: PG 62, 16.

Die erste Bedeutung ist die summarische Zusammenfassung: Was Gott in der langen Zeit der Heilsökonomie getan hat, das hat Er in Christus zusammengefasst: ἀνακεφαλαιώσατο ἐν ἑαυτῷ τουτέστι συνέτεμε). Es ist die Bedeutung, die wir bei Hieronymus noch näherhin erklärt finden werden.

Chrysostomus fügt jedoch hinzu, dass es noch eine andere Bedeutung gebe. Diese kann man kurz wiedergeben mit: „unter einem gemeinsamen Haupt vereinigen“. Allen, so sagt er, hat Gott ein Haupt gegeben (μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκε), nämlich Christus dem Fleische nach (τὸν κατὰ σάρκα Χριστὸν), sowohl den Engeln als auch den Menschen. Dann erklärt er noch genauer: Engeln und Menschen hat Er ein Prinzip (ἀρχή) gegeben; den Menschen Christus dem Fleische nach (τὸν κατὰ σάρκα), den Engeln den LOGOS (τὸν θεὸν λόγον). Man könnte die Menschen- und Engelwelt mit einem Haus vergleichen, von dem ein Teil schwach und schlaff und ein anderer Teil fest und stark ist. Dieses Haus hat Gott wiederaufgebaut, d.h. fester gemacht, indem Er ihm ein festes Fundament gegeben hat. Dann wird die Einheit und die vollendete Verbindung gegeben sein, wenn alles unter das eine Haupt als ein gewisses notwendiges Band gebracht sein wird.

Nach Chrysostomus ist also der Inhalt des ewigen Ratschlusses Gottes, dass alles in Christus, dem Haupt und Prinzip aller Geschöpfe, zur vollendeten Einheit geführt wird. Darin ist auch der Aspekt der Wiederherstellung (Wiederaufbau) eingeschlossen. Doch die eigentliche Bedeutung von *Eph* 1,10 ist die summarische Zusammenfassung und die Einigung unter einem Haupt.

Severian von Gabala, der sich als Feind von Johannes Chrysostomus hervorgetan hat, erklärt die Anakephalalosis von *Eph* 2,14 her.³⁸ Durch die Sünde des Menschen wurden die Himmlischen und die Irdischen einander entfremdet. Da kam Christus und hat beiden den Frieden geschenkt (εἰρηνοποιήσας τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). „Denn Er ist unser Friede, der die beiden zu einem gemacht hat, die Juden und die Hellenen, durch den Glauben an Christus.“³⁹ Was in *Eph* 2,14ff in bezug auf Juden und Heiden gesagt ist, wendet Severian also in *Eph* 1,10 auf Himmel und Erde an.

³⁸ In K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, 306.

³⁹ DERS., a.a.O. 306.

Von **Hieronymus**, dem großen Revisor und Übersetzer der lateinischen Bibel, ist eine sehr wortgetreue Auslegung zu erwarten.

Tatsächlich schreibt er, dass *recapitulare* die genaue Übersetzung ist und wundert sich, warum die lateinischen Übersetzer statt dessen das Wort *instaurare* gebrauchen.⁴⁰ Bei der Anakephalaisis handelt es sich um die in der Rhetorik (vor Gericht) gebräuchliche summarische Wiederholung des vorher breit Ausgeführten. Der Sinn dieser Stelle ist deshalb: „*Omnis dispensatio quae et ante mundum, et postea esse coepit in mundo, tam invisibilium quam visibilium creaturarum, adventum Dei Filii pollicebatur.*“⁴¹ Adam, aus dem Paradies hinausgeworfen, sollte durch den Erlöser wieder zurückgerufen werden. Die babylonische Sprachenverwirrung sollte durch die Pfingstgabe der Sprachen wieder geeinigt werden. Isaak, der sein „Kreuz“ selber trägt, und das Verhältnis Samsons zu Dalila waren Typen, Vorbilder Christi und seines Verhältnisses zur Kirche. „*In cruce itaque Domini, et in passione eius recapitulata sunt omnia, id est universa in hac ἀνακεφαλαιῶσει supputata.*“⁴² Hieronymus denkt hier wohl auch an *Joh 19,28.30*.

Anschließend bringt er noch ein Beispiel aus dem Alltagsleben, näherhin aus dem Rechnungswesen: Wenn ich nacheinander verschiedene Geldsummen ausgegeben habe und die verschiedenen Ausgaben nun in eins zusammenfassen will, dann summiere ich sie. Damit habe ich in einer Zahl alle vorausgehenden Zahlen zusammengefasst. Alles, was vorausgegangen ist, ist in dieser Zahl eingeschlossen. So sind alle Geheimnisse und die ganze alte Heilsökonomie in der Passion Christi erfüllt, summarisch zusammengefasst. Die Passio Christi ist damit der Höhepunkt, die Vollendung der Heilsökonomie. Im auferstandenen und zum Vater als Sieger aufgefahrenen Herrn ist das ganze Heilswirken Gottes vollkommen zusammengefasst: „*non necesse habeo veterem numerum, quia in uno omnia teneo.*“⁴³

⁴⁰ HIERONYMUS, *Comm. in Ep. ad Eph.*: PL 26, 484. Aus dieser Feststellung geht klar hervor, dass Hieronymus den Epheserbrief nicht revidiert hat. Das haben auch die Mitglieder der Päpstlichen Kommission zur Revision der Vulgata festgestellt – in bezug auf die Paulusbriefe überhaupt und auch bzgl. der Katholischen Briefe (s. das Prooemium zur Neovulgata).

⁴¹ DERS., *ebd.*

⁴² DERS., *ebd.*

⁴³ DERS., *ebd.*

Hieronymus weist noch ausdrücklich darauf hin („*diligenter attendite*“), dass sich dies nicht nur auf die in der Heiligen Schrift aufgezählten Ereignisse auf Erden, sondern auch auf die für uns unbekannteren Ereignisse im Himmel, also auf die Engel bezieht („*sed etiam in coelestibus quae, nobis occultae sunt, in Christi recapitulata passione teneantur*“).

Es sei noch hinzugefügt, dass Hieronymus in einem anderen Werk eine Interpretation von *Eph 1,10* gibt, welche jener Tertullians gleicht. Es handelt sich um das Werk *Adversus Jovinianum*.⁴⁴ An der betreffenden Stelle geht es um die Erlaubnis Fleisch zu essen. Hieronymus gesteht zu, dass Gott dem Menschen nach der Sintflut gestattet hat, Fleisch zu essen (vgl. *Gen 9,2f*), aber bis dahin war das nicht so; so wie auch die Ehescheidung am Anfang nicht war und nur wegen der Härte des menschlichen Herzens von Mose dem Menschengeschlecht gestattet wurde.⁴⁵ Dann führt Hieronymus *Eph 1,10* an: „Docet Apostolus scribens ad Ephesios, Deum proposuisse in adimpletione temporum recapitulare omnia: et ad principium trahere in Christum Jesum, quae sunt super coelos et super terram.“⁴⁶ Er sieht also in der *recapitulatio* ein „zum Anfang (Ursprung) führen auf Christus Jesus hin“; eine andere Version lautet: „ad principium retrahere in Christo Jesu“, also „in Christus Jesus zum Anfang zurückführen“ (in beiden Versionen zusammen finden wir das *in Christum* und das *in Christo* Tertullians wieder).⁴⁷ Daher, so fährt Hieronymus unmittelbar fort, hat auch der Erlöser selbst von sich gesagt, Er sei das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende (vgl. *Offb 1,17* und *22,13*). Das entspricht ganz genau der Argumentationsweise Tertullians in seiner Schrift *De Monogamia*.⁴⁸ Allerdings findet sich bei Hieronymus kein direkter Hinweis auf den Aspekt des zum Ziel, zur Vollendung Führens, welcher in dem zum-Anfang-Zurückführen doch eigentlich enthalten ist, wie wir es auch bei Tertullian gesehen haben.⁴⁹ Hieronymus schreibt nur von der Rückführung: „Nachdem aber Christus kam am Ende der Zeiten, wendete Er das Omega zurück zum Alpha und führte das (äußerste) Ende zum Anfang zurück.“⁵⁰

⁴⁴ DERS., *Adversus Jovinianum* 1,18: PL 23, 237.

⁴⁵ DERS., a.a.O. 236.

⁴⁶ DERS., a.a.O. 237. Auch die folgenden Zitate sind dieser Stelle entnommen.

⁴⁷ Vgl. S. 13 (TERTULLIANUS, *Contra Marcionem* 5,17: CSEL 47, 632f).

⁴⁸ TERTULLIANUS, *De Monogamia* 5: CSEL 76, 51f; vgl. S. 8f.

⁴⁹ Vgl. S. 15f.

Diese Interpretation der Anakephaliosis durch den großen Kenner der Hl. Schrift zeigt, wie das Verständnis einer Stelle der Hl. Schrift eingeengt werden kann, wenn man sie nur aufgrund einer theologischen Auseinandersetzung nach ihrem Sinn befragt.

Ein Kommentar, der schon unter dem Namen des Hieronymus lief, der aber von **Pelagius** stammt, bringt zuerst verschiedene Auslegungen, die er nicht für so gut hält.⁵¹ Er stellt fest, dass „viele“ über diesen Vers Verschiedenartiges geschrieben haben. Die einen nämlich sagen, dass unter den „Himmeln“ die Seelen, unter „Erde“ die Leiber zu verstehen seien. Andere wieder behaupten, dass man unter den „Himmeln“ die Juden zu verstehen habe, die die himmlischen Gebote erhalten hatten; die „Erde“ stehe für die Heiden. Noch andere behaupten, dass mit „Himmel“ nicht die Engel allgemein bezeichnet werden, sondern deren Erkenntnis.

Das alles bezieht sich auf die Interpretation von „Himmel“ und „Erde“ in Eph 1,10. Was nun eigentlich seine Interpretation von ἀνακεφαλαιώσασθαι ist, zeigt er durch die Begründung seiner Meinung: „Sed quoniam instaurari non dicitur nisi lapsum, melius est, si eorum gaudium in salute hominum instauratum esse dicamus.“⁵² Er geht also von der lateinischen Übersetzung *instaurare* aus. Da das Wort *instaurare* einen „Fall“, also eine Zerstörung, einen Verlust voraussetzt, dem abgeholfen wird, ist es besser zu sagen, dass die Freude der Engel über das Heil der Menschen, die sie durch den Heilsverlust der Menschen verloren hatten, wiederhergestellt wurde. Die Bedeutung des Wortes für die Menschen ist damit auch klar. Festzuhalten ist hier nur die Feststellung des Pelagius, dass Eph 1,10 von vielen ganz verschiedene Interpretationen erhalten hat, und dass er selber seine Interpretation von der Bedeutung des lateinischen *instaurare* her begründet.

Von **Augustinus**, dem wohl größten der abendländischen Kirchenväter, haben wir zwar in der Schrift *De doctrina christiana* eine Methodik der praktischen Exegese überliefert bekommen, aber keinen Kommentar zum Epheserbrief. In seinem „Handbüchlein“ gibt er jedoch die Bedeutung von Eph 1,10 an, wie er sie versteht.⁵³

⁵⁰ HIERONYMUS, a.a.O. 231: „Postquam Christus venit in fine temporum, et ω revolvit ad α, et extremitatem retraxit ad principium.“

⁵¹ PELAGIUS, *Comm. in Ep. ad Eph.*: PL 30, 862.

⁵² DERS., *ibd.*

⁵³ A. AUGUSTINUS, *Enchiridion seu Liber de fide, spe et charitate* 61-62: PL 40, 260f.

Er geht auch einfach von der lateinischen Übersetzung (*instaurare*) aus. Im engeren Kontext behandelt er die Wirkung der Erlösung auf das Verhältnis zwischen triumphierender und streitender Kirche. Die Wirkung auf die Kirche auf Erden ist klar: „Diese Kirche ist durch das Blut des Mittlers, der keine Sünde hatte, von aller Sünde erlöst. ...“ Augustinus stellt nun fest, dass das nicht auch für die Engel gilt. „Denn Christus ist nicht für die Engel gestorben.“ Insofern erstreckt sich jedoch auf die Engel alles, was durch Christi Tod zur Erlösung der Menschen vom Bösen geschieht, als die Feindschaft zwischen den Engeln und Menschen, die durch die Sünde der Menschen zustande kam, durch die Erlösung beseitigt wird. Außerdem hat die Erlösung der Menschen auch eine Wirkung bezüglich der Engel, insofern gerade aus der erlösten Menschheit jene Schäden wieder geheilt werden, die durch den Sturz der Engel im himmlischen Reich verursacht wurden. „Sicherlich wissen die heiligen Engel, von Gott belehrt – ... –, welche Zahl der himmlische Staat zu seiner Wiederherstellung aus dem Menschengeschlechte erwartet.“

Nachdem er diese Auswirkung der Erlösung in bezug auf die Engel besprochen hat, erwähnt er, dass er damit den Sinn von *Eph* 1,10 dargelegt habe. Bezeichnend ist, dass er dann gleich anschließend eine Parallele zieht zu *Kol* 1,20. Was Paulus in *Eph* 1,10 aussagt, das ist, diesmal in ausdrücklicher Bezugnahme auf das Kreuzesopfer Christi, auch in *Kol* 1,20 mit anderen Worten ausgesagt: „Und so wird durch dieses einzigartige Opfer, ... das Reich der Himmel mit dem auf Erden und das Reich der Erden mit dem der Himmel im Frieden geeint. Daher sagt auch derselbe Apostel: ...“ (*Kol* 1,19-20).⁵⁴ Die *instauratio* begreift also in sich auch die Einigung von Engel und Mensch, das heißt, der himmlischen und irdischen Kirche. Das ist nach dem heiligen Augustinus der Wirklichkeit nach in der *instauratio* in Christus enthalten, nicht jedoch dem Wortsinn nach.

Im fünften Jahrhundert ist **Theodoret von Kyros** ein Vertreter der antiochenischen Exegese. Er schrieb Kommentare zu den Psalmen, zum Hohenlied, zu den Propheten und zu den 14 Paulusbriefen. Theodoret verbindet *Eph* 1,10 in seiner Erklärung⁵⁵ ausdrücklich mit folgenden Stel-

⁵⁴ Alle Zitate: a.a.O.; deutsch aus: A. AUGUSTINUS, *Das Handbüchlein De Fide, Spe et Charitate*, übertragen und erläutert von P. SIMON, Paderborn ²1962, 55f.

⁵⁵ THEODORET VON KYROS, *Interpretatio Ep. ad. Eph.*: PG 82, 512. Alle folgenden Zitate sind dem angegebenen Ort entnommen.

len aus den Paulusbriefen und zieht sie zur Erklärung heran: *Röm 8,19.22*: „Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes.“⁵⁶ „Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung (*πᾶσα ἡ κτίσις*) bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“.
Hebr 2,9: „... dass Er für jedermann den Tod kostete“.

Nachdem er diese Stellen angeführt hat, tritt er in die Erklärung von *Eph 1,10* ein, indem er feststellt, dass nur die göttliche Natur nicht irgendeiner Sache bedürftig ist. Die gesamte Schöpfung bedurfte des Heilmittels der *οἰκονομία*. Unter *οἰκονομία* versteht er hier die Ausführung des Planes Gottes in und durch Christus.⁵⁷ Dann erklärt er, worin die materielle Schöpfung und die unsichtbaren Gewalten des Kyrios Christus bedurften. Die materielle Schöpfung (*στοιχεῖα*) war bedürftig, weil sie, die für den Nutzen des Menschen gemacht worden war, mit der Vergänglichkeit behaftet wurde, als die Sünde auch den Menschen sterblich machte. Die Engel waren bedürftig, weil sie „wahrscheinlich“ – so schreibt er vorsichtig – betrübt waren, als sie die Schlechtigkeit unter den Menschen sahen. Er begründet diese Meinung mit dem Hinweis auf das Wort des Herrn von der Freude der Engel über einen Sünder, der Buße tut. Ihnen ist also nicht gleichgültig, ob die Menschen sündigen oder Gott verherrlichen. Jene „düstere Wolke“ in der Engelwelt wurde durch die Menschwerdung des Eingeborenen, Sein Paschamysterium und die Gabe des Unterpfandes der allgemeinen Auferstehung aufgelöst.

Nach dieser vorausgehenden Darstellung schreibt er nun, was die Bedeutung der *Anakephalaiosis* ist: Mit *ἀνακεφαλαίωσις* bezeichnet der Apostel Paulus *τὴν σύντομον τῶν πραγμάτων μεταβολήν*. Die beste Übersetzung dürfte wohl sein: bündige Umwandlung der Dinge. „Bündig“ drückt nämlich sowohl die in *σύντομος* enthaltene Bedeutung von „kurz“ als auch das Zusammengedrängt- oder Konzentriertsein dieser Umwandlung der Dinge im Menschen aus. Dass der Mensch bei dieser Umwandlung eine zentrale Stellung einnimmt, legte Theodoret ja im Vorausgehenden schon dar. Diese Stellung bringt er auch auf stilistische Weise zum Ausdruck, wenn er in der gleich darauffolgenden Aufzählung der Wirkungen dieser Wandlung mit dem Menschen beginnt, während er vorher

⁵⁶ Wir haben (mit der Einheitsübersetzung) *κτίσις* mit „ganze Schöpfung“ übersetzt, weil dieses Wort hier die Gesamtheit der Geschöpfe bezeichnet.

⁵⁷ Im nächstliegenden Kontext gebraucht er die Formulierung: *διὰ γὰρ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας*.

nur von der materiellen Schöpfung und den Engeln gesprochen hatte, jedoch immer mit Bezugnahme auf den Menschen.

Wir haben in Theodoret den ersten der griechischen Exegeten, der unter der Anakephaliosis wie die Lateiner die Wiederherstellung (*instaurare, restaurare*) der ganzen Schöpfung, auf die jeweils entsprechende Weise, versteht. Dies deswegen, weil er nicht von der Grundbedeutung dieses seltenen Wortes ausgeht, sondern es aufgrund anderer Stellen in den Paulusbriefen erklärt. Festzuhalten ist auch, dass er ausdrücklich auch die materielle Schöpfung in die Umwandlung in Christus einbezieht.

Oecumenius, der Verfasser des ältesten erhaltenen Apokalypsenkommentars der griechischen Kirche, hat nicht einen eigentlichen Kommentar zum Epheserbrief geschrieben. Seine Kommentare zu den Paulusbriefen sind nämlich aus seinen Scholien zu den Paulushomilien des Johannes Chrysostomus kompiliert. Daher ist es fast selbstverständlich, dass er die Interpretation von Chrysostomus annimmt. Engel und Menschen werden miteinander verbunden und geeinigt durch Christus, der ihr gemeinsames Haupt ist. Bei der zweiten Auslegungsweise folgt er jedoch nicht einfach Chrysostomus, sondern interpretiert auf genau dieselbe Weise wie Theodoret von Kyros.⁵⁸

Der Kommentar vom sogenannten Pseudo-Primasius ist in Wirklichkeit eine Überarbeitung des Kommentars von Pelagius durch **Cassiodor**. Er interpretiert *Eph* 1,10 wie Pelagius und fügt dann noch die schon von Augustinus dargelegte Interpretation der Wiederherstellung der durch den Sturz der ungetreuen Engel getroffenen himmlischen Welt durch den Zuwachs und die Gemeinschaft der heiligen Menschen, von denen gesagt wurde, dass sie wie die Engel im Himmel sind, hinzu.⁵⁹

Wenn jetzt auch noch **Maximus Confessor** angeführt wird, so nicht, weil er eine eigentliche Exegese von *Eph* 1,10 geschrieben hätte. In seinen Kommentaren zu Schriften von Gregor von Nazianz und (Pseudo-) Dionysius Areopagita bringt er jedoch eine Erklärung, die er zwar nicht ausdrücklich als eine Interpretation von *Eph* 1,10 ausgibt; doch von der Sache her besteht kein Zweifel. Es handelt sich um den Kommentar zu der Predigt *in Lumina* von Gregor von Nazianz, und zwar die Stelle, wo Gregor sagt: Die Naturen werden erneuert und Gott wird Mensch.⁶⁰ Die

⁵⁸ OECUMENIUS, *Comm. in Ep. ad Eph.*: PG 118, 1176f.

⁵⁹ PS.-PRIMASIUS, *In Ep. ad Eph. Comm.*: PL 68, 609.

Erklärung, die Maximus zu dieser Stelle gibt, gehört zu den Kernstücken in seinem theologischen Werk. Das eigentliche Anliegen seines Denkens ist gerade die Idee einer universalen Einigung aller Seinsweisen und Wesensformen des geschaffenen Seins im menschengewordenen LOGOS.⁶¹ Der genannte Kommentar ist auch deshalb interessant, weil Maximus hier den Mikrokosmos-Gedanken in die Erklärung einbringt.

Seine Erklärung der Anakephalaiosis können wir folgendermaßen zusammenfassen: Er übernimmt als heilige Überlieferung die Lehre, dass das All des geschaffenen Seins nach fünf Unterscheidungen gegliedert sei.

Die erste ist die, welche das Geschaffene und Gewordene in seiner Gesamtheit der ungeschaffenen Wesenheit, also Gott, gegenüberstellt.

Der zweite Unterschied ist der, welcher alles von Gott Geschaffene in Denkbare, rein Geistiges einerseits und Sinnlich-Wahrnehmbares andererseits scheidet.

Der dritte Unterschied trennt wiederum die sinnlich wahrnehmbare Schöpfung in Himmel und Erde.

Der vierte Unterschied trennt die Erde ihrerseits in das Paradies und die von Menschen bewohnte Erde (οἰκουμένη).

Die fünfte Unterscheidung schließlich befindet sich in der menschlichen Natur selbst. Der Mensch, der das Geschöpf der Mitte ist und alles Geschaffene in sich zusammenfasst („wie eine das All in sich umfassende Werkstatt und wie ein alle Extreme in sich verknüpfendes Bindeglied“), ist nämlich wieder unterschieden in Mann und Frau. An dieser Stelle erklärt Maximus kurz die Stellung des Menschen als Mikrokosmos. Er gebraucht zwar nicht das Wort, doch legt er klar den Gedanken dar: Der Mensch, in der Mitte der Schöpfung stehend, schließt alles in gewisser Weise in sich und hat darum die Macht (und die Sendung), die Schöpfung zu einigen; er stellt ein natürliches Band der Einigung alles Geschaffenen dar.

Das große Mysterium des Ratschlusses Gottes besteht nun, so schreibt Maximus, in der Einigung der auf die angegebene Weise Unterschiedenen; und dies beim Menschen als dem natürlichen Einigungsband beginnend, in aufsteigender Folge bis hin zu Gott, in dem es keine Unterschei-

⁶⁰ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*: PG 91, 1304-1313.

⁶¹ Vgl. MAXIMUS DER BEKENNER, *All-Eins in Christus. Auswahl, Übertragung, Einleitung von Endre von Ivánka*, Einsiedeln 1961, 6f.

dung und keine Trennung mehr gibt. So sollte durch den Menschen die gesamte Schöpfung zu einer Schöpfung werden, und schließlich als Endziel das geschaffene Sein mit dem ungeschaffenen in Liebe (*ἀγάπη*) vereinigt werden.

Doch der Mensch hat diese ihm gestellte Einigungsaufgabe nicht erfüllt; im Gegenteil! Und so „bewegte sich das seiner Natur nach Unbewegliche ... auf das wesenhaft Bewegte zu, und Gott wurde Mensch, um den verlorenen Menschen zu retten; Er hat dadurch die zerfallenden Bruchstücke der einen Allnatur in sich zusammengefasst und die Wesensformen der einzelnen und vereinzelt Dinge in ihrer Allgemeinheit, die sie zu höherer Einheit zusammenführt, an sich zur Darstellung gebracht, und so den großen Ratschluß des Vaters erfüllt, indem Er alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Sich als dem Haupte versammelte und vereinte, in dem ja auch alles das geschaffen worden war.“⁶²

Gregor spricht also von der Erneuerung der Naturen (*καινοτομοῦνται φύσεις*), und Maximus erklärt diese durch die Menschwerdung vollzogene Erneuerung – sich dem Wortlaut nach auf *Eph* 1,10 berufend – als eine Zusammenfassung und Einigung der gesamten Schöpfung in Christus, in dem auch alles geschaffen wurde (vgl. *Kol* 1,16). Es wird eine allgemeine Einswerdung vollbracht: Alles wird auf Ihn hin geeinigt (... *τῆς καθόλου τῶν πάντων πρὸς ἑαυτὸν ἐνώσεως*), was durch den sündigen Menschen getrennt wurde (*ἐκ τῆς ἡμῶν ἀρξάμενος διαιρέσεως*).⁶³

Im Folgenden schildert Maximus näherhin die von Christus bewirkte Einheit, die Er durch seine Menschwerdung (*τέλειος ἄνθρωπος, ἐξ ἡμῶν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς*), sein Paschamysterium und seine Himmelfahrt zum Vater vollzogen hat. Der Mensch wurde geeinigt, indem der Unterschied zwischen Mann und Frau aufgehoben wurde (vgl. *Gal* 3,28: „Es gibt nicht mehr ... Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“). Durch sein Paschamysterium (Rückkehr ins Paradies und sein Wiedererscheinen den Aposteln auf der Erde) hat Er Paradies und bewohnbaren Erdkreis geeint, während Himmel und Erde durch seine Himmelfahrt geeinigt wurden. Durch seine Auffahrt durch die Engelchöre hat Er die sinnlich wahrnehmbaren Wesen mit den Geistwesen vereinigt. Und durch sein als

⁶² Deutsche Übersetzung aus: MAXIMUS DER BEKENNER, *All-Eins in Christus*, 50. Der griechische Wortlaut der entscheidenden Stelle: εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσας τὰ πάντα, τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν ᾧ καὶ ἐκτίσθησαν (PG 91, 1308).

⁶³ DERS., *Ambigua*: PG 91, 1308f.

Mensch zum Vater Hinzutreten, von dem Er sich als WORT nie getrennt hatte, ist schließlich die Einigung an ihrer obersten Spitze gelangt. Auf diese Weise hat Er alles auf eine Gottes würdige Weise auf Sich hin geeinigt (τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιώσατο) und gezeigt, dass die ganze Schöpfung eine ist, wie ein anderer Mensch, vollendet (συμπληρουμένη) durch die gegenseitige Verbindung der einzelnen Teile untereinander.⁶⁴

Nachdem Maximus noch aufgezeigt hat, dass alles Geschöpfliche immer in irgend etwas übereinkommt (z. B. die verschiedenen Arten in der Gattung, die Individuen in der Art usw.) und die Vielfalt im Ganzen eine Einheit bildet, erklärt er, wohl wieder auf *Eph* 1,8 anspielend: Die Weisheit erfasst die allgemeineren und universalen Begriffe (λόγοι), während die Klugheit die einzelnen erfasst. Die Weisheit und Klugheit Gott Vaters ist nun der Herr Jesus Christus, der also alles erfasst oder besser: umfasst und durch sich alles Getrennte in eins zusammenführt (εἰς ἓν ἄγων). Und nun erwähnt Maximus zum Schluß noch ausdrücklich *Kol* 1,20: Alles wird zu einer friedentiftenden Liebe und untrennbaren Eintracht miteinander verbunden.⁶⁵

Was Maximus Confessor hier ausführt, geht natürlich weit über eine eigentliche Exegese hinaus. Es zeigt jedoch, wie *Eph* 1,10 anregt zu einer tieferen, umfassenden Darlegung des in ihm nur ganz knapp, nicht gestochen präzise Ausgesagten. Gerade in dieser gewissen Ungenauigkeit liegt ja der Bedeutungsreichtum dieses Verses und geradezu die Notwendigkeit, ihn im Zusammenhang mit den anderen paulinischen Schriften und der ganzen Heiligen Schrift zu interpretieren und auf seine Tiefe auszuloten. Dies hat wohl Maximus Confessor auszuführen versucht.

Der letzte Vertreter der patristischen Periode, den wir hier anführen können, ist **Johannes von Damaskus** (7./8. Jahrhundert), der abschließende Dogmatiker der griechischen Kirche. Sein Kommentar zu den Paulusbriefen ist unter Benutzung der Homilien des Johannes Chrysostomus, des Theodoret und des Cyrill von Alexandrien verfasst. Er bringt uns nichts Neues. Für ihn ist die Anakephalaiosie die Erneuerung, also Wiederherstellung des Menschen durch Christus (ἀνανέωσις γέγονεν ἐν Χριστῷ). „In den Himmeln“ vollzog sich die Erneuerung, in-

⁶⁴ DERS., a.a.O. 1311/1312.

⁶⁵ DERS., a.a.O. 1313/1314.

dem die Trauer der Engel über die Sünden der Menschen aufhörte und die frühere Freude zurückkehrte, nachdem den Menschen durch Jesus Christus das Heil geschenkt wurde.⁶⁶

Zusammenfassung

Die in der patristischen Periode gegebenen Interpretationen können wir im Wesentlichen in drei Gruppen einteilen, entsprechend den drei angegebenen Bedeutungen: a) Zusammenfassung (*recapitulatio*); b) Unter einem Haupt vereinigen; c) Wiederherstellung (*instauratio, restauratio*).

Um einen statistischen Überblick zu geben (der allerdings in keiner Weise eine entscheidende Bedeutung hat): Zur *ersten* Gruppe gehören sieben Väter: Irenäus, Origenes, Tertullian, Theodor, Johannes Chrysostomus, Hieronymus und Maximus Confessor. Die Zugehörigkeit zur *zweiten* Gruppe ist nicht leicht zu entscheiden. Bei Johannes Chrysostomus und Oecumenius, der in seinem Kommentar Chrysostomus folgt, besteht kein Zweifel. Auch Irenäus gehört zu dieser Gruppe.⁶⁷ Origenes kommt zwar auch auf das „Haupt“ zu sprechen, doch im Sinne der summarischen Zusammenfassung. Auch Tertullian gehört nicht eigentlich zu dieser Gruppe. Maximus Confessor gehört insofern dazu, als er die in dieser Interpretation gemeinte Vereinigung als Sinn von *Eph* 1,10 beschreibt. Er spricht jedoch kein einziges Mal von Christus als dem „Haupt“. Zur *dritten* Gruppe (wiederherstellen, erneuern) können wir zehn der untersuchten Interpretationen zählen: In diesem Sinn interpretieren Marius Victorinus, Ephraem der Syrer, der Ambrosiaster, Pelagius, Augustinus, Theodoret von Kyros und Oecumenius (von Theodoret abhängig), Cassiodorus, Johannes von Damaskus und, wie wir gesehen haben, auch Irenäus. Es ist bezeichnend, dass in dieser Gruppe, außer Irenäus, nur drei der griechischen Väter vertreten sind, wobei noch die zwei späteren vom ersten abhängig sind. Die anderen sind Lateiner, die nicht von der Bedeutung des Wortes im griechischen Original, sondern von der lateinischen Übersetzung ausgehen, die eben *instaurare* oder *restaurare* lautet. Ebenso bezeichnend ist, dass die zwei Lateiner, die sich unter der ersten Gruppe befinden, sich ausdrücklich auf die Bedeutung im griechischen Original beziehen.

⁶⁶ JOHANNES VON DAMASKUS, *Loci selecti. In Ep. ad Eph.*: PG 95, 824f.

⁶⁷ Vgl. *Adversus haereses* III, 16,6 (PG 7, 925f); V, 20,2 (PG 7, 1178).

In bezug auf die *erste* der Interpretationen ist zu sagen, dass man die summarische Zusammenfassung, genauer untersucht, noch in einem dreifachen Sinn verstehen kann: ontologisch, soteriologisch oder heilsgeschichtlich und repräsentativ.

Der *ontologische* Sinn besagt, dass in Christus, dem Gott-Menschen, in höchster Einheit sich alles findet, was es Gutes, Schönes und Herrliches im Himmel und auf Erden gibt, kurz: alle Vollkommenheiten, die sich in den Geschöpfen finden. Der Rekapitulationsbegriff von Irenäus dürfte diese Bedeutung mitbeinhalten.

Der *soteriologische* oder *heilsgeschichtliche* Sinn besagt: In Christi Leben und Erlösungswerk ist die ganze vorausgehende, gewissermaßen nur vorbereitende, durch Jahrtausende sich hinziehende Offenbarungs- und Heilstätigkeit Gottes in zusammenfassender und abschließender Ausführung und Vollendung enthalten. Dies betrifft nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel, wie eigens darauf hingewiesen wird. Vertreter dieses Verständnisses ist wiederum Irenäus;⁶⁸ auch Origenes, Tertullian und besonders Hieronymus.

Der *repräsentative* Sinn ist folgender: Ähnlich wie Adam der Stellvertreter aller Menschen (als deren Haupt, Anfang, Ursprung)⁶⁹ war, ist Christus der Stellvertreter aller (vernunftbegabten) Geschöpfe. Hier ist übrigens die innige Verwandtschaft zwischen der Interpretation der ersten und der zweiten Gruppe zu erkennen, die sich ja auch schon dadurch gezeigt hat, dass Vertreter der ersten Gruppe in ihrer Auslegung ganz natürlich auch auf das „Haupt“ zu sprechen kamen. Die Rekapitulation im Sinne der Stellvertretung ist überall da mehr oder weniger klar darge-

⁶⁸ Vgl. etwa *Adversus haereses* III, 16,6 (PG 7, 925): „Es ist also ein Gott Vater... und ein Christus Jesus, unser Herr, der durch die ganze Heilsordnung hindurch ging und alles in sich selbst zusammenfaßte.“ DERS., a.a.O. III, 23,1 (PG 7, 960): „Da nun der Herr ... eine so große Heilsordnung rekapitulierte ...“ Oder auch a.a.O. III, 11,8 (PG 7, 889f), wo von der Zusammenfassung der vorausgehenden Bündnisse die Rede ist. Und schließlich noch ein klares Zitat: „Vielmehr faßte Er die lange Entwicklung der Menschen in sich zusammen, indem Er durch die Inkarnation Mensch wurde, und gab uns in dieser Zusammenfassung das Heil, ...“ (a.a.O. III, 18,1: PG 7, 932). Die deutsche Übersetzung ist jeweils diejenige der Ausgabe der *Bibliothek der Kirchenväter*: E. Klebba (Übersetzer), *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Kempten-München 1912.

⁶⁹ Siehe TERTULLIANUS, der im Kontext seiner Interpretation auch von Christus als dem zweiten Adam spricht. Ebenso Irenäus, der öfters von der Rekapitulation Adams in Christus spricht; z.B. a.a.O. III, 21,10 und III, 22,3 (PG 7, 955 und 958).

legt, wo die besondere Stellung des Menschen in der gesamten Schöpfung, nämlich als ein Mikrokosmos, gesehen und aufgezeigt wird. Dieser Mikrokosmos-Gedanke ist eine entscheidende Grundlage für das Verständnis im Sinne der Stellvertretung. Dieses Verständnis ist in der Rekapitulationstheorie von Irenäus gegeben, der ja in besonderer Weise die Parallele Adam – Christus zieht (damit sehen wir nochmals wie umfassend der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus ist). Besonders zu erwähnen sind hier Theodor und Maximus Confessor, die den Mikrokosmos-Gedanken ausdrücklich in die Interpretation einbringen.

Die *zweite* Interpretation, nämlich „alles unter einem gemeinsamen Haupt (wieder) vereinigen“, braucht keine weitere Unterscheidung. Chrysostomus, von dem sie stammt, hat sie klar dargelegt. Es sei nur nochmals besonders auf die innige Verbindung mit der Bedeutung der summarischen Zusammenfassung hingewiesen – gerade wegen der Bedeutungsfülle des Wortes „Haupt“ (*caput, initium, principium; κεφάλαιον, κεφαλή, ἀρχή*). Ebenso ist die inhaltliche Verbindung zur dritten Gruppe der Interpretationen nicht zu übersehen. Das „unter einem Haupt wieder (!) vereinigen“ schließt ja die Wiederherstellung oder Erneuerung logisch in sich (vgl. den Kommentar von Chrysostomus).

Die *dritte* Interpretation ist die dem Wortsinn von *Eph* 1,10 nicht voll entsprechende; das kann man schon jetzt feststellen. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass etwa diese Auslegung zu ungenau wäre, sondern weil sie die Bedeutungsweite des Wortes *ἀνακεφαλαιώσασθαι* allzu sehr einengt. „Wiederherstellung“ setzt ja vom Wort her einen Fall, eine Zerstörung voraus. Deshalb kommen diese Interpreten dann in Schwierigkeiten, wie sie die Wiederherstellung dessen, was „im Himmel“ ist, zu erklären haben. Das ist auch der Grund, warum es gerade in dieser Gruppe so verschiedenartige Interpretationen gibt. Auf diese werden wir erst in der Zusammenfassung der mittelalterlichen Interpretationen eingehen, um uns nicht unnötig zu wiederholen.

2. Auslegungen von Eph 1,10 im Mittelalter

Bei der Darlegung der Interpretationen von *Eph* 1,10 im Mittelalter ist es nicht angebracht, chronologisch vorzugehen. Denn man findet kaum etwas Neues im Hinblick auf die in der patristischen Periode gegebenen Interpretationen. Darum können wir sofort zur Einteilung der Interpretationsgruppen gehen. Da es sich mit Ausnahme von zweien um Interpreten aus dem Westen, also um Lateiner handelt, versteht die überwältigende Mehrheit die *Anakephaliosis* im Sinne des *instaurare*. Nur

zwei von den Lateinern verstehen *Eph* 1,10 (auch) im Sinne von *recapitulare*.

Die große Mehrheit der mittelalterlichen Interpreten geht also von der Vulgataübersetzung aus. Das *instaurare* wird dann als eine Wiederherstellung (*restaurare, reparare, reficere*) und/oder Erneuerung (*renovare*) verstanden. Herveus Burgidolensis z. B. schreibt klar: „Instaurare, id est ad primum statum reducere“.⁷⁰ Wegen der Schwierigkeit mit der Interpretation dessen, was „im Himmel“ wieder hergestellt wird, sind die Meinungen dann nicht mehr einheitlich. Das war ja auch schon in der patristischen Periode der Fall. Es zeigt sich nun, dass einfach die schon in der patristischen Periode gegebenen Auslegungen sich wiederholen. Nur die eigenartige Auslegung von Ephraem (die Erkenntnis der Menschen wird erneuert) findet sich nicht mehr.

Die meisten (insgesamt elf) interpretieren die Wiederherstellung alles dessen, was in den Himmeln ist, im Anschluß an Augustinus als Ausfüllung der durch die gefallenen Engel leergewordenen Plätze durch die von Christus erlösten Menschen. Diese Interpreten sind: Haymo H., Rhabanus Maurus, Sedulius Scotus, Atto Verc., Lanfrancus, Bruno Carth., Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Glossa Ordinaria (Walafrid Strabo), Commentarius Cantabrigiensis, Thomas von Aquin. Als Beispiel seien Hugo von St. Viktor und Thomas von Aquin angeführt. Hugo schreibt:

Instaurare omnia, quae in coelis sunt, etc. Cum Christus pro angelis non sit mortuus, quaeritur quomodo ea quae sunt in coelis per Christum sint restaurata? Solutio. Ideo hoc dicitur, quia qui per gratiam salvantur, suppleunt numerum angelorum diminutum.⁷¹

Thomas schreibt: „Omnia, inquam, quae in caelis, id est Angelos: non quod pro Angelis mortuus sit Christus, sed quia redimendo hominem, reintegratur ruina Angelorum“.⁷²

Herveus Burgidolensis folgt der anderen auch von Augustinus angegebenen Auslegung: Die durch die Sünde der Menschen zerbrochene Freundschaft zwischen den Engeln und Menschen wird durch die Erlösung wiederhergestellt. Dieser Auslegung schließen sich außerdem auch noch Petrus Lombardus und Thomas von Aquin an.

⁷⁰ HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In ep. ad Eph.*, zu 1,10: PL 181, 1212.

⁷¹ HUGO VON ST. VIKTOR, *In ep. ad Eph.*, zu 1,10: PL 175, 569.

⁷² THOMAS VON AQUIN, *Super Ep. ad Eph. Lect.*, c. 1, l. 3 (n. 29).

Haymo von Halberstadt, Rhabanus Maurus und wiederum Herveus B. sprechen von der Wiederherstellung der Freude der Engel über das Heil der Menschen. Damit schließen diese sich der Auslegung von Pelagius, Cassiodorus, Theodoret von Kyros, Oecumenius und Johannes von Damaskus an. Auf die Interpretation von Herveus muß hier jedoch noch besonders eingegangen werden. Er schreibt zwar: „Instaurare, id est ad primum statum reducere“, macht jedoch dann in seiner weiteren Erklärung einen Unterschied zwischen *instaurare* und *restaurare*.⁷³ *Instaurare* bezieht er auf das, was in den Himmeln ist; *restaurare* auf das, was auf Erden ist. Die *instauratio* schließt die *restauratio* in gewissem Sinn ein, bedeutet aber eine Verbesserung, einen Zuwachs an Vollkommenheit; die *instauratio* ist der Übergang vom Guten zum Besseren, während die *restauratio* der Übergang vom Schlechten zum Guten ist: „Nam instaurare dicimus, quando restauratum in melius instauratur, ut bonum in melius; restauratur autem quod cum prorsus destitutum sit, instauratur, ut malum in bonum.“ Darum lautet seine Erklärung: „Ea quae sunt in coelis, sunt instaurata, id est in melius commutata in Christo, id est in Christi operatione.“ Die Freude der Engel wurde also nicht nur in einem gewissen Sinn wiederhergestellt, sondern sie *wuchs*, als sie anfangen, Menschen in ihre Gemeinschaft (*consortium*) zu bekommen.

Herveus sagt außerdem noch, dass die durch Christus, d.h. durch Sein Heilswerk bewirkte Vervollkommnung der Engel sich auch auf ihre Erkenntnis bezieht. Alles, was in den Himmeln ist, wurde durch Christus zum Besseren hin verändert, „quia in revelatione mysterii incarnationis Dominicae receperunt angeli quamdam in melius promotionem“.⁷⁴ Durch die Erkenntnis des Geheimnisses der Menschwerdung wurde den Engeln also eine Vervollkommnung zuteil. Von einer *instauratio* des Himmlischen im Sinne der Erkenntnis der Engel sprechen auch noch Atto Vercellensis und Rhabanus Maurus. Atto gibt dies als eine der Auslegungsmöglichkeiten an, die er bei anderen vorgefunden hat („alii ...“).⁷⁵ Er schreibt: „Alii per coelum non angelos (intelligunt), sed eorum scientiam ex Christi tempore profecisse, qui tanquam ignari interrogabant: Quis est iste Rex gloriae?“⁷⁶ Die Interpretation geht also von der bei den Vätern geläufigen Interpre-

⁷³ HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In ep. ad Eph.*, zu 1,10: PL 181, 1212f.

⁷⁴ DERS., *ebd.*

⁷⁵ Wie wir schon gesehen haben, hatte schon Pelagius geschrieben, dass es welche gebe, die unter den „Himmeln“ nicht die Engel selber, sondern ihre Erkenntnis verstehen.

tation von Psalm 23, Vers 8 aus. Es sind nach dieser Auslegung die Engel der höheren Chöre, die bei der Himmelfahrt des Herrn staunend fragen, wer der König der Herrlichkeit sei, der da kommt. Und sie erhalten dann von den Engeln der niederen Chöre die Antwort. Atto ist jedoch der Meinung, dass dem Sinn von *Eph* 1,10 besser das Vollmachen der Zahl der Engel durch die erlösten Menschen entspricht. Rhabanus Maurus bringt nichts Eigenes, sondern zitiert nur den Ambrosiaster.

Auf eine ganz eigenartige Auslegung, die sich sehr von Text und Kontext von *Eph* 1,10 löst, sei hier nur der Vollständigkeit halber noch kurz eingegangen. Es handelt sich dabei um eine Interpretation der Worte „Himmel“ und „Erde“, die nicht in ihrer wörtlichen Bedeutung genommen werden. Der erste, bei dem sich eine solche Interpretation nachweisen läßt, ist Ephraem der Syrer. Er versteht unter „Himmel“ die Gestirne, unter „Erde“ die Götzen auf Erden.⁷⁷ Pelagius hat zu seiner Zeit schon verschiedene Auslegungen solcher Art vorgefunden. Er schreibt, dass einige unter „Himmel“ die Seelen, unter „Erde“ die Leiber verstünden. Andere sprechen von dem Paar Juden – Heiden.⁷⁸ Im Mittelalter werden als Auslegungsmöglichkeiten dieser Art folgende Paare angegeben: Juden – Heiden (Haymo von H., Atto Verc.), Seele – Leib (Rhabanus Maurus, Atto Verc.), Heilige – Gerechte auf Erden (Bruno Carth., Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus).

Von den Lateinern sind es nur zwei, die im Mittelalter die Anakephaliosis als *recapitulatio* interpretieren: Rhabanus Maurus und Sedulius Scotus.⁷⁹ In bezug auf die patristische Periode ergibt sich jedoch nichts Neues. Denn beide zitieren einfach die Auslegung von Hieronymus, wobei das Zitat bis auf ganz wenige Ausnahmen wortwörtlich ist. Rhabanus Maurus, der übrigens die verschiedensten Auslegungen angibt, schreibt, dass manche Handschriften statt *instaurare recapitulare* haben, und beginnt dann einfach, Hieronymus zu zitieren.

⁷⁶ ATTO VERCELLENIS, *In Ep. ad Eph.*, zu 1,10: PL 137, 549.

⁷⁷ Siehe S. 17.

⁷⁸ PELAGIUS, *Com. in Ep. ad Eph.*: PL 30, 862.

⁷⁹ RHABANUS M., *Exp. in Ep. ad Eph.*: PL 112, 390; SEDULIUS SC., in: PL 103, 196f. Wie schon zu Beginn erwähnt, sind die uns nicht zugänglichen ungedruckten Kommentare hierbei nicht berücksichtigt worden; außerdem die Kommentare von Euthymius Zigabenus und Nikolaus von Lyra. Eine fast vollständige (HERVEUS BURGIDOLENSIS fehlt) bibliographi-

Aus dem **Osten** können wir zwei Theologen anführen: Photius, Patriarch von Konstantinopel, und Theophylakt. *Photius* gibt in seinem Kommentar nicht eine direkte Erklärung der Anakephalaiosis.⁸⁰ Er gebraucht einfach das griechische Wort. Doch wird aus dem Wenigen, was er schreibt, klar, dass er die Anakephalaiosis als einen (eschatologischen) Zustand der Vollendung ansieht, durch den die Herrlichkeit Christi offenbar wird. Christus wird durch den guten Ausgang der Dinge bzw. Ereignisse offenbar, eben indem Er alles in sich zusammenfasst (ἀνακεφαλαίουμενος τὰ πάντα ἐν αὐτῷ).

Theophylakt, der äußerst angesehene, aber mehr in die Breite arbeitende als selbständige byzantinische Kirchenschriftsteller, Bischof von Achrida (Bulgarien), sagt, dass man unter der Anakephalaiosis zweierlei verstehen kann.⁸¹ Die erste Bedeutung ist die schon von Johannes Chrysostomus angegebene: *allen ein gemeinsames Haupt geben*. Himmliches und Irdisches war nämlich uneins geworden, hatte nicht *ein* Haupt. Zwar waren alle aufgrund der Erschaffung eins durch den einen Schöpfer-Gott, doch nicht aufgrund der Beschützung und einer besonderen Vertrautheit miteinander. Diese wurde verwirklicht, indem Christus allen als das eine Haupt gegeben wurde, den Engeln gemäß seiner geistigen Natur, den Menschen dem „Fleische“, also seiner Menschheit nach. Die andere Bedeutung ist die streng von der Etymologie ausgehende: das vorher (AT) in der langen Zeit Gesagte, ist in Christus in Kürze, in einem Wort, *zusammengefasst*.

Kurze Zusammenfassung

Zusammenfassend können wir feststellen, dass wir auch im Mittelalter die drei Interpretationen vorfinden, die wir in der patristischen Periode im Wesentlichen unterscheiden konnten. Jedoch ist die alles beherrschende Deutung die der Wiederherstellung (*instauratio, restauratio*). Das ist ganz eindeutig auf die Vulgataübersetzung zurückzuführen. Nochmals erwähnenswert sind die Ausführungen von Herveus, der in der *instauratio* nicht nur eine Wiederherstellung, sondern eine Verbesserung, da-

sche Zusammenstellung der Epheserkoamentare, einschließlich der ungedruckten, findet sich in: J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971, X-XIV.

⁸⁰ *Kommentar zum Eph.*, in: K. STAAB, *Pauluskomentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, 612.

⁸¹ THEOPHYLAKT, *Epistolae D. Pauli ad Eph. expositio*: PG 124, 1040.

mit also eine Vollendung sieht. Im Westen wird die Bedeutung von *recapitulatio*, die in der patristischen Periode sehr stark vertreten war, nur noch durch einen zititmäßigen Rückgriff auf Hieronymus durchgetragen. Dafür werden die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten der *restauratio* in bezug auf die Engel ausführlich behandelt. Die Auslegung von Johannes Chrysostomus, nämlich alles unter ein Haupt fassen, kommt kein einziges Mal vor. Im Osten vertritt sie der Byzantiner Theophylakt. Wir finden also im Mittelalter eine gewisse Verarmung vor in der Auslegung von Eph 1,10, dieser tiefen, bedeutungsreichen Stelle im paulinischen Schrifttum. Mit dem Wort *instaurare* ist eben nicht die ganze Bedeutungstiefe und -weite des ἀνακεφαλαιώσασθαι wiedergegeben.⁸²

3. Auslegungen von Eph 1,10 in der Neuzeit bis in die Gegenwart

In dieser Periode, die von der Reformationszeit bis zur Gegenwart reicht, finden sich wieder die von uns schon bei der patristischen Periode angegebenen Auslegungen. Dort haben wir sie – einer geläufigen Einteilung folgend – in drei Gruppen eingeteilt.⁸³ Doch schon da hatten wir Schwierigkeiten bei der Einteilung, da es nicht erfordert ist, den Gedanken vom „Haupt“ (ausdrücklich) in die Interpretation von Eph 1,10 einzubringen, um diese Stelle im Sinne einer (Wieder-)Vereinigung des Alls in und durch Christus zu verstehen. Wenn wir die Interpretationen der Neuzeit überschauen, wird es unumgänglich, genauere Unterscheidungen zu treffen. Man kann nun im Wesentlichen fünf verschiedene Interpretationen unterscheiden, und zwar: Wiederherstellung (*instauratio*); Zusammenfassung (*recapitulatio*); unter einem Haupt vereinigen; von neuem vereinigen; vereinigen.

Da in dieser Periode die Autoren auf den griechischen Urtext zurückgehen, ist es beinahe notwendig gegeben, dass die Interpretation im Sinne der **Wiederherstellung** (*instauratio*) fast ganz zurückgeht. Wenn sie angegeben wird, dann meistens wohl nicht als einzige und mit Hinweis auf ihr früheres Vorkommen.⁸⁴ Ceuppens, z. B., erklärt, dass die Interpretation im Sinne des *instaurare* bzw. *restaurare* zwar theologisch rich-

⁸² Vgl. Auch Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné* II, 141f.

⁸³ Siehe Jos. MÜLLER, *Anakephalaisios*: LThK I, 394f; A. AB ALPE, „*Instaurare omnia in Christo*“ (Eph 1,10): *Verbum Domini* 23 (1943) 97-103.

tig sei; philologisch jedoch sei sie nicht zu begründen.⁸⁵ Dafür gibt er drei Gründe an: Die Vorsilbe *ἀνα* bezeichnet nicht eine Wiederholung, sondern die Gleichzeitigkeit, Einheit. Sodann denkt Paulus nicht nur an die vernunftbegabten Geschöpfe, sondern an alles Seiende (*τὰ πάντα*). Schließlich gibt eine Rückkehr zum ursprünglichen Zustand auch nicht den Gedanken des Apostels wieder. Soviel zu dieser Interpretation.

Die Interpretation im Sinne von *recapitulare*, **zusammenfassen**, wie wir sie in der patristischen Periode ziemlich oft angetroffen haben, wird als solche verhältnismäßig sehr wenig vertreten. Zwar wird von den Autoren auf die etymologische Bedeutung von *ἀνακεφαλαιώω* hingewiesen, doch wird sie kaum in dem oben angegebenen Sinne ausgewertet.

ERASMUS von Rotterdam⁸⁶ übersetzt *ἀνακεφαλαιώσασθαι* mit *recapitulari* und versteht es – mit ausdrücklichem Hinweis auf die Interpretation von Hieronymus – in dem oben angegebenen Sinn („Ut in summam conferrentur“).⁸⁷ Er fügt dann jedoch noch hinzu, dass es Exegeten gibt, die *Eph* 1,10 auch in dem Sinne verstehen, dass Christus das Haupt der Engel und Menschen werde (als Vertreter dieser Interpreten führt er nicht Johannes Chrysostomus an, sondern Theophylakt). Diese Interpretation stimme mit dem näheren Kontext von *Eph* 1,10, nämlich V. 22, überein.

Am Anfang des 17. Jahrhunderts gibt G. **ESTIUS**⁸⁸ die Interpretation, wie wir sie von Hieronymus kennen, wieder, schreibt aber dann sonderbarerweise: „Verum hic commentarius sapit Origenianum aliquid“.⁸⁹ Das ist wohl in einem abwertenden Sinn zu verstehen.

Im selben Jahrhundert gibt **Cornelius a Lapide** einen sehr reichhaltigen Kommentar zu *Eph* 1,10.⁹⁰ Er sagt, dass man diese Stelle auf eine dreifache Weise interpretieren könne. Bei allen dreien gebraucht er das lateinische Wort *recapitulare*, mit dem er das griechische Wort, mit Hin-

⁸⁴ So z. B. CORNELIUS A LAPIDE. Für die Gesamtheit der Ausleger können wir uns kein sicheres Urteil erlauben, da wir nicht alle berücksichtigen konnten.

⁸⁵ P.F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex epistolis S. Pauli*, IV, Taurini – Romae 1951, 148.

⁸⁶ ERASMUS, *In Novum Testamentum*, Basilae 1522, 470f.

⁸⁷ DERS., a.a.O. 471.

⁸⁸ G. ESTIUS, *In omnes Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii* III, Moguntiae 1842, 151f.

⁸⁹ DERS., a.a.O. 151.

weis auf Hieronymus, übersetzt. Von den drei Sinnen ist einer der „sensus maxime litteralis“, der zweite der „sensus sublimis“, der dritte der „sensus symbolicus“. Der *sensus sublimis* ist für ihn der, um den es uns im Augenblick geht. Er weist auch ausdrücklich auf Hieronymus, Chrysostomus u. a. hin. Dieser Sinn entspreche gut sowohl dem griechischen Wort ἀνακεφαλαιώσασθαι als auch der Gedankenwelt und der Liebe des hl. Paulus zu Christus („(bene respondet) spiritui, sensui et amori D. Pauli in Christum“).⁹¹

In 20. Jahrhundert möchte z. B. H. **Merklein** – sich von der Deutung im Sinne der Wiederherstellung der All-Einheit bzw. der alten Ordnung und im Sinne der Einsetzung Christi zum Haupt des Alls (H. Schlier) distanzierend – *Eph* 1,10 nur von seiner Grundbedeutung her interpretieren.⁹² Diese Grundbedeutung ist, so schreibt er: etwas auf ein κεφάλαιον (Hauptpunkt (einer Gliederung)) bringen, rekapitulieren, summarisch zusammenfassen. Wegen des Syntagmas mit πλήρωμα, πληρώω kommt ἀνακεφαλαιώω im Neuen Testament nicht auch in seiner zweiten Grundbedeutung vor, nämlich: etwas in Hauptabschnitte zerlegen.

Was ist nun also der Inhalt des Mysteriums, der in *Eph* 1,10 angegeben ist? „Christus ist der ‚Hauptpunkt‘, in dem alle Linien des Alls zusammentreffen (*recapitulatio omnium*)“.⁹³ Der Gedanke der Repräsentation des Alls durch Christus reiche jedoch nicht aus. Denn nach *V. 9b.10a* erreicht die Geschichte in Christus ihr Ziel.

„All“ meint daher nicht einen in sich abgeschlossenen Kosmos, sondern die auf ein Ziel ausgerichtete Schöpfung (vgl. *V. 4*). *Eph* 1,10b.c bezeichnet dann den Akt Gottes, der in Christus den eschatologischen Zielpunkt setzt, um dessentwillen die gesamte Schöpfung geschaffen wurde, so daß in ihm das All in seiner raum-zeitlichen Erstreckung zusammengefaßt ist.⁹⁴

Für Merklein ist also *Eph* 1,10 als *recapitulatio* im Sinne der Repräsentation zu verstehen; aber auch und mehr noch in dem Sinne, dass die gesamte Schöpfung in ihrer raum-zeitlichen Erstreckung dadurch in Christus zusammengefasst wird, dass Christus den eschatologischen Zielpunkt

⁹⁰ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in omnes S. Pauli Epistolas*, in: DERS., *Commentarii in Sacram Scripturam* IX/1, Melitae 1850, 498f.

⁹¹ DERS., a.a.O. 499.

⁹² H. MERKLEIN, ἀνακεφαλαιώω: *EWBNT* I, 197-199.

⁹³ DERS., a.a.O. 198.

⁹⁴ DERS., *ebd.*

der gesamten Schöpfung darstellt, mit anderen Worten: das Woraufhin (*finis in quem*) der ganzen Schöpfung.

J. McHugh will die Anakephalaiosis in *Eph* 1,10 im Licht des Kirchenvaters Irenäus interpretieren⁹⁵ und kommt so zu folgendem komplexen Verständnis: Christus fasst die Heilsgeschichte zusammen, und zwar durch 1) Seine Menschwerdung, in der ein Neubeginn geschieht im neuen Adam; 2) Sein Erdenleben, das ein Neubeginn für die Menschheit ist; 3) Seine Auferstehung, die der Menschheit die verlorene Unsterblichkeit wieder gibt; 4) Seine (zukünftige) Neugestaltung der Welt, in welcher er über Himmel und Erde herrschen wird.⁹⁶

Schließlich können wir hier auch noch einen Gedanken von Ernest Best anführen. Nachdem er die Meinung kritisiert, nach der die Anakephalaiosis im Sinne der „Repräsentation“ verstanden wird (Hanson: Christus als „Repräsentant“ der Welt), schreibt er:

Diese [die „Zusammenfassung“] geht ihrerseits, obwohl sie den Begriff der Schaffung der Einheit einschließt ..., darüber hinaus. In welchem Sinn kann Christus die „Zusammenfassung“ des Universums sein? Vielleicht in dem Sinn, in dem der Plan des Architekten das zusammenfasst, was gebaut wird; die Form von dem, was ans Licht kommt, wird sowohl im Plan zusammengefasst als auch durch denselben bestimmt.⁹⁷

Die Interpretation von *Eph* 1,10 im Sinne von „unter ein (gemeinsames) Haupt fassen“, „**unter einem Haupt vereinigen**“ ist im Gegensatz zu den beiden vorangehenden Deutungsweisen häufig zu finden.

Erasmus von Rotterdam führt sie an und begründet sie durch den Kontext (*Eph* 1,22) (s.o.). Calvin kannte den Kommentar von Erasmus, da er auf ihn hinweist.⁹⁸ Doch er übernimmt nicht seine Interpretation. Wir hätten die Interpretation von Calvin schon bei der erstbesprochenen Auslegungsweise anführen können. Obwohl er nicht ausdrücklich den Gedanken von Christus als Haupt anführt, soll seine Interpretation dennoch hier erwähnt sein. Denn er bringt einen interessanten Gedanken, der

⁹⁵ Siehe J. McHUGH, *A Reconsideration of Ephesians 1,10b in the Light of Irenaeus*, em: M.D. HOOKER – S.G. WILSON (Hrsg.), *Paul and Paulinism*, London 1982, 302-309.

⁹⁶ Diese Darlegung ist entnommen aus Ernest BEST, *Lettera agli Efesini (Commentario Paideia. Nuovo Testamento, 10)*, Brescia 2001, 183.

⁹⁷ E. BEST, *Lettera agli Efesini*, 184.

⁹⁸ CALVIN, *In Epistolam ad Ephesios*, in: DERS., *Opera omnia VII*, Amstelodami 1671 (Neudruck von 1667), 322.

auch den Christus-Haupt-Gedanken in sich schließt. Er will ausdrücklich *Eph 1,10* vom Kontext her interpretieren.

Die Anakephalaiosis bedeutet seiner Meinung nach die Hin- bzw. Zurückführung von allem zur rechten Ordnung. Außerhalb von Christus ist nämlich alles zerstreut („omnia extra Christum dissipata“). Die rechte Ordnung nun besteht darin, dass die Geschöpfe mit Gott verbunden sind („ut Deo adhaereant“). Denn wenn sie nicht mit GOTT verbunden sind, sind sie untereinander zersplittert. Durch Christus nun werden wir sowohl mit Gott vereint als auch miteinander verbunden. Beides geschieht durch ein Zusammenwachsen im *Leib Christi* („Siquidem in eius corpus coalescendo, & Deo unimur, & inter nos mutuo sumus conjuncti“). Bezüglich der Engel meint er, sie seien durch Christus zwar nicht wieder miteinander verbunden worden, jedoch sei ihnen durch Christus gegeben worden, „primum ut perfecte & solide adhaereant Deo: deinde ut perpetuum statum retineant“. Dies ist seine persönliche Ansicht, während er vorher den schon in der patristischen Periode gebrauchten Vergleich anführt mit dem Haus, das als Ganzes wiederhergestellt wird, wobei jedoch nur ein Teil davon wirklich zerstört war. Seine Auslegung fasst er dann folgendermaßen zusammen: „Utrosque (angelos et homines) igitur Christus in corpus suum coadunando, Deo Patri conjunxit, ut vera harmonia in caelo et in terra constaret.“⁹⁹

Calvin sieht also die Lehre des Apostels Paulus von der Vereinigung der Menschen im Leib und als Leib Christi in *Eph 1,10* irgendwie enthalten. Weil in *Eph 1,10* auch die Engel in die einigende Tätigkeit Christi eingeschlossen sind, zählt er auch sie zum Leib Christi. Da er sich ausdrücklich auf den Kontext beruft, ohne allerdings eine genaue Angabe zu machen, dürfte er wohl an Christus, das Haupt über das All (*Eph 1,22*) und/oder an Christus, das Haupt der Mächte und Gewalten (*Kol 2,10*) denken. Was bei seiner Interpretation ganz fehlt, ist irgendeine Bezugnahme auf das All im Sinne der rein materiellen Schöpfung.

Es wäre unnütz, nun noch viele Autoren für die Auslegung „unter einem *Haupt* vereinigen“ anzuführen. Es sei nur eine kleine, keineswegs vollständige Liste gegeben: A. ab Alpe, J. Becker u. U. Luz, P. Benoit, A. Bisping, A. Marcello Buscemi, Cornelius a Lapide, Erasmus von Rotterdam, J. Ernst, G. Estius, C. Feckes, G. Feuerer, J. Gnilka, E. Hahn, P. J. Hartin, F. A. v. Henle, H. Hübner, P. Ketter, J. Knabenbauer, E.

⁹⁹ CALVIN, *ebd.*

Mersch, F. Prat, G. Rossé, H. Schlier, R. Schnackenburg, M. Slavic, H. von Soden, K. Staab, B. B. Thurston, E. Walter, V. Warnach, A. Wikenhauser, M. Zerwick.¹⁰⁰ Was jedoch noch von Bedeutung ist, sind die *Gründe*, die die Vertreter dieser Auslegungsweise angeben.

Estius nennt diese Auslegung im Vergleich mit der von der summarischen Zusammenfassung die bei weitem wahrscheinlichere („longe probabilior“) und begründet sie durch die Kongruität mit dem Ende des Kapitels (V. 22).¹⁰¹ Dann stellt er noch eine Verbindung her mit *Kol* 1,20; denn was einem einzigen Haupt unterworfen ist, das hat wie die Glieder eines einzigen Leibes untereinander Verbindung und Frieden.¹⁰²

Für **Cornelius a Lapide** gibt diese Auslegungsweise den naheliegendsten, vom Wort her gegebenen Sinn („sensus genuinus“; „maxime litteralis“) wieder.¹⁰³ Außer der Begründung durch den Zusammenhang mit *Eph* 1,22 führt er auch noch *Eph* 2,19 an. Diesen Vers versteht er als Aussage unserer Aufnahme in die Gesellschaft der Engel, dass wir ihre Brüder und ihre Mitbürger in ein und demselben Haus Gottes, der Kirche, werden („Christus nos revocavit ad societatem angelorum, ut eorum simus fratres, et cives caelestes in eadem Dei domo, id est Ecclesia“).¹⁰⁴ Dann verbindet er sehr gut (wie schon Johannes Chrysostomus) diese Auslegung mit der von Augustinus (*instaurare*). Letztere ist nämlich in der ersten implizit enthalten, da die Vereinigung unter einem Haupt für die Menschen tatsächlich eine *restauratio* darstellt.¹⁰⁵

Andreas **ab Alpe** entscheidet sich, nachdem er die verschiedenen Auslegungen in der Väterzeit kurz angeführt hat, für die Auslegung von Chrysostomus: Alles unter Christus, dem Haupt, zur Einheit zurückzuführen.¹⁰⁶ Seine Gründe sind: Diese Auslegung ist philologisch möglich und wird durch die Autorität des hl. Johannes Chrysostomus empfohlen.

¹⁰⁰ Es handelt sich zumeist um ihre Kommentare zum Epheserbrief; siehe die Bibliographie am Ende dieses Artikels.

¹⁰¹ ESTIUS, a.a.O. 151f.

¹⁰² DERS., a.a.O. 152.

¹⁰³ CORNELIUS A LAPIDE, a.a.O. 498 und 499.

¹⁰⁴ DERS., a.a.O. 498.

¹⁰⁵ Cf. DERS., *ebd.*: „Christus ergo hunc domus parietem, id est nos homines, Ecclesiae restituit, sicque totam domum, scilicet Ecclesiam angelorum et hominum restauravit, ut iam una ex utrisq; integra (uti ante lapsum Adae fuerat) et perfecta sit domus, sibi, quasi capiti, et lapidi angulari devincta, astricta et unita: hoc enim significat Graecum ἀνακεφαλαιώσασθαι, id est recapitulare“.

Und sie drängt sich auf („valde suadetur“) durch den Kontext selbst; und zwar sowohl durch den Kontext des ersten Kapitels als auch des ganzen Epheserbriefes – besonders auch der paulinischen Lehre von Christus, dem Haupt. Obwohl der Wortlaut ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ sich nur in diesem Versikel findet, ist doch die Idee, die dieser Auslegung nach in diesem Wortlaut enthalten ist, dem hl. Paulus äußerst geläufig („communissima“). Dann weist er hin auf *Eph* 1,22-23 (Haupt der ganzen Kirche), *Kol* 2,10 (Haupt der Engel), *1 Kor* 15,25-26 (alles wird Ihm unterworfen, auch die Dämonen).¹⁰⁷ Anschließend erklärt er, wie dieses Haupt-sein Christi in bezug auf die gesamte Schöpfung – wirklich nichts (!) ausnehmend – zu verstehen ist, und führt dazu noch andere Stellen aus dem paulinischen Schrifttum an. Bezüglich der rein materiellen Schöpfung erklärt er ihre Beziehung zu Christus als dem Haupt als eine durch die vernunftbegabten Geschöpfe vermittelte, insofern nämlich die materielle Schöpfung auf die vernunftbegabten Geschöpfe hingebunden ist und an ihrem Los Anteil hat („Unde etiam istarum Christus est caput, quatenus ad hominem relationem habent“).¹⁰⁸

H. Schlier hat verschiedene Male für diese Auslegung Stellung genommen.¹⁰⁹ Er stellt fest, dass ἀνακεφαλαιοῦν ein umstrittenes, weil vieldeutiges Wort ist. Es kann besagen:

1. in κεφάλαια zerlegen, in Hauptabschnitte einteilen; 2. zusammenstellen und zum Abschluß bringen; 3. etwas auf ein κεφάλαιον (eine Summe) bringen, im Sinn von summarisch zusammenfassen; 4. wiederholen, sofern eine Zusammenfassung jeder Art eine Wiederholung ist; 5. bekräftigen, bestätigen und befestigen. Die Wiederholung durch eine Zusammenfassung ist eine Befestigung und Bestätigung.¹¹⁰

Darum ist ein erstes Ergebnis, dass vom allgemeinen Sprachgebrauch her eine Entscheidung über die Bedeutung von ἀνακεφαλαιοῦσθαι in *Eph* 1,10 nicht möglich ist. Das zeigen auch die verschiedenartigen, nicht in sich einheitlichen alten und neueren Übersetzungen und Kommentare.

¹⁰⁶ Andreas AB ALPE, *Instaurare omnia in Christo: Verbum Domini* 24 (1943) 97-103.

¹⁰⁷ DERS., *ibd.*

¹⁰⁸ DERS., a.a.O. 103.

¹⁰⁹ H. SCHLIER, ἀνακεφαλαιοῦμαι: ThWNT III, 681f; DERS., *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, in: DERS./V. WARNACH, *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster 1949, 90; und vor allem: DERS., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, 62-66.

¹¹⁰ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 64, Anm. 3.

Von *Röm* 13,9 her, wo dasselbe Wort gebraucht wird, ist auch keine Entscheidung möglich, da dort von einer Anakephaliosis der Gebote „in diesem Wort“ die Rede ist, während in *Eph* 1,10 es sich um eine solche des Alls in Christus handelt. Doch zeigt *Röm* 13,9, dass Paulus ἀνακεφαλαιοῦν in der Bedeutung „zusammenfassen“ kennt. Was ist also die Lösung? Es

muß die Entscheidung über seinen Sinn an unserer Stelle aus dem engeren und weiteren Kontext unseres Briefes gewonnen werden. Dann ist aber deutlich, daß der Apostel in ἀνακεφαλαιώσασθαι, obwohl es nicht von κεφαλή, sondern von κεφάλαιον abzuleiten ist, einen Begriff sah, in dem er das mit einem Wort wiedergeben konnte, was in 1,22 so umschrieben ist: αὐτὸν διδόναι κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησίᾳ.

Das ἀνακεφαλαιώσασθαι des Alls in Christus ist dies, daß Gott dem All in Christus ein übergeordnetes Haupt gibt, unter dem es geeint und aufgerichtet wird. Da Christus das Haupt des Alls wird, indem er zugleich das Haupt der Kirche wird und durch sie, seinen Leib oder sein Pleroma, das All in sein Pleroma einholt, 1,23, ist ἀνακεφαλαιώσασθαι 1. zum Haupt einsetzen, und 2. zusammenfassen und erheben, aber beides in *einem* Geschehen. Von daher haben die verschiedenen und verschiedenartigen Grundübersetzungen ihr Recht.¹¹¹

Schlier verbindet also die vom Wort selber her gegebene Bedeutung mit dem Kontext, um so zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen. Diese lautet: Zusammenfassen durch „Behauptung“. Schlier hat damit wohl am besten diese Auslegung, um die es uns jetzt ging, begründet.¹¹²

Eine Reihe von Exegeten verstehen *Eph* 1,10 in dem Sinne, dass der Apostel Paulus hier zum Ausdruck bringe, dass die ganze Schöpfung wieder zusammengefasst, **von neuem vereinigt** werde. Zu ihnen gehören z.B.: J. Gnilka, J. Knabenbauer, M. Meinertz, F. Mussner, F. J. Steinmetz. Wir unterscheiden diese Auslegung deshalb von der nachfolgenden, weil diese Autoren den Gesichtspunkt des „von neuem“, „wieder“ in der Anakephaliosis ausgedrückt finden, während andere dies bestreiten. **Meinertz** z. B. schreibt:

¹¹¹ DERS., a.a.O. 64f.

¹¹² Auch Rudolf SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich u.a. 1982, ist der Meinung, dass der Autor des Epheserbriefes in 1,10 den Ausdruck ἀνακεφαλαιοῦσθαι „auch deshalb gewählt haben“ wird, „weil er an κεφαλή anklingt. Christus ist nicht nur die integrierende Kraft für das All, sondern auch das herrscherliche Haupt über das All (vgl. *Eph* 1,22f). Deswegen muß man im Kontext des *Eph* bei diesem ‚das All zusammenfassen‘ wohl auch ‚in Christus als dem Haupt‘ mithören“ (*ebd.*, 58f).

Alles sollte in Christus „wieder zusammengefaßt“ werden ... Am Schluß der vorchristlichen Weltzeit werden nicht nur, wie bei einer Rede, die Hauptsachen rekapituliert, sondern sie werden in einer bestimmten Person zusammengefaßt und damit ihrer ursprünglichen Bestimmung wieder zugeführt: In Christus sind alle Dinge der Welt, die leblosen wie die belebten Geschöpfe im Himmel und auf der Erde, wie in einem Mittelpunkte zusammengefaßt; die durch die Sünde bewirkte Störung des harmonischen Verhältnisses ist beseitigt.¹¹³

Nach **Mussner** hat *Eph* 1,10 die Bedeutung: etwas, was getrennt, aufgespalten ist, „zu einem Ganzen vereinigen“.¹¹⁴

J. Gnilka versteht zwar *Eph* 1,10 als Zusammenfassung des Alls in Christus als seinem Haupt. Doch wir führen ihn hier an wegen seiner Begründung des Verständnisses von *Eph* 1,10 im Sinne einer Wieder-Erlangung der All-Einheit:

Die All-Einheit war auseinandergefallen und zerbrochen. Obwohl über diesen Bruch in der Schöpfung – wie im Christuslied des Kol – nicht reflektiert wird, ist er eindeutig vorausgesetzt. Darum ist die Zusammenfassung des Alls in ihm die Wiedergewinnung oder besser Neugewinnung einer alten Ordnung auf neue Weise.¹¹⁵

Damit begegnet er einem Einwand, den z. B. Ceuppens erhoben hat, wenn er sagt, dass die Vorsilbe *ανά-* nicht eine Wiederholung aussage. Der Begriff einer Wiedervereinigung sei zwar der paulinischen Lehre entsprechend, nicht jedoch im Wort *ἀνακεφαλαίωσασθαι* enthalten.¹¹⁶

P. Ewald hat eine Interpretation, die sich von all den anderen speziell abheben will.¹¹⁷ Er versteht die *Anakephalaiosis* ganz von *κεφάλαιον* her, von dem es etymologisch abstammt. Dabei weist er entschieden hin auf die Bedeutung von „wiederholen“, die in *ἀνακεφαλαίωσθαι* enthalten sei. Er schreibt:

Die Vorstellung ist dann die, daß der Redner schließlich seine Rede, die ihr natürlich von Haus aus zugrunde liegenden *κεφάλαια* oder das zugrunde liegende *κεφάλαιον*, während des Sprechens für ihn selbst, wie bes. für die

¹¹³ M. MEINERTZ, *Der Epheserbrief*, in: DERS./Fr. TILLMANN, *Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus*, Bonn ²1921, 55.

¹¹⁴ F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche*, Trier 1955, 66.

¹¹⁵ J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Freiburg 1971, 80.

¹¹⁶ P. F. CEUPPENS, a.a.O. 148/149 (siehe Anm. 85).

¹¹⁷ P. EWALD, *Die Briefe des Paulus an die Eph., Kol. und Philemon*, Leipzig ²1910, 76-83.

Hörer und Leser nicht, d.h. nicht deutlich genug herausstraten, wieder haben macht, sie auf ihre Hauptpunkte oder Hauptsache „zurückführt“, ihr dieselben wiedergibt, sie recht eigentlich re-kapituliert.¹¹⁸

Zur Unterbauung seiner Auslegung führt er einen außerbiblischen Text an, in dem unser Wort direkt ein „wiederholen“ einschließe:

Protev. Jac. 13,1 heißt es: εἰς ἐμὲ ἀνακεφαλαιώθη ἡ ἱστορία τοῦ Ἀδάμ. Allerdings wird man hier nicht bes. betonen: sie bekam ihre Hauptsachen wieder, sondern das *recapitulare* ist so weit abgeschliffen, daß es nahezu einfach für wiederholen steht, obschon doch ein Unterschied bleibt. Jedenfalls aber ist dem ἀνα- der Begriff des „Wieder“ beigelegt.¹¹⁹

Es kann darum wenigstens nicht kategorisch als unzulässig erklärt werden, wenn in dem ἀνα- die Bedeutung von „wieder“ erkannt wird. Nach Ewald besagt dann *Eph* 1,10, dass Gott dem All in Christus wieder einen Haupt-, einen Beziehungspunkt oder ein Zentrum geben wollte. Bei *Eph* 1,10 handelt es sich also darum, „daß mit der Sendung des Chr. allem eine auf ein gemeinsames Ziel gehende Richtung zurückgegeben bzw. allem ein solches κεφάλαιον wenigstens wieder dargeboten werden sollte“.¹²⁰

Ewald hat sich auch distanziert von der Auslegung, die wir nun noch abschließend behandeln: Die **Vereinigung** des Alls in Christus. Diese Exegeten sehen also in *Eph* 1,10 Christus als den *Mittel- und Einheitspunkt*, das *Prinzip der Einheit* der gesamten Schöpfung, nicht aber als Haupt der Schöpfung oder als Wieder-Vereiniger der Schöpfung.

Vertreter der Auslegung sind z. B.: J.-N. Aletti, E. Best, P. F. Ceuppens, D'ALES, Dibelius, J. Huby, F. Montagnini, J. Arm. Robinson, (K. Staab). Zum Teil berufen sie sich direkt auf Johannes Chrysostomus. Dies gilt jedoch nur für die allgemeine Bedeutung, die Chrysostomus zu Beginn seiner Auslegung angibt (συνάψαι), wie wir schon gesehen haben. Wenn er dann die Bedeutung genau erklären will, bleibt er nicht bei dieser Übersetzung stehen.¹²¹

J. Huby¹²² verweist auf Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia und erklärt dann *Eph* 1,10 als Vereinigung aller Dinge in

¹¹⁸ DERS., a.a.O. 80f.

¹¹⁹ DERS., a.a.O. 81, Anm. 1.

¹²⁰ DERS., a.a.O. 82.

¹²¹ Siehe oben S. 19f.

Christus. Die Harmonie aller Dinge wird hergestellt in Christus, dem Einheitsprinzip, Zentrum und lebendigen Band, das das Universum verbindet. In der Erklärung, wie Christus das Einheitsprinzip und die universale Harmonie des Universums sein könne, verweist er auf *Kol* 1,17.18: Obwohl er von der Welt ist, transzendiert er die Welt, und das Universum ist auf Ihn als auf sein Ziel ausgerichtet. Auch in *Eph* 1,10 zeigt sich so der Primat Christi.¹²³

K. **Staab** erwähnt in seinem Kommentar¹²⁴ den Riss, die Disharmonie in der Welt; deshalb haben wir in der Liste der Exegeten seinen Namen in Klammern gesetzt. Er spricht jedoch nicht eigentlich von einer Wieder-Vereinigung des Alls. Außerdem sieht er in *Eph* 1,10 in einem einzigen, wohl von Paulus selbst geformten Ausdruck, das zusammengefasst, was Paulus in den beiden Christushymnen in *Kol* 1,15-20 und 2,9-15 im einzelnen dargelegt hat.

Ebenso verweist auch J. Arm. **Robinson**, wenn er von Christus als dem Einheitsprinzip des Universums spricht, auf *Kol* 1,16 u. 17.¹²⁵ Er sei hier nur angeführt, weil er einen Hinweis gibt, den wir bei anderen Exegeten vor ihm nicht gefunden haben. Und zwar weist er bei der Erklärung von „in Christus“ auf den bestimmten Artikel im Griechischen hin: ἐν τῷ Χριστῷ. Die Betonung liegt nicht auf der individuellen Persönlichkeit, sondern mehr auf dem Messias-Amt. Der Messias fasst das Volk Gottes in sich zusammen. Der hl. Paulus erklärt nun auf der Grundlage dieser Vorstellung, dass Christus das Universum zusammenfasst.¹²⁶

Robinson führt diesen Gedanken nicht näher aus. St. **Hanson** hat dies in einer bestimmten Richtung getan.¹²⁷ In seiner Erklärung beruft er sich auf die für das orientalische Denken typische Idee der „Stellvertretung“. Indem Christus den Kosmos „repräsentiert“, sei er κεφάλαιον im Sinne von „Summe“ und „Ganzheit“. Die Formel „in Christus“ besage dasselbe.

¹²² J. HUBY, *San Paolo. Le epistole della prigionia*, Roma (ohne Jahresangabe), 140, Anm. 18.

¹²³ J. HUBY, a.a.O. 141.

¹²⁴ K. STAAB, *Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriefe* (RNT VIII), Regensburg ³1959, 124.

¹²⁵ J.A. ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, London ²1914, 32f.

¹²⁶ DERS., a.a.O. 32: „The Messiah summed up the Ancient People: St Paul proclaims that He sums up the Universe“.

¹²⁷ St. HANSON, *The Unity of the Church in the New Testament*, Uppsala 1946, 123-126.

Von diesem Theologumenon her müsse die Haupt-Vorstellung im Epheserbrief gedeutet werden. Das heißt: Indem Christus das Haupt seines Leibes ist, repräsentiert er eben durch das Hauptsein die Kirche. Ähnlich muß dann die Beziehung von Christus und Kosmos verstanden werden. Darum sei *Eph 1,10* mit *Kol 2,10*: „... Er ist das Haupt aller Mächte und Gewalten“ zu vergleichen. Der Gedanke der Stellvertretung hat durch Christus eine innige Beziehung zum Kreuz und ist damit mit dem Begriff der Sühne eng verwandt. Die stellvertretende Sühne Christi hat nun kosmische Auswirkungen. In der Sühne hat Er die Welt repräsentiert und die ursprüngliche Einheit des Kosmos wiederhergestellt.¹²⁸ Man sieht, wie in der Erklärung Hansons κεφάλαιον mit κεφαλή und summarische Zusammenfassung im Sinne der Stellvertretung mit Wieder-Vereinigung verbunden sind. Sein Ausgangspunkt ist die durchaus biblische und auf den Messias zutreffende Idee der Stellvertretung. Von Bedeutung wären hier die Stellen vom Menschensohn bei Daniel (7,13ff) und die Gottesknechtlieder von Deuterocesaja (42,1-9; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12).

Abschließend sei noch auf die Interpretation von Chr. **Maurer** hingewiesen.¹²⁹ Er greift den Gedanken der stellvertretenden Sühne auf und erläutert ihn am Beispiel des Gottesknechtes in Jesaja 42-53. Wie Schlier nimmt er im Epheserbrief der Begrifflichkeit nach einen Einfluß des gnostischen „Urmensch“-Mythos an. Die alttestamentliche Vorstellung (Gottesknecht in Dt.-Jes) habe sich in die gnostische „Haupt“-Idee hineingedrängt und diese inhaltlich abgewandelt. Brücke zwischen diesen beiden ungleichen Ideengruppen bilde der alttestamentliche roš-Gedanke.¹³⁰

Auf was es uns hier vor allem ankommt, ist jedoch der Schluss Maurers: Man muß bei der Anakephalaiosis die Übersetzung „aufhaupten“, „einheit-

¹²⁸ DERS., a.a.O. 126: „Hence ἀνακεφαλαιώσασθαι is an expression of the cosmic unity in Christ. The universe was comprehended in Christ as its κεφάλαιον: Christ is the sum of the universe. As its representative He is at the same time the totality of all things. The correspondence with Christ being the kefalhv of the Church is evident. In the atonement He represented the world, and restored the original unity of cosmos.“ Wegen der innigen Verbindung zwischen Stellvertretung und Sühne („stellvertretende Sühne“) läuft die Interpretation von Hanson in eine so starke Betonung der Wieder-Vereinigung hinaus, dass er die lateinische Übersetzung *instaurare, restaurare* als eine Bestätigung für seine Auslegung empfindet (*ibd.*).

¹²⁹ Ch. MAURER, *Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe*: EvTh 11 (1951/52) 151-172 (zu 1,10: 164-166).

¹³⁰ Auch Schlier spricht nicht von einer unkritischen Aufnahme des gnostischen

lich zusammenschließen“ und „stellvertretend zusammenfassen“ miteinander verbinden. Gerade der letztgenannte Aspekt weist auf den besonderen Bezug zum Kosmos hin. „Im Weg des Gottesknechtes ist auch schon der Weg des Kosmos vorausgenommen und inbegriffen. Der Christus, der das Ergehen der Welt rekapitulierend in sich faßt, nimmt dabei auch deren Vollendung und Führung zum letzten Ziele voraus.“¹³¹ Es hängt wohl mit diesem Gedankengang zusammen, dass Maurer für ἀνακεφαλαιοῦν auch die Bedeutung „zur Vollendung, Erfüllung bringen“ angibt.

Damit haben wir unsere Durchschau der Auslegungen von *Eph* 1,10 in der Geschichte zu Ende geführt. Jetzt muß noch festgestellt werden, was man als Ergebnis daraus ziehen kann.

II. Ergebnis: Die Bedeutung(sweite) von *Eph* 1,10

1. Die Bedeutungsweite der „Anakephaliosis“ in *Eph* 1,10

Die Untersuchung der Auslegungen von *Eph* 1,10 in der Geschichte bis heute hat gezeigt, wie vieldeutig diese Stelle bzw. das Wort ἀνακεφαλαίωσασθαι ist, so dass verschiedenartige Übersetzungen und Auslegungen gegeben wurden. Diese lassen sich im Wesentlichen – von Nuancen abgesehen – in vier (oder fünf) voneinander verschiedene Verständnisse einteilen. Dabei sind sie aber keineswegs miteinander unvereinbar. Das konnten wir ja öfters feststellen, wenn Ausleger die eine Interpretationsmöglichkeit reibungslos mit einer anderen verbanden oder wenn jemand eine Auslegung gab, bei der wir uns dann schwer taten, sie einer bestimmten Gruppe zuzuteilen, da er z. B. nicht ausdrücklich von Christus als dem Haupt sprach, dies aber doch eigentlich gemeint oder wenigstens angedeutet war. Eine andere Feststellung ist die, dass die Interpretationen

Mythos. Die Christen der Urkirche hätten die mythologischen Elemente kritisch aufgegriffen, um mit ihrer Hilfe bestimmte Dimensionen des Christuseignisses auszudrücken. Um seine verborgene Tiefe, seine kosmische Reichweite und seine das Sein der Schöpfung und des Menschen umgestaltende Kraft auszusagen, hätte die Urkirche die Vorstellungsinhalte des „Urmensch“-Mythos aufgenommen, – nicht ohne sie durch ihre Anwendung auf das geschichtliche Christusgeschehen zugleich christologisch zu verwandeln. Mit anderen Worten: Das Neue Testament habe den gnostischen Mythos selbst bereits entmythologisierend und kritisch aufgenommen (siehe W. LOSER, *Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments: Theologie und Philosophie* 57 (1982) 490).

¹³¹ Ch. MAURER, a.a.O. 166.

späterer Zeit alle schon in den Interpretationen der patristischen Periode vorgegeben sind; manchmal zwar noch nicht so klar formuliert oder nur anfanghaft, andeutungsweise.

Was ist nun wirklich die Bedeutung von *Eph 1,10*? Ist es überhaupt möglich, eine präzise Bedeutung anzugeben und alle anderen als nicht richtig oder wenigstens nicht genau zurückzuweisen? Sind die Gründe, die für eine solche Zurückweisung angegeben werden, auch wirklich stichhaltig? Es ist die Frage nach den Kriterien.

Wir meinen, gerade aufgrund dieser Untersuchung folgende Grundsätze oder Kriterien festhalten zu müssen:

1. Der Sinn muß zwar von der Etymologie her erschlossen werden; es darf also die Bedeutung, die vom Wort als solchem her gegeben ist, nicht einfach übergangen werden. Die Sinnerschließung darf aber auch nicht auf diese etymologische Erschließung eingeschränkt werden.

2. Wenn von der etymologischen Erschließung her der Sinn nicht genau abgegrenzt gegeben ist (d.h. wenn es ein mehrdeutiges Wort ist), dann ist es nicht nur zulässig, sondern sogar erfordert, zuerst auf den nächsten und näheren und dann auch weiteren Kontext zu schauen, um von da her eine Entscheidung über den genaueren Sinn einer Stelle zu treffen.

3. Handelt es sich um einen Text, in dem in ganz dichter, eben „*zusammengefasster*“ Form eine *vielschichtige, umfassende Wirklichkeit* oder ein solches Geschehen ausgedrückt wird, dann ist es angebracht, zur Erfassung des genauen Sinnes diese „zusammengefasste“ Darstellung in ihren einzelnen Teilen, d.h. Gesichtspunkten, zu entfalten. Nicht angebracht ist es also, auf nur einem Gesichtspunkt unter Ausschluß anderer beharren zu wollen.

Diese Grundsätze beachtend soll nun die Bedeutung von *Eph 1,10* und damit das Ergebnis unseres Durchgangs durch die Auslegungsgeschichte dargelegt werden.

2. Die Bedeutung der „*Anakephaliosis in Christus*“: *Zusammenfassung und Vereinigung der gesamten Schöpfung in Christus dem Haupt*

Zuerst ist allgemein festzustellen, dass den Ausgangspunkt für die Erörterungen des Epheserbriefes nicht, wie in den meisten paulinischen Briefen, die konkrete Situation einer oder mehrerer Gemeinden bildet, sondern die alles umfassende Schau der Schöpfungs- und Heilsgeschichte „von oben“, d.h. vom verborgenen und nun geoffenbarten göttlichen Rat-

schluß aus, den Er „vor Grundlegung der Welt“ gefasst hat (1,4f). Es ist wichtig, diese umfassende Perspektive zu betonen.

Der erste Teil dieses Briefes (1,3-3,21) beginnt mit einem Lobpreis des Segens (Eulogie), mit dem Gott die Glieder der Kirche in Christus gesegnet hat (1,3-14). Diese Eulogie bildet im Kontext des Briefes die Basis des Schreibens. Darauf können dann die folgenden Belehrungen und Weisungen aufbauen. Im ersten Satz der Eulogie (1,3) wird der Lobpreis Gottes, des Vaters, ausgesprochen und dessen wesentliche Begründung gegeben, und dies in einem Sinn, der diesen Satz zum Themasatz der ganzen Eulogie macht. In diesem Satz ist in einer kurzen Formulierung zusammengefasst, was in der ganzen langen folgenden Periode entfaltet wird. Erst wenn man die Verse 4 bis 14 gelesen hat, versteht man, was mit der kurzen Formulierung „Er hat uns gesegnet“ alles an Großem gemeint ist.

Worin besteht dieser Segen? Es ist der Segen der ewigen Vorherbestimmung zur Sohnschaft (V. 4-6), der Erlösung durch die Vergebung der Sünden (V. 7), der Erleuchtung durch die Erkenntnis des Mysteriums des in Christus gefassten Ratschlusses Gottes (V. 8-10), an welchem Segen Juden und Heiden Anteil bekamen (V. 11-14). Die Glieder der Kirche sind also nach dem Apostel dreifach Gesegnete. Schlier weist auf die dreifaltige Struktur in den Versen 4-10 hin, in denen der Themasatz von Vers 3 entfaltet wird:

Gott, der Vater, erwählte uns, Gott, der Sohn, versöhnte uns, Gott, der Heilige Geist, machte uns weise ... unausgesprochen gliedert das Bewußtsein von einer ökonomischen Trinität unseren Abschnitt. Ihre Mitte und der Mittler all ihres Segens ist Christus. Alles geschieht „in Ihm“.¹³²

Vor allem diese letzte Feststellung ist für uns hier wichtig. Denn damit hängt zusammen, dass in Vers 10 der Höhepunkt der Eulogie erreicht ist. Dieser Vers bringt den „Zentralsatz der Eulogie“.¹³³ Hier liegt die Vollen- dung vor in den Aussagen von dem, was der Vater in und durch Christus an Segen auszugießen vor Grundlegung der Welt beschlossen hat. Das

¹³² H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 66.

¹³³ J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, 127. P. J. Hartin nennt ihn den „zentralen Vers des ganzen Briefes“ und, E. F. Scott zitierend, den „Schlüssel zum ganzen Brief“ (siehe P. J. HARTIN, ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΑΣΘΑΙ ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΝ ΤΩ ΧΡΙΣΤΩ (*Eph 1:10*), in J. P. PETZER – P. J. HARTIN (Hrsg.), *A South African Perspective on the New Testament*, Leiden 1986, 230).

ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ zeigt das Ziel des Willens Gottes an, der ein *Mysterium* darstellt. „Da das ἀνακεφαλαιώσασθαι das Ziel des Ganzen andeutet, sozusagen den letzten Ausblick eröffnet, steht es am Schluss der Betrachtung über den dreifachen Segen“.¹³⁴ In Vers 10b ist also angegeben, was das in aller Durchführung der Fülle der Zeiten verborgen wirksame Ziel Gottes ist. Und darauf zielt der Wille Gottes von Anfang an (siehe V. 4 und προέθετο in V. 9); dies ist die Vollendung des Heilswirkens Gottes, des Vaters, in seinem Sohn.

Dieser Aspekt der Vollendung zeigt sich auch in der Ausweitung der Perspektive in Vers 10b. War in den vorausgehenden Versen immer nur von „uns“, also den Gliedern der Kirche, die Rede, so weitet sich nun die Perspektive, die gesamte Schöpfung einbeziehend. τὰ πάντα meint das Geschaffene in seiner Gesamtheit, was noch näherhin erläutert ist durch τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Eine Parallelstelle dazu ist *Kol 1,16*: „... alles im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare.“ *Eph 1,10* ist so ein Aufschwung zu einer *alles umfassenden* Schau des Heilswirkens Gottes, *konzentriert in Christus*, dem „Geliebten“ (V. 6). In den Versen 11-14 wird dann wieder „unsere“ (Judenchristen) und „eure“ (Heidenchristen) Stelle in diesem alles umfassenden Heilsgeschehen gezeigt.

Was ist nun dieses letzte Ziel, die Vollendung des Gesamtheilswirkens Gottes? Mit anderen Worten: Was ist also der Inhalt des μυστήριον des Willens Gottes (V. 9a)?

Erster Grundsatz: Der Sinn muß von der *Etymologie* her erschlossen werden. Die Grundbedeutung ist sicher die, die von jenen Vätern angegeben wird, die auf den Sinn der Anakephaliosis vom Wort selber her eingehen. Diese lautet: etwas auf ein κεφάλαιον bringen, summarisch zusammenfassen. Die andere Grundbedeutung, die von modernen Exegeten angegeben wird (z. B. Schlier, Merklein): etwas in Hauptabschnitte zerlegen, wird bei den Vätern kein einziges Mal auch nur erwähnt. Es ist ja auch klar, dass diese Bedeutung nicht in Frage kommt, so dass sie es wohl nicht einmal der Mühe wert fanden, sie zu erwähnen. Tatsächlich besteht darüber kein Zweifel.¹³⁵ Es kann sich nicht um diese Bedeutung handeln, da sie, an dieser Stelle angewendet, nichts Sinnvolles ergeben würde. Andere Bedeutungen wie wiederholen oder bekräftigen,

¹³⁴ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, 62.

¹³⁵ Vgl. MERKLEIN, a.a.O. 197 (siehe S. 39).

bestätigen und befestigen (Schlier), oder auch: etwas (eine Rede u. a.) „auf Hauptpunkte sozusagen hinaufheben“ (Ewald), geben nur bestimmte Aspekte der ersten Grundbedeutung (summarisch zusammenfassen) wieder.

Die Zusammenfassung im heilsgeschichtlichen Sinn

Ergibt diese Grundbedeutung einen Sinn, so darf sie sicher nicht einfach übergangen werden. Deshalb ist die Auslegung, wie sie etwa von Irenäus, Chrysostomus und Hieronymus gegeben wird, durchaus richtig. Alles Heilswirken Gottes im Himmel und auf Erden ist also in eins, d.h. in Christus, summarisch zusammengefasst. Alles, was Gott je gesprochen hat – die Anakephalaiosis wird in der Rhetorik gebraucht! – das hat Er in Christus in einem Wort zusammengefasst (vgl. *Hebr* 1,1-4). Damit hat Er alles andere Heilswirken und Heilsgeschehen „wiederholt“, „bekräftigt“, endgültig „bestätigt und befestigt“. Ja, selbst die zuerst etwas weit hergeholt erscheinende Bedeutung, die Maurer angibt: zur Vollendung, Erfüllung bringen,¹³⁶ drückt einen Aspekt dieser Zusammenfassung aus, der sicherlich in ihr enthalten ist (siehe die Auslegung von Origenes).

Vom nächsten Kontext her ist klar, dass die Anakephalaiosis das letzte Ziel des Heilswirkens Gottes darstellt. Die ganze Heilsgeschichte zielt nach dem göttlichen Ratschluss auf Christus ab, in dem sie zusammengefasst wird. Darum schreibt Merklein, der das Wort *ἀνακεφαλαιώσασθαι* im Sinne der summarischen Zusammenfassung versteht, sehr richtig:

Eph 1,10b.c bezeichnet dann den Akt Gottes, der in Christus den eschatologischen Zielpunkt setzt, um dessentwillen die gesamte Schöpfung geschaffen wurde, so daß in ihm das All in seiner raum-zeitlichen Erstreckung zusammengefaßt ist.¹³⁷

Das heißt, dass die Anakephalaiosis die Vollendung der gesamten Schöpfung darstellt, die eben nicht ein in sich abgeschlossener Kosmos, sondern die auf ein Ziel hin ausgerichtete Schöpfung ist (vgl. V. 4). Im Heilswerk Christi (vor allem dem Pascha-Mysterium; vgl. Hieronymus' Auslegung) erscheint demnach die ganze vorausgehende Offenbarungs- und Heilstätigkeit Gottes in zusammenfassender und abschließender Ausführung und Vollendung.

¹³⁶ Ch. MAURER, a.a.O. 165 und 166.

¹³⁷ H. MERKLEIN, a.a.O. 198.

Die Zusammenfassung im *ontologischen* Sinn

Der Zusammenfassung im heilsgeschichtlichen Sinn – einschließlich der „Geschichte“ der reinen Geister (τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς), wie Hieronymus ausdrücklich betont – liegt die Zusammenfassung im ontologischen Sinn zugrunde. In der Person Christi findet sich in höchster Einheit und Vollkommenheit wie in einem κεφάλαιον zusammengefasst alles, was es Gutes, Schönes und Herrliches im Himmel und auf Erden gibt. Der Begriff der Anakephalaiosis ist so weit, dass man zwar sicher nicht fest behaupten kann, es sei in *Eph* 1,10 diese bestimmte Art der Zusammenfassung gemeint; man kann sie aber auch nicht ausschließen. Denn sie entspricht der paulinischen Gedankenwelt, was man an den Stellen, die vom Primat Christi sprechen, erkennen kann.

Die Zusammenfassung im Sinne der *Repräsentation*

Was ist nun von der Zusammenfassung im Sinne der Repräsentation zu halten? Rein vom Wort und vom Lebensbereich her, aus dem das Wort *Anakephalaiosis* genommen ist (Rhetorik, Rechnungswesen), ist der Gedanke der Repräsentation durchaus gegeben. Das κεφάλαιον im Sinne der bündigen Zusammenfassung einer langen Rede oder der Zusammenfassung der Summe im Rechnungswesen repräsentiert nämlich die ganze lange Rede oder all die verschiedenen Rechnungsposten. Bei jeder Repräsentation besteht einerseits klare Unterscheidung zwischen Repräsentant und Repräsentiertem; andererseits muß der Repräsentant auf irgendeine Weise den Repräsentierten oder die Repräsentierten in sich tragen, in seiner Person zusammenfassen. Nur so kann er nämlich die „Stelle“ jener „vertreten“ (Stell-Vertretung), so dass, was ihm gilt, auch den von ihm Repräsentierten gilt; was in und an ihm (insofern er Repräsentant ist) geschieht, in einer gewissen Weise auch an jenen geschieht. Wenn ich die bündige Zusammenfassung einer Rede höre, dann habe ich damit in gewisser Weise auch die ganze Rede gehört. Wenn ich das κεφάλαιον dieser Rede lobe, dann gilt dieses Lob „in“ diesem κεφάλαιον auch der ganzen Rede. Vom Wort her ist also die Möglichkeit dieses Sinnes gegeben.¹³⁸

Auch vom nahen und weiteren Kontext von *Eph* 1,10 her ist diese Auslegung gut begründbar. Zum einen ist der Gedanke der Stellvertretung ja ein durchaus biblischer. Man denke nur an die Stellung Adams im Hinblick auf die gesamte Menschheit und die vom Apostel Paulus gezogene Adam-Christus Parallele (*Röm* 5,12-21; *1 Kor* 15,22). Zum ande-

ren ist diese biblische (alttestamentliche) und näherhin paulinische Idee auch im näheren und nächsten Kontext von *Eph* 1,10 vorzufinden.

Es ist bezeichnend, wie häufig in *Eph* 1,3-14 die Formel ἐν Χριστῷ vorkommt, nämlich elfmal, wenn man ἐν αὐτῷ, ἐν τῷ ἡγαπημένῳ (V. 6) und ἐν ᾧ mitrechnet. Überhaupt ist das Vorkommen dieser Formel im ganzen Epheserbrief relativ groß. Wenn man sie im paulinischen Schrifttum über 160mal antrifft, so entfallen an die 35 Stellen auf unseren Brief.¹³⁹

Was bedeutet das eIn Cristw~= im nächsten und näheren Kontext von *Eph* 1,10? Die eIn Cristw~=-Aussagen der Eingangs-Eulogie sind: In Christus hat uns Gott gesegnet (1,3), erwählt (1,4), begnadigt (1,6); in Christus fasst Er das All zusammen (1,10). Auch in passivischer Formulierung: in Christus wurde uns das Los zuteil (1,11), wurden wir besiegelt mit dem Heiligen Geist der Verheißung (1,13), haben wir die Erlösung (1,7). Andere Aussagen im Epheserbrief, die den eIn Cristw~=-Aussagen der Eingangs-Eulogie besonders nahestehen, sind: In Christus hat Gott uns mitaufgeweckt und mitversetzt in die Himmel (2,6), zu guten Werken geschaffen (2,10). Die spezifische theologische Zielsetzung dieser eIn Cristw~=-Aussagen läßt sich so formulieren: Gott handelt in Christus im Hinblick auf uns.¹⁴⁰ In 1,20 wird von Christus persönlich ausgesagt: „(Gott) wirkte (machtvoll) an Christus (eIn tw=~ Cristw=~), indem Er Ihn von den Toten auferweckte und Ihn in den Himmeln zu seiner Rechten setzte.“ Was hier nur persönlich von Christus gesagt wird, obwohl auch schon in Verbindung zu uns – das Handeln Gottes an Christus wird nämlich als Vorbild oder Erweis des machtvollen Handelns Gottes an uns (ei1ò h2ma=ò V.19) dargestellt (das ist die logische Verbindung, die zwischen den Versen 19 und 20 besteht), – dieses von Christus persönlich Ausgesagte wird dann einige Verse danach auch von den Gläubigen ausgesagt: Gott hat „auch uns, die wir tot waren in Sünden, *zusammen mit Christus* lebendig

¹³⁸ Vgl. den Gedankengang von Irenäus, *Adversus haereses* IV, praefatio (n. 2): PG 7, 973f: „Du hast daraus [aus dem Inhalt des ersten Buches, das die Lehre der Gnostiker beschrieb] ersehen, daß ihre Lehre bloß eine Zusammenfassung (*recapitulatio*) aller Häresien ist. Deshalb dienten sie uns im zweiten Buch gleichsam als Zielscheibe der gesamten Widerlegung. Hat man nämlich diese gehörig widerlegt, so gilt das allen Irrlehrern; stürzt man diese, so stürzen auch die übrigen Häresien“ (Deutsche Übersetzung aus: F. Klebba (Übersetzer), *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, Buch IV-V (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten-München 1912, 1).

¹³⁹ Siehe J. GNILKA, a.a.O. 66: Exkurs 2: *In Christus*.

¹⁴⁰ Vgl. DERS., a.a.O. 67.

gemacht - durch Gottes Gnade seid ihr zum Heil gekommen – und hat uns *mit-auferweckt* und *mitversetzt* in die Himmel *in* Christus Jesus“ (2,5-6). Das an (ἐν) Christus Geschehene wird also auch von den Gläubigen schon als eine Wirklichkeit ausgesagt, jedoch „in Christus Jesus“. Die Verbindung zwischen dem Handeln Gottes an Christus und demjenigen an uns wird durch die Präpositionen συν und εν ausgedrückt (συνεζωποίησεν τῷ Χριστῷ; συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Dabei steht aber nicht einfach eine Präposition anstelle der anderen, sondern die Verbindung beider ergibt den vollen Sinngehalt der Aussage: Wir wurden nicht nur mit Christus auferweckt und in die Himmel versetzt, sondern dieses „mit“ ist engstens verbunden mit dem „in“. Das „mit“ Christus Auferwecktwerden usw. setzt das „in“ Christus voraus. Nur weil wir „in“ Christus schon auf eine gewisse Weise enthalten sind, kann gesagt werden, dass wir schon „mit“ Ihm auferweckt und in die Himmel versetzt worden sind. Das heißt mit anderen Worten: Nur wenn Christus unser Stellvertreter ist, kann das Wirken Gottes an Ihm zugleich ein Wirken an uns bedeuten. Hier haben wir es mit der Vorstellung der so genannten „korporativen Persönlichkeit“¹⁴¹ oder „Universalpersönlichkeit“¹⁴² zu tun. Diese liegt zugrunde. Der erste und der letzte Adam, Christus, sind Ursprungspersonen, aus denen die anderen auf die eine oder andere Weise hervorgehen, in denen sie also schon zusammengefasst sind. Dadurch kann die Ursprungs- oder Universalpersönlichkeit alle repräsentieren. Dadurch geschieht, was an Christus geschieht, auch schon in gewisser Weise an uns, eben insofern Christus unser Stellvertreter ist. Deswegen darf man das ἐν nicht einfach als ein instrumentales auffassen, obwohl es auch dieses Moment enthält,¹⁴³ insofern Christus der Mittler des Wirkens Gottes an uns ist. Der erhöhte Herr Jesus Christus ist unser konkret verwirklichtes Heilsprinzip. In Ihm ist uns aller Segen Gottes (*Eph* 1,3) objektiv und historisch zur Verfügung gestellt; das heißt, dass aller Segen, der uns gilt, sich in Christus wie in einem κεφάλαιον, in einer summarischen Zusammenfassung befindet.¹⁴⁴ Der Gedanke der Repräsentation drängt sich demnach, was das Verständnis der Anakephalaiosis betrifft, geradezu auf.

¹⁴¹ Siehe H. WHEELER ROBINSON, *The hebrew conception of corporate personality* (Beiheft z. Zeitschrift für die atl. Wissenschaft, H. 66), Berlin 1936, 49-62.

¹⁴² A. OEPKE, ἐν: THWNT II, 538: „Grundlegend ist die Vorstellung von Christus als Universalpersönlichkeit.“

Nun ist aber diese Zusammenfassung in Christus in *Eph* 1,10 auf die gesamte Schöpfung ausgedehnt. Christus fasst die Gesamtheit des Geschaffenen in sich zusammen. Er ist κεφάλαιον im Sinne von „Summe“ und „Ganzheit“ oder „Gesamtheit“.¹⁴⁵ Darum erstreckt sich auch folgerichtig das, was Gott in Ihm und an Ihm tut, auf die gesamte Schöpfung. Es gilt allem, was in Ihm zusammengefasst ist. Hier liegt die Grundlage der gesamtgeschöpflichen Auswirkungen der Menschwerdung und des Erlösungswerkes.

Durch diese stellvertretende Zusammenfassung der gesamten Schöpfung in Christus wird diese geeint. Die ganze Schöpfung soll so in Christus vereinigt werden, dass sie wie eine Person vor Gott steht, eben in dem einen Christus. Dies ist die Auslegung von C. H. Dodd.¹⁴⁶ Zusammenfassung und Einigung sind zwar nicht ganz genau dasselbe, jedoch nur zwei verschiedene Aspekte der einen Wirklichkeit. Die Anakephalaiosis als „Zusammenfassung“ entspricht dem „Gott handelt in (= an) Christus im Hinblick auf uns“. Die „Einigung“ stellt die konkret sich vollziehende Auswirkung dieses Handelns Gottes dar.

¹⁴³ So A. OEPKE, a.a.O. 538, in bezug auf unsere Stellen: „Hier jedoch mischt sich dann ... ein instrumentales Moment ein.“

¹⁴⁴ Die angeführten Stellen in Epheserbrief und ähnliche Stellen in den Paulusbriefen stellen die biblische Grundlage dar für die in der Dogmatik angewandte Unterscheidung zwischen „objektiver“ und „subjektiver“ Erlösung. Vgl. A. OEPKE, a.a.O. 537: ἐν Χριστῷ „zur Bezeichnung der objektiven Begründung der Gottesgemeinschaft“. Siehe auch D. VON ALLMEN, *Réconciliation du monde et Christologie cosmique de II Cor. 5:14-21 à Col 1:15-23*: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 48 (1968) 32-45.

¹⁴⁵ Siehe St. HANSON, *The Unity of the Church in the New Testament*, 126.

¹⁴⁶ C.H. DODD, *to Theologisches Wörterbuch zum NT*, herausgegeben von Gerhard Kittel: JThS 39 (1938) 292f. Dodd geht von der Grundbedeutung der Anakephalaiosis (von κεφάλαιον kommend) und der Auslegung von Origenes aus. Er schreibt: „In view of Origen's equation of ἀνακεφαλαίωσις with συγκεφαλαίωσις (in Cramer's *Catena* ad loc.: ἡ ἀνακεφαλαίωσις, καὶ ὅσαν εἴποι τις συγκεφαλαίωσις not cited here), it would be legitimate to adduce such passages as Xenophon, *Cyrop.* VIII i 15, vi 14: Cyrus so organized his large staff of slaves that he needed to deal personally with only a few or even with a single individual; this is described in the terms συγκεφαλαίωσασθαι τὰς οἰκονομικὰς πράξεις. This would give an excellent sense in *Eph* 1,10: the universe is destined to be unified in Christ that it stands before God as a single persona.“

Die Zusammenfassung in Christus, dem *Haupt*

Origenes hat in seinem Kommentar zu *Eph* 1,10 die beiden Begriffe κεφάλαιον und κεφαλή der Sache nach engstens verbunden.¹⁴⁷ Das Haupt stellt nämlich eine Art κεφάλαιον dar. Alle Sinne sind im Haupt zusammengefasst. Hanson bringt vom Gedanken der Stellvertretung her das κεφάλαιον in engste Verbindung mit κεφαλή.¹⁴⁸ Die Haupt-Vorstellung im Epheser- und Kolosserbrief entspreche der Bezeichnung Christi als κεφάλαιον der ganzen Schöpfung in *Eph* 1,10.¹⁴⁹ Wenn in Christus die ganze Schöpfung zusammengefasst wird im Sinne der Stellvertretung und diese Stellvertretung gesehen wird im Sinne der für den Epheserbrief typischen ἐν Χριστῷ-Formeln, zu denen jene in *Eph* 1,10 gehören, dann braucht es keine konstruierte Gedankenbrücke mehr, um in der Anakephaliosis den Gedanken von Christus als dem Haupt vorzufinden.

Diese Gegenwart der Vorstellung Christi als Haupt der Schöpfung in *Eph* 1,10 ist zwar nicht vom Wort selber her explizit gegeben; sie wird jedoch vom Kontext des ersten Kapitels des Epheserbriefes ausdrücklich bestätigt. Nach der Eulogie spricht Paulus von seiner Danksagung und seinem Gebet für die Gläubigen (V. 15-16). Was er in seinen Gebeten für die Gläubigen erbittet, das ist eigentlich die Verwirklichung des in der Eulogie an dritter Stelle aufgezählten Segens Gottes (V. 9) in den Gläubigen: „Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, verleihe euch den Geist der Weisheit und der Offenbarung in seiner Erkenntnis. Er erleuchte die Augen eures Herzens, damit ihr versteht, ...“ (V. 17,18a). In den Versen 9-10 ging es um die Erkenntnis des Mysteriums des Willens Gottes, das in der Anakephaliosis des Alls in Christus besteht. Den Höhepunkt dessen, was die durch den Geist der Weisheit und Offenbarung erleuchteten Herzensaugen der Gläubigen verstehen sollen, besteht in der Erhöhung Christi (Auferstehung und Sich-Setzen zur Rech-

¹⁴⁷ Siehe unsere Darlegung seines Kommentars, S. 12.

¹⁴⁸ St. HANSON, a.a.O. 126: „The correspondence with Christ being the κεφαλή of the Church is evident.“

¹⁴⁹ St. HANSON, a.a.O. 125: „By representing the universe Christ is its κεφάλαιον, sum, totality. The idea of representation in v.10 is confirmed by the words ἐν τῷ Χριστῷ, ... – Owing to his, there is only a short step to the conception of κεφαλή. Christ as the κεφαλή of His σῶμα implies that being the Head and Firstfruits He represents the Church. The relation between Christ and cosmos would be conceived in the same way as that between Christ and the Church, though in the former case the author uses the expression ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα and in the later κεφαλή - σῶμα.“

ten Gottes (V. 20)) über alles, was es an Erhabenem in der Schöpfung gibt (V. 21: „Hoch über alle Fürsten und Gewalten, Mächte und Herrschaften und über jeden Namen, der nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen genannt wird“). In Vers 22 wird dann unter Heranziehung eines Psalmwortes (*Ps* 8,7) diese Erhöhung Christi in drei Worten zusammengefasst, wobei allerdings in 22b die vornehmlich intendierte Aussage die besondere Stellung der Kirche in diesem Geschehen ist: „Und alles hat Er Ihm zu Füßen gelegt und Ihn als Haupt über alles der Kirche gegeben“ (καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ). Hier wird Christus ausdrücklich das „Haupt“ genannt in Beziehung zur Gesamtschöpfung, insbesondere zur Kirche; diese Stelle gehört nicht nur zum näheren Kontext von 1,10, sondern stellt eine gewisse Parallele dar.

Die Exegeten, welche die Anakephalaliosis mit „unter einem Haupt vereinigen“ oder „unter ein Haupt fassen“ übersetzen, von Chrysostomus angefangen bis heute, begründen darum mit Recht ihre Auslegung mit diesem Vers 22. Gegen diese Übersetzung und Interpretation wird zwar der Einwand erhoben, dass ἀνακεφαλαιοῦν nicht von κεφαλή, sondern von κεφάλαιον herkomme. Doch ist die Vermutung, dass Paulus das Wort ἀνακεφαλαιοῦν wegen seines Anklangs an κεφαλή gewählt habe, eben aufgrund von Vers 22 nicht unbegründet.¹⁵⁰

Viel überzeugender wird dieses Argument jedoch, wenn wir auf den *hebräischen Hintergrund* von κεφαλή und κεφάλαιον schauen. Das hebräische *roš* kann nämlich außer Kopf, Haupt oder das Oberste, Höchste seiner Art auch die „Summe“ (die höchste, das heißt die ganze Zahl) bedeuten.¹⁵¹ Diese Bedeutung ist aber im Griechischen wiederzugeben mit κεφάλαιον.¹⁵² Somit haben wir die Gegebenheit, dass das hebräische *roš*, von dem her wohl Paulus seinen κεφαλή-Begriff hat, die Bedeutung von Haupt, Führer und von Summe, Gesamtheit umfasst. Mit anderen Worten: κεφαλή und κεφάλαιον stehen in engster Verbindung miteinander,

¹⁵⁰ Vgl. J. HUBY, *San Paolo. Le epistole della prigionia*, 141, Anm. 18.

¹⁵¹ Siehe N. GESENIUS/F. BUHL u.a., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 737f. Stellen mit der letztgenannten Bedeutung sind: *Ex* 30,12; *Lev* 5,24; *Num* 1,2.49; 4,2.22; 5,7; 26,2; 31,26.49; *Ps* 119,160; 139,17; zu den letzten beiden Stellen vgl. F. NÖTSCHER, *Die Psalmen* (Echter-Bibel AT), Würzburg 1962, 270.

¹⁵² An fünf von den in Ann. 20 genannten Stellen übersetzt die LXX *roš* tatsächlich mit κεφάλαιον (*Lev* 5,24; *Num* 4,2; 5,7; 31,26.49). Fünfmal übersetzt sie auch mit ἀρχή. Die getreue Übersetzung ist aber zweifellos an fast allen der angegebenen Stellen diejenige mit κεφάλαιον (Die Neo-Vulgata übersetzt achtmal mit *summa*).

wobei κεφαλή in gewisser Weise die Bedeutung des κεφάλαιον in sich fasst. Somit ist es wohlbegründet, die Anakephalaiosis von dem näheren Kontext von Eph 1,10 her, in welchem Christus als „Haupt“ der Gesamtschöpfung erscheint, zu interpretieren.¹⁵³

M. Meinertz wendet gegen diese Auslegung ein:

In dem Begriff der „Zusammenfassung“ liegt nach dem Wortlaute nicht die Vorstellung, daß die Geschöpfe „unter einem Haupte“ wieder vereinigt werden sollten (vgl. 1,22). Erst die weitere Durchdenkung des Bildes läßt diesen Gedanken erscheinen, insofern Christus als der Mittelpunkt, in dem die Dinge zusammengefasst werden, damit zugleich ihr Haupt geworden ist.¹⁵⁴

Dieser Einwand ist richtig, insofern es wirklich einer „Durchdenkung des Bildes“ bedarf. Doch wir meinen gezeigt zu haben, dass man gerade in dem Bemühen, den Sinn der Anakephalaiosis von der Grundbedeutung her (etymologisch) genauer festzustellen, auf den Begriff der κεφαλή stößt oder zumindest stoßen kann – ohne eine Gedankenakrobatik. Da nun dieser Begriff von Vers 22 her sich beinahe aufdrängt, ist es nur recht, zur Erklärung dessen, was der Apostel sich beim Gebrauch des Wortes ἀνακεφαλαιοῦν gedacht haben mag, den „Haupt“-Begriff von Vers 22 ausdrücklich heranzuziehen.

Die Vereinigung in Christus

Im Verständnis der Anakephalaiosis als „unter einem Haupt vereinigen“ ist das Verständnis im Sinne von „vereinigen“ schon inbegriffen. Die Exegeten, die diese Auslegung vertreten, stimmen ja mit Johannes Chrysostomus darin überein, dass ἀνακεφαλαίω συνάπτω, d.h. verbinden, vereinigen bedeute. Sie wollen jedoch den Begriff des Hauptes aus der Interpretation heraushalten.¹⁵⁵ Deshalb erklären sie Eph 1,10 in dem Sinne, dass Christus der *Mittel-* und *Einheitspunkt* der ganzen Schöpfung ist; als solcher ist Er das *Prinzip der Vereinigung* der Gesamtschöpfung.

¹⁵³ Zur Auslegung von Eph 1,22-23 siehe Ig. DE LA POTTERIE, *Le Christ, Plérôme de l'Église (Ep 1,22-23): Bib.* 58 (1977) 500-524.

¹⁵⁴ M. MEINERTZ, *Der Epheserbrief*, 55.

¹⁵⁵ J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, Paris 2001, meint, dass man die Bedeutung der Anakephalaiosis, was den „Haupt“-Gedanken betrifft, offen lassen soll: „Que le v.10 relie implicitement κεφάλαιον à κεφαλή, et fasse ainsi usage de l'étymologie, on ne peut *a priori* le rejeter, ..., mais on ne peut le montrer. Il importe donc de laisser à ce verset le caractère elliptique qui est le sien, et qui confirme la fonction introductive du passage“ (S. 73).

Dies ist sicher richtig. Wir wollen jedoch hinzufügen, dass dies gerade deshalb gilt, weil in Christus das All zusammengefasst ist – in dem von uns oben angegebenen Sinn in dreifach möglicher Präzisierung. Das κεφάλαιον stellt in sich eine Vereinigung von dem dar, dessen κεφάλαιον es ist. Durch die Hinordnung der gesamten Schöpfung auf Christus (V.9-10) und die besondere, präzise Aussage der ἐν Χριστῷ-Formel in Eph 1,10,¹⁵⁶ ist damit hier Christus auch als das Prinzip, der Ursprungsgrund (ἀρχή) der Vereinigung des Alls angegeben. Das ἐν in dem Ausdruck ἐν τῷ Χριστῷ (1,10) ist also hier sowohl übertragen lokal (Christus als κεφάλαιον, aber schon im Hinblick auf uns) als auch instrumental (Christus als wirkendes Einheitsprinzip) zu deuten.¹⁵⁷

Mit dieser Feststellung hängt zusammen die Beantwortung der Frage, ob die Anakephalaiosis eine vergangene, schon geschehene, eine noch ausstehende oder bereits sich vollziehende Wirklichkeit ist. Die Aoristform (ἀνακεφαλαιώσασθαι) zeigt an, dass die Anakephalaiosis *grundsätzlich bereits geschehen* ist. Nur so fügt sich die Aussage von 1,10 sinnvoll in die anderen Aussagen der Eulogie ein. Wie jedoch εὐλογήσας in Vers 3 nicht eine schon abgeschlossene Handlung aussagt, so sagt auch ἀνακεφαλαιώσασθαι nicht eine abgeschlossene, sondern eine *sich noch vollziehende* Handlung aus – auf dem Grund der schon geschehenen grundsätzlichen Verwirklichung. Christus ist das Prinzip der Vereinigung des Alls: „In“ Ihm ist die Anakephalaiosis schon verwirklicht. In der gesamten Schöpfung ist diese jedoch noch nicht (voll) verwirklicht,¹⁵⁸ sondern in einer dynamischen Bewegung noch im Begriff sich zu verwirklichen: *durch* Christus wird die Anakephalaiosis durch-geführt bis hin zur endgültigen Vollendung. In Ihm als dem Prinzip ist sie jedoch schon virtuell enthalten. Auch die Eigentümlichkeit der Anakephalaiosis als μυστήριον zeigt sie als eine sich noch vollziehende Wirklichkeit an bis hin zur gänzlichen Enthüllung-Verwirklichung.

Was schließlich noch bei der Vereinigung in Christus den Aspekt des „von neuem“ betrifft, genügt es, auf das früher Gesagte¹⁵⁹ hinzuweisen:

¹⁵⁶ Siehe die oben gegebene Erklärung (S. 55f).

¹⁵⁷ Vgl. die Einteilung in W. EILIGER, ἐν: EWBNT I, 1093-1096. Zum instrumentalen Bedeutungsgehalt siehe oben S. 56f und die dortige Anm. 143.

¹⁵⁸ Vgl. Heb 2,8: „Wenn Er ihm ‚alles unterwarf‘, nahm Er nichts aus, das Ihm nicht unterworfen wäre. Jetzt sehen wir freilich noch nicht, dass Ihm ‚alles unterworfen ist‘.“

¹⁵⁹ Siehe die Besprechung des Kommentars von P. Ewald und J. Gnllka S. 45f.

Dieser Aspekt ist möglicherweise im Wort selber (ἀνακεφαλαιοῦν) enthalten, jedenfalls aber eindeutig vorausgesetzt.

Nicht ganz dasselbe gilt jedoch von der Übersetzung und Interpretation der Anakephalaiosis als *instauratio* (ἀνανέωσις) oder *restauratio*. Denn obwohl die Wirklichkeit, die mit dem Wort ἀνακεφαλαιώσασθαι bezeichnet wird, tatsächlich eine Wiederherstellung und Erneuerung in sich schließt, besagt die Anakephalaiosis nicht eigentlich eine Wiederherstellung. Man kann jedoch nicht das, was stillschweigend vorausgesetzt und darum der bezeichneten Wirklichkeit nach enthalten ist, zur eigentlichen Bedeutung der Aussage von ἀνακεφαλαιώσασθαι machen. Diese Auslegung engt die Bedeutung auf einen Aspekt ein, der nicht einmal zur wesentlichen Aussage gehört.

Mit dem Vorangehenden haben wir, den drei aufgestellten Grundsätzen folgend, die Bedeutung und Bedeutungsweite von *Eph* 1,10 dargelegt. Bei der Untersuchung der Auslegungen konnten wir feststellen, wie eine Anzahl von Auslegern nicht nur eine Auslegung angaben. Zum Teil wurden zwei oder drei Auslegungsweisen einfach nebeneinandergestellt (z. B. von Chrysostomus), zum Teil verschieden qualifiziert (z.B. von Cornelius a Lapide), zum Teil aber auch gedanklich miteinander verbunden (z.B. von Schlier und Maurer). Wir haben sie, von der Grundbedeutung ausgehend und sie nie fallen lassend und unter Berücksichtigung des näheren Kontextes, in eins miteinander verbunden. So kommt man zu einer einheitlichen Auslegung, die es aber vermeidet, die in ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ausgedrückte umfassende Wirklichkeit auf nur einen Gesichtspunkt einzuengen und zu verarmen. Dies ist der Fall bei der Auslegung der Anakephalaiosis als *instauratio*, *restauratio*. Diese Interpretation wird auch einem wesentlichen Aspekt der Anakephalaiosis nicht gerecht: die *Vollendung* der gesamten Schöpfung in und durch Christus. Und diese Vollendung ist nach *Eph* 1,10 näherhin die *Zusammenfassung und Vereinigung der gesamten Schöpfung in Christus, ihrem Haupt*. Dabei ist die Zusammenfassung die Grundlage für die Vereinigung. Die Zusammenfassung stellt besonders jenen Aspekt der Anakephalaiosis dar, welcher schon verwirklicht wurde (die grundsätzliche Verwirklichung, von der wir sprachen), während die Vereinigung jenen Inhalt der Anakephalaiosis besagt, welcher eine sich noch vollziehende und auf die vollendete Verwirklichung hinstrebende Handlung ist.

Nathanael Thanner ORC

LITERATURVERZEICHNIS zur Auslegung von Eph 1,10

a) Patristische Periode

AMBROSIASTER, *Comm. in Epistolam ad Ephesios*: PL 17, 395-396.

AUGUSTINUS, *Enchiridion seu liber de fide, spe et caritate*, 61-62: PL 40, 261.

EPHRAEM: *S. Ephraem Syri commentarii in Ep. D. Pauli*, nunc primum ex armenio in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venetiis 1893, 142.

HIERONYMUS, *Comm. in Epistolam ad Ephesios*: PL 26, 484.

IRENÄUS, *Adversus Haereses* III, 16,6 und passim: PG 7, 433-1224.

JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Epistolam ad Ephesios Comm.*, hom. 1,4: PG 62, 16.

JOHANNES VON DAMASKUS, *Loci selecti. In Epistolam ad Ephesios*: PG 95, 824f.

MARIUS VICTORINUS, *In Epistolam Pauli ad Ephesios*: PL 8, 1215.

MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua* (zu: „Innovantur naturae, et Deus homo efficitur“, aus der Predigt εἰς τὰ φῶτα von Gregor von Nazianz): PG 91, 1304-1313.

OECUMENIUS, *Comm. in Epistolam ad Ephesios*: PG 118, 1176-1177.

ORIGENES: siehe J.A.F. GREGG, *The Commentary of Origin upon the Epistle to the Ephesians*: JThS 3(1902)241 (Origeneskatenen).

PELAGIUS (Ps. Hieronymus), *Comm. in Epistolam ad Ephesios*: PL 30, 862.

PS-PRIMASIUS (Überarbeitung des Kommentars von Pelagius durch CASSIODOR), *In Epistolam ad Ephesios Comm.*: PL 68, 609.

SEVERIAN VON GABALA: siehe K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, 306.

TERTULLIAN, *Contra Marcionem* 5,17: CSEL 47, 632-633 (PL 2, 512f).

THEODOR VON MOPSUESTIA: SWETE, H.B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii. The latin version with the Greek fragments*, vol. 1, Cambridge 1880, 128-131 (Neudruck Westmead, Farnborough, Hants 1969).

THEODORET VON KYROS, *Interpretatio Epistolae ad Ephesios*: PG 82, 512.

b) Mittelalter

ATTO VERCELLENSIS, *In Ep. ad Eph.*: PL 134, 549.

BONAVENTURA, *Sermones de Tempore, de Sanctis, de B.V. Maria et de diversis* (Opera omnia IX), Quaracchi 1901, 109.

BRUNO DER KARTÄUSER, *In Ep. ad Eph.*: PL 153, 321.

COMMENTARIUS CANTABRIGIENSIS *in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi, 2: in Ep. ad Cor I.II; ad Gal et ad Eph.*, ed. A. LANDGRAF, Notre Dame, Indiana 1939, 389-390 (= Publications in Mediaeval Studies, II/2, The University of Notre Dame, Indiana, ed. by Ph. S. Moore).

FLORUS DIACONUS, *In Ep. ad Eph.*: PL 119, 373.

GLOSSA ORDINARIA, *Epistola ad Eph.*: PL 114, 589.

HAYMO VON HALBERSTADT, *In Ep. ad Eph.*: PL 117, 704. Dieser Kommentar wird heute Haymo oder Remigius von Auxerre (9. Jahrhundert) zugeschrieben; vgl. M. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Regensburg 1948, 11f.

HERVEUS BURGIDOLENSIS, *In Ep. ad Eph.*: PL 181, 1212-1213.

HUGO DE SANCTO CHARO, *Opera omnia VII*, Venetils 1754, 170.

HUGO VON ST. VIKTOR, *XXXIX quaestiones in Ep. ad Eph.*: PL 175, 569.

LANFRANCUS, *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Ephesios cum interiectis glossulis*: PL 150, 287-290.

NIKOLAUS VON LYRA, *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*, Roma 1471/72 (später mit den Zusätzen des Paulus von Bourgos und Matthias Döring versehen) (nicht berücksichtigt).

PETRUS LOMBARDUS, *In Ep. ad Eph.*: PL 192, 173-174.

PHOTIUS VON KONSTANTINOPEL: siehe K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, 612.

RHABANUS MAURUS, *Expositio in Ep. ad Eph.*: PL 112, 390.

SEDULIUS SCOTUS, *In Ep. ad Eph.*: PL 103, 196-197.

THEOPHYLAKT, *Epistolae D. Pauli ad Eph. expositio*: PG 124, 1040.

THOMAS VON AQUIN, *Super Epistolam ad Ephesios Lectura*, in: DERS., *Super Epistolas s. Pauli Lectura II*, (Marietti) Taurini-Romae 1953, 9 (c. 1, l. 3, n. 29).

EUTHYMIUS ZIGABENUS, *Commentarii graece editi a Nicephoro Calogera*, 2 Bde., Athen 1887; *Eph.*: Bd. 2 (nicht berücksichtigt).

c) Neuzeit

- ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*, Paris 2001, 71-74.
- ALPE, A. AB, *Instaurare omnia in Christo: Verbum Domini* 24 (1943) 97-103.
- BEST, E., *Lettera agli Efesini (Commentario Paideia. Nuovo Testamento, 10)*, Brescia 2001, 182-186.
- BISPING, A., *Der Brief an die Epheser*, Münster ²1866, 27.
- BUSCEMI, Alfio Marcello, *Gli Inni di Paolo. Una Sinfonia a Cristo Signore*, Jerusalem 2000, 119-120.
- CALVIN, Johannes, *In Epistolam ad Ephesios*, in: DERS., *Opera omnia* VII, Amstelodami 1671 (Neudruck von 1667), 322.
- CAMBIER, J., *La bénédiction d'Eph 1,3-14*: ZNW 54 (1963) 58-104.
- CEUPPENS, P.F., *Quaestiones selectae ex epistulis S. Pauli IV, Ep. ad Eph.*, Taurini-Romae 1951, 147-149.
- CORNELIUS A LAPIDE, *Commentaria in omnes S. Pauli Epistolas*, in: DERS., *Commentarii in Sacram Scripturam* IX/1, Melitae 1850, 498-499.
- D'ALES, A., *La Doctrine de la Récapitulation en saint Irénée*: RSR 6 (1916) 187f.
- DIBELIUS, M., *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HandbNT 12), Tübingen 1913.
- DODD, C.H., *To Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Gerhard Kittel; zu κεφαλή*: JThS 39 (1938) 292-293.
- ERASMUS VON ROTTERDAM, *In Novum Testamentum*, ab eodem tertio recognitum, annotationes item ab ipso recognitae, Basileae 1522, 470-471.
- ERNST, J., *Das Wachstum des Leibes Christi zur eschatologischen Erfüllung im Pleroma*: ThGl 57 (1967) 164-187 (Anakephalaiosis: 182-186).
- *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970, 192f.
- ESTIUS, G., *In omnes Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii* III, Moguntiae 1842, 151-152.
- EWALD, P., *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig ²1910 (Th. ZAHN, *Kommentar zum NT*, X), 76-83.
- FECKES, C., *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934, 21.
- FEUERER, G., *Unsere Kirche im Kommen*, Freiburg i.Br. ²1940, 42-44.
- GNILKA, J., *Der Epheserbrief* (HThK X/2) Freiburg i.Br. 1971, 79-81.
- HAHN, E., *Der Brief des Paulus an die Epheser* (Wuppertaler Studienbibel), ²2000, 30f.

- HANSON, H., *The Unity of the Church in the New Testament*, Uppsala 1946, 123-126.
- HARTIN, P. J., ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΑΣΘΑΙ ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΝ ΤΩ ΧΡΙΣΤΩ (*Eph 1:10*), in J. P. PETZER – P. J. HARTIN (Hrsg.), *A South African Perspective on the New Testament*, Leiden 1986, 228-237.
- HAUBST, R., *Anakephalaiosis*: LThK² 1, 466f.
- HENLE, F.A.v., *Der Epheserbrief des hl. Paulus*, Augsburg² 1908, 66f.
- HUBY, J., *San Paolo, Le epistole della prigionia (Verbum Salutis VII)*, Roma (ohne Angabe der Jahreszahl), 139-142 (Originaltitel: *Saint Paul. Les Epîtres de la Captivité*, Paris 1935).
- HÜBNER, H., *An Philemon, An die Kolosser, An die Epheser (Handbuch zum Neuen Testament 12)*, Tübingen 1997, 138f.
- KETTER, P., *Die Gefangenschaftsbriefe*, in: KALT, E./LAUCK, W. (Hrsg.), *Die Heilige Schrift für das Leben erklärt XV: Die kleinen Paulusbriefe*, Freiburg i.Br. 1937, 14f.
- KNABENBAUER, J., *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas IV*, Parisiis 1912, 46f.
- LÖSER, W., *Dimensionen der Auslegung des Neuen Testaments*, in: *Theologie und Philosophie* 57 (1982) 490.
- MAURER, Chr., *Der Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Briefe*: EvTh 11 (1951/52) 151-172 (*Anakephalaiosis*: 164-166).
- McHUGH, J., *A Reconsideration of Ephesians 1,10b in the Light of Irenaeus*, em: HOOKER, M.D. – WILSON, S.G. (Hrsg.), *Paul and Paulinism*, London 1982, 302-309.
- MEINERTZ, M., *Der Epheserbrief*, in: DERS./TILLMANN, Fr., *Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus (Die Hl. Schrift des NT VI)*, Bonn² 1921, 55.
- MERKLEIN, H., ἀνακεφαλαιώ: EWBNT I, Stuttgart 1980, 197-199.
- MERSCH, E., *La Théologie du Corps Mystique I*, Paris³ 1949, 120.
- MONTAGNINI, Fel., *Lettera agli Efesini. Introduzione – Traduzione e Commento*, Brescia 1994, 101-107.
- MÜLLER, Jos., *Anakephalaiosis*, in: LThK I, 384f.
- MUSSNER, F., *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier 1955, 65-66.
- PETAVIUS, D., *Opus de Theologicis Dogmatibus IV. De Incarnatione Verbi*, 1. 2, c. 7, Venetiis 1757, 70-71.
- PRAT, F., *La théologie de saint Paul II*, Paris³⁸ 1949, 109-112.

- ROBINSON, J. Arm., *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, London ²1914, 32-33.
- ROSSÉ, G., *Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini*, Roma 2001, 86f.
- SCHLIER, H., ἀνακεφαλαίωμα: ThWNT III, 681-682.
- *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, in: DERS./ WARNACH, V., *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster 1949, 82 u. 90 (= SCHLIER, H., *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, in: DERS., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien ⁴1966, 159 u. 170f).
- *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, 62-66.
- SCHNACKENBURG, R., *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zürich u.a. 1982, 58f.
- SLAVIC, M., *Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk*, Wien 1911, 34-36.
- SODEN, H. VON, *Die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philemon, die Pastoralbriefe (Handkommentar zum NT, hrsg. von H.J. HOLTZMANN, 3)*, Freiburg ²1893, 109f.
- STAAB, K., *Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriege* (RNT VII), Regensburg ³1959, 123-124.
- *Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und Thessalonicher* (Echter-Bibel NT), Würzburg ²1968, 9.
- STAERK, W., *Anakephalaiosis*: RAC I, 411-414.
- STEINMETZ, F.-J., *Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief* (Frankfurter Theolog. Studien 2), Frankfurt 1969, 79f.
- THURSTON, Bonnie Bowman, *Reading Colossians, Ephesians, and 2 Thessalonians: a literary and theological commentary*, New York 1995, 97.
- WALTER, E., *Christus und der Kosmos. Eine Auslegung von Eph 1,10*, Stuttgart 1948.
- WARNACH, V., *Die Kirche im Epheserbrief*, in: SCHLIER, H./DERS., *Die Kirche im Epheserbrief*, Münster 1949, 8-9.
- *Kirche und Kosmos*, in: EMONDS, E. (Hrsg.), *Enkainia* (Ges. Arbeiten zum 80-jährigen Weihejubiläum der Abteikirche von Maria-Laach), Düsseldorf 1956, 170-205 (Anakephalaiosis: S. 179 u. 188-190).
- ZERWICK, M., *Der Brief an die Epheser* (Geistl. Schriftlesung 10), Düsseldorf ⁴1963, 38 u. 59.